

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Direito e Ciências do Estado**  
**Programa de pós-graduação em Direito (PPGD)**

**Arthur Nadú Rangel**

**ELEMENTOS DO PODER NOS ESTADOS**  
**Do Aparecimento do Poder no Sujeito à sua Realização no Estado**

**Belo Horizonte**

**2023**

Arthur Nadú Rangel

**ELEMENTOS DO PODER NOS ESTADOS**  
**Do Aparecimento do Poder no Sujeito à sua Realização no Estado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito (PPGD) da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado

**Belo Horizonte**

**2023**

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB-6/3167.

R196e Rangel, Arthur Nadú

Elementos do poder nos Estados [manuscrito]: do aparecimento do poder no sujeito a sua realização no Estado / Arthur Nadú Rangel.-- 2023.

325 f.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 301-317.

1. Direito - Teses. 2. Estado - Filosofia - Teses.  
3. Poder (Filosofia) - Teses. 4. Poder (Ciências sociais) - Teses. 5. Liberdade - Teses. I. Salgado, Joaquim Carlos.  
II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito.  
III. Título.

CDU: 321.01:340.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO:

**ARTHUR NADÚ RANGEL**

Realizou-se, no dia 18 de agosto de 2023, às 10:00 horas, Faculdade de Direito da UFMG Avenida João Pinheiro, Nº 100 - Sala da congregação, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *ELEMENTOS DO PODER NOS ESTADOS: Do Aparecimento do Poder no Sujeito à sua Realização no Estado*, apresentada por ARTHUR NADÚ RANGEL, número de registro 2019666884, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Joaquim Carlos Salgado - Orientador (UFMG), Prof. Ricardo Henrique Carvalho Salgado (UFMG), Prof. Paulo Roberto Cardoso (UFMG), Prof. Gilberto Pinto Monteiro Diniz (TCEMG), Profa. Leticia Regina Camargo Kreuz (UFSC).

A Comissão considerou a tese:

- ) Aprovada, com autorização para publicação, tendo obtido a nota 100,0  
( ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 18 de agosto de 2023.

Prof. Joaquim Carlos Salgado (Doutor) nota: 100,0

Prof. Ricardo Henrique Carvalho Salgado (Doutor) nota: 100,0

Prof. Paulo Roberto Cardoso (Doutor) nota: 100,0

Prof. Gilberto Pinto Monteiro Diniz (Doutor) nota: 100,0

Prof.<sup>a</sup> Leticia Regina Camargo Kreuz (Doutora) nota: 100,0

*Todas as teses são declarações políticas*

# Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a Deus por toda a sua bondade e fidelidade;

Agradeço à minha amada Esposa, Karla Rebeca de Queiroz Rangel, que tem me auxiliado de forma determinante, me incentivando, debatendo, estudando e sempre ao meu lado, sem a qual não seria possível que este trabalho existisse. Muito obrigado por tudo!

Ao meu Orientador Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, fonte de minha inspiração, professor sempre presente e orientador sem igual, que com paciência sempre me orientou, auxiliou, se preocupou e me trouxe a este momento. A mais alta montanha de Minas Gerais, muito obrigado!

À minha mãe, Glaucia da Motta Nadú Rangel, sempre atenta, auxiliadora, amorosa, que sempre me incentivou ao estudo;

Ao meu pai, Marcos Guimarães Rangel, presente, incentivador, maior advogado e incentivador para os meus estudos;

Ao Prof. Dr. Paulo Roberto Cardoso, irmão, amigo, professor e exemplo de dedicação, sempre presente para o debate, para a provocação, pela sua inestimável amizade, carinho, conhecimento e disposição para ensinar, além disso por seu pensamento no país acima de todas as coisas;

Ao Prof. Dr. Ricardo Henrique de Carvalho Salgado, amigo, companheiro, meu eterno professor e pessoa em quem eu sempre busco inspiração, sempre disposto a ajudar;

Ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, exemplo de amor pelo conhecimento e pela escola, brilhante professor e o maior provocador de ideias das terras mineiras;

Ao Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo, pelo conhecimento e pela eterna disposição em ensinar;

A professora Leticia Kreuz pela ajuda, conhecimento e carinho com a nossa família, possibilitando continuar a nossa vida acadêmica;

A todos os brilhantes professores doutores membros da banca de avaliação desta tese;

Ao meu grande Amigo, Rodrigo Marzano Antunes Miranda, que sempre esteve ao meu lado, exemplo de trabalho, bondade e disposição, sempre disponível com uma mão amiga e com brilhantes olhares do conhecimento;

Aos meus alunos dos seminários de Teoria comparada do Estado e da disciplina de Introdução a ciência da segurança pública, alunos exemplares que, com brilhantes olhares, sempre me incentivaram a estudar e ministrar aulas, formando o professor que eu sou;

Aos meus alunos da Faculdade Promove, exemplo de batalhadores e provocadores que a cada dia se superam em busca do conhecimento;

A Pedro Paulo Resende, amigo e fonte inesgotável de conhecimento, debatedor sem igual, com pensamento sempre voltado ao bem público e ao Brasil;

Aos inestimáveis colegas dos Seminários Hegelianos, que me proporcionaram os mais felizes dias na Vetusta Casa de Afonso Pena;

À minha querida avó, Maria Magdalena, sempre presente, amorosa e disposta a ajudar;

Ao Prof. Dr. Protasio Vargas (*in memoriam*), fagulha inicial de todo este o movimento;

A todos, meu muito obrigado.

*É preciso foco, mas também é bom saber que não há um limite para quase nada. Todos os dias, eu sou alguém diferente, a metamorfose do espírito não espera alterações físicas para se consolidar. Eu estou aqui, mas não estou mais. Rebeca Queiroz*

*O pensamento é ... um só, quer atue como intelecto, que como razão. Como intelecto ele resplandece de si mesmo nas cumeadas da Metafísica; como razão, aprofunda na complexidade do real ou da ciência do ser, a Ontologia. Joaquim Carlos Salgado*

*Quando escrevo, repito o que já vivi antes. E para estas duas vidas, um léxico só não é suficiente. Em outras palavras, gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco. Gostaria de ser um crocodilo porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma de um homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranquilos e escuros como o sofrimento dos homens. Guimaraes Rosa*

## RESUMO

A presente tese é um estudo aprofundando da Teoria do Poder. Neste estudo buscamos a origem do Poder como fenômeno humano, sua forma e sua finalidade, observando o seu aparecimento histórico no indivíduo. Em um segundo momento observamos o Poder que se divide como Poder interno, capacidade racional do indivíduo e Poder externo, capacidade de fazer e transformar. Em um terceiro momento, através da suprassunção do indivíduo na coletividade vemos o Poder não mais limitado pela individualidade, mas dentro da coletividade, mediado pelo Estado. Esta mediação aparece de três formas: pelo Estado Oriental como Estado de Obrigação mútua, no Estado Individualístico, como negação da coletividade e no Estado Europeu, como Estado Democrático de Direito. Assim, observando o Estado Europeu como realização dos direitos fundamentais, podemos observar o Poder como relação de liberdade que está mediado pela coletividade. O Poder permite que exista e legitimidade dentro da representação do Estado e por consequência a legalidade, formando o sistema normativo, e assim, no seu mais elevado momento, os direitos positivados em forma constitucional, permitindo que o homem atinja pelo Estado Democrático de Direito a Liberdade em seu conceito;

**Palavras-Chaves:** Teoria do Poder; Teoria do Estado; Filosofia do Estado; Soberania; Poder.

## ABSTRACT

The present thesis is an in-depth study of the theory of Power. In this study, we seek to explore the origin of Power as a human phenomenon, its form, and its purpose, while observing its historical emergence in individuals. In a second stage, we examine Power as divided into internal Power, the rational capacity of the individual, and external Power, the capacity to act and transform. In a third stage, through the transcendence of the individual within the collective, we observe Power no longer limited by individuality but within the realm of collectivity, mediated by the State. This mediation takes three forms: in the Eastern State as a State of Mutual Obligation, in the Individualistic State as a negation of collectivity, and in the European State as a Democratic Constitutional State. By examining the European State as the realization of fundamental rights, we can perceive Power as a relationship of freedom that is mediated by collectivity. Power enables the existence of legitimacy within the representation of the State and, consequently, legality, forming the normative system, and ultimately, at its highest point, positivized rights in constitutional form, allowing individuals to attain Freedom through the Democratic Constitutional State.

**Keywords:** Theory of Power; Theory of State; Philosophy of State; Sovereignty; Power.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende These ist eine eingehende Untersuchung der Machttheorie. In dieser Studie suchen wir nach dem Ursprung der Macht als menschliches Phänomen, ihrer Form und ihrem Zweck, während wir ihr historisches Auftreten beim Individuum beobachten. In einem zweiten Schritt betrachten wir die Macht, die sich aufteilt in interne Macht, die rationale Fähigkeit des Individuums, und externe Macht, die Fähigkeit zu handeln und zu transformieren. In einem dritten Schritt sehen wir durch die Aufhebung des Individuums in der Kollektivität die Macht nicht länger durch Individualität begrenzt, sondern innerhalb der Kollektivität vermittelt durch den Staat. Diese Vermittlung erfolgt in drei Formen: im östlichen Staat als Staat gegenseitiger Verpflichtung, im individualistischen Staat als Verneinung der Kollektivität und im europäischen Staat als demokratischer Rechtsstaat. Indem wir den europäischen Staat als Verwirklichung der Grundrechte betrachten, können wir die Macht als Beziehung der Freiheit wahrnehmen, die durch die Kollektivität vermittelt wird. Die Macht ermöglicht die Existenz von Legitimität in der Repräsentation des Staates und folglich Legalität, bildet das normative System und schließlich, auf ihrem höchsten Punkt, positiviert Rechte in verfassungsrechtlicher Form, die es dem Individuum ermöglichen, durch den demokratischen Rechtsstaat die Freiheit in ihrem Begriff zu erlangen.

**Schlüsselwörter:** Machttheorie; Staatstheorie; Philosophie des Staates; Souveränität; Macht.

## RÉSUMÉ

La présente thèse est une étude approfondie de la théorie du Pouvoir. Dans cette étude, nous recherchons l'origine du Pouvoir en tant que phénomène humain, sa forme et sa finalité, en observant son apparition historique chez l'individu. Dans un second temps, nous examinons le Pouvoir qui se divise en Pouvoir interne, capacité rationnelle de l'individu, et Pouvoir externe, capacité d'agir et de transformer. Dans un troisième temps, par la suprassumption de l'individu dans la collectivité, nous voyons le Pouvoir qui n'est plus limité par l'individualité, mais au sein de la collectivité, médié par l'État. Cette médiation se manifeste de trois manières : dans l'État oriental en tant qu'État d'obligation mutuelle, dans l'État individualiste en tant que négation de la collectivité, et dans l'État européen en tant qu'État démocratique de droit. Ainsi, en considérant l'État européen comme la réalisation des droits fondamentaux, nous pouvons percevoir le Pouvoir comme une relation de liberté médiée par la collectivité. Le Pouvoir permet l'existence de la légitimité au sein de la représentation de l'État et, par conséquent, de la légalité, formant ainsi le système normatif, et enfin, à son point le plus élevé, les droits positifs sous forme constitutionnelle, permettant à l'homme d'atteindre, par l'État démocratique de droit, la liberté dans son concept.

**Mots-clés** : Théorie du Pouvoir ; Théorie de l'État ; Philosophie de l'État ; Souveraineté ; Pouvoir.

## 要約

本論文は権力の理論についての深い研究です。この研究では、人間の現象としての権力の起源、形態、目的を追求し、個人における権力の歴史的な出現を観察しています。第二に、権力は内的な権力、個人の合理的能力と外的な権力、行動と変革の能力として分割されることを観察しています。第三に、個人の共同体内での超克を通じて、権力は個人性に制限されることなく、国家によって仲介されることがわかります。この仲介は、東洋の国家における相互の義務として、個人主義的な国家における共同性の否定として、そしてヨーロッパの国家における民主的法治国家として現れます。したがって、基本的権利の実現としてのヨーロッパの国家を見ることで、権力は共同性によって仲介される自由の関係として観察することができます。権力は国家の代表性と内部の正当性、そして結果として法的性を可能にし、規範的な体系を形成します。そして、最高の瞬間においては、憲法の形で具体化された権利によって、人間は法治民主国家によって自由を達成することができると言えます。

**キーワード：**権力の理論、国家の理論、国家哲学、主権、権力。

# SUMÁRIO

<b>A. ESTRUTURA DO TEXTO .....</b>	<b>15</b>
<b>B. METODOLOGIA.....</b>	<b>17</b>
<b>I. PROLEGÔMENOS AOS ELEMENTOS DO PODER.....</b>	<b>20</b>
<b>II. CONCEITOS FUNDAMENTAIS.....</b>	<b>35</b>
<b>DA TEORIA DO PODER .....</b>	<b>36</b>
<b>1 O PRISMA DO ESTADO E O PODER.....</b>	<b>36</b>
1.1 A Fundação .....	43
1.2 A Conquista.....	60
1.3 A redescoberta.....	67
1.4 A separação .....	78
<b>2 FILOSOFIA DO PODER.....</b>	<b>81</b>
2.1 Dialética do Poder .....	87
2.2 Interpretação do Poder .....	106
2.3 A Filosofia do Poder .....	116
<b>3 O Poder e a Realidade – O Estado e o Direito .....</b>	<b>124</b>
3.1 A Separação dos Poderes .....	132
3.2. A democracia e a força.....	142
3.3. Os não Poderes .....	151
3.4. A representação como Poder.....	159
<b>DOS ESTADOS .....</b>	<b>174</b>
<b>1 <i>Res Publica Mutuæ Obligationis</i>.....</b>	<b>181</b>
<b>2 <i>Res Publica Singulariter</i>.....</b>	<b>190</b>
<b>3 O Estado Histórico - <i>Res Publica Europæum</i>.....</b>	<b>195</b>
3.1 Estado Democrático e Estado de Direito.....	202
3.2 Formas de Poder no Direito Ocidental.....	208
3.3 Controle absoluto do Poder e o Estado Total .....	214
3.4 Poder Moderador.....	219
3.5 O Estado Democrático Europeu.....	225

<b>DA REALIZAÇÃO DO PODER.....</b>	<b>230</b>
<b>1 Realização pela sociedade .....</b>	<b>231</b>
<b>2 Realização do Poder pelos Direitos.....</b>	<b>251</b>
<b>3 Realização do Poder pelo Estado .....</b>	<b>266</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>286</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>290</b>
<b>INDICE ONOMÁSTICO.....</b>	<b>307</b>

## A. Estrutura do Texto

A presente tese de doutoramento adota a formatação adequada em acordo com as normas da ABNT - NBR 6024:2012, NBR 6027:2012, NBR 6028:2003 e NBR 14724:2011. Em relação as citações, adotamos o regramento da DIRETRIZES PARA NORMALIZAÇÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS DA UFMG: trabalhos de conclusão de curso, monografias de especialização, dissertações e teses de 2022. Por final, adotamos o modelo de referência em nota de rodapé segundo as regras da norma do *Chicago Manual of Style* em sua 17ª edição. Optamos também, segundo a metodologia do trabalho científico de Antônio Joaquim Severino em sua 23ª edição, por adotar o sistema *idem*, para referência igual a anterior imediata, e *ibidem*, onde se mantém a referência a mesma obra, porém em página diversa.

As obras utilizadas são também colocadas na parte REFERÊNCIAS, onde todas as obras citadas e referenciadas em nota de rodapé estão colocadas. Não adotamos simplificação das citações já feitas para o texto. Tomamos o cuidado também de observar que algumas fontes são repetidas, em decorrência de tradução diversa da mesma obra, assim optamos por utilizar partes de uma obra para certa referência e partes de outras obras para referência diversa.

Com relação a estrutura do texto, podemos observar no sumário que o trabalho apresenta introdução na forma de prolegômenos. Em seguida, é dividido em três partes. A primeira parte aborda, em três capítulos direcionadores, o tema da filosofia do Poder e da Teoria do Poder. Em segunda parte, dentro de três capítulos, observamos de forma breve os conceitos de Estado americano e Estado Ocidental, porém focamos nossa discussão no Estado Europeu, onde nossa teoria se observa de forma clara, não excluindo, porém, a sua aplicabilidade de forma universal nos Estados contemporâneos. Por fim, também em estrutura de três capítulos, observamos o caminhar da realização da Teoria do Poder, saindo da família e da sociedade e se realizando no Estado.

Para realizar este trabalho, utilizamos textos de língua portuguesa (Brasil e Portugal), dando preferência aos trabalhos publicados em terras brasileiras. Em caso de sua ausência,

buscamos as obras necessárias publicadas em terras lusitanas. Em seguida, utilizamos as obras em língua espanhola publicadas no novo mundo – subsidiariamente, utilizamos as obras publicadas na Espanha. Também utilizamos obras publicadas nos Estados Unidos, Alemanha, França e Itália, como complemento da pesquisa.

De forma excepcional, utilizamos alguns textos e obras na língua japonesa. Agradecemos a universidade de Tóquio pelo auxílio na pesquisa e ao Instituto de Cultura Oriental, de Belo Horizonte, pelo auxílio na tradução. Por este motivo, em respeito a tais organizações, também apresentamos resumo e título da obra em língua japonesa, o qual poderão encontrar em conjunto com os resumos nas últimas páginas deste trabalho.

Os demais quesitos, de estrutura e forma do texto, foram resolvidos segundo o regramento da DIRETRIZES PARA NORMALIZAÇÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS DA UFMG: trabalhos de conclusão de curso, monografias de especialização, dissertações e teses de 2022. Agradecemos a Biblioteca da Faculdade Direito da UFMG pelo auxílio neste quesito e pela nota bibliotecária aqui presente.

Ademais, desejamos a todos uma boa leitura.

O Autor.

## B. Metodologia

A metodologia deste trabalho foi feita por meio do tipo bibliográfico e documental, baseada em fundamentação teórica específica e afim ao objeto de estudo. Tal estudo só é possível através deste método uma vez, que em decorrência da pluralidade dos Estados e de suas características, o estudo científico deles é uma análise variada. Para elaboração de tal tese foi necessário um estudo amplo de escritos históricos em várias línguas (na maioria das vezes na linguagem original), o que possibilitou a construção de um retrato do conceito de Estado e uma análise filosófica dele.

Metodologicamente, tal tese não tem a pretensão de ser uma teoria universal, mas sim uma observação científica e filosófica com fundamentação nos mais variados Estudos, observando a história das nações e comparando seus pontos de intercepções teóricas, em busca de elementos comuns que caracterizam o “Poder” como parte comum na construção social dos Estados, independente de termos que dividam as sociedades como orientais e ocidentais.

Através destas observações, em conjunto com uma leitura diversa de teorias próprias de variados Estados, foi possível construir metodologicamente um ponto de interseção que possibilitou tal estudo e elaboração dos elementos aqui apresentados na construção da tese.

### **Dos idiomas, traduções e citações**

Também foram utilizados, como base de pesquisa, os estudos de caso, através da documentação própria das bibliografias analisadas, bem como periódicos referentes ao tema científico do Estado. Deste modo, a fonte principal de obtenção de informações e dados, que embasarão esta pesquisa científica, será por meio de dados diretos dos autores renomados da área, de Estudos científicos sobre o Estado e da filosofia do Estado nos mais diferentes países e culturas. Como fonte secundária teremos estudos científicos anteriores relacionados à área de pesquisa proposta.

Por este motivo, optamos em deixar no corpo do texto a tradução de citações referentes a livros e trabalhos nas mais variadas línguas, de modo que possibilite uma leitura contínua, e colocando em nota de rodapé o texto na língua original que foi retirado, para eventual estudo dos sentidos próprios das palavras, que muitas vezes não é possível traduzir de forma literal sem algum prejuízo. Também optamos em colocar no texto algumas palavras que não teriam tradução direta, ou que possuem significados únicos para certas expressões na língua original, colocando entre colchetes a tradução mais próxima ou a frase que possa exprimir o significado da palavra. Quando a palavras estiverem em alfabeto diferente do latino, optamos em colocar junto com a tradução a sua leitura em alfabeto latino (muita das vezes apenas no sentido fonético de leitura).

Ademais, quando existentes traduções em língua portuguesa de reconhecida qualidade, optamos em utilizar tais traduções para benefício da compreensão do estudo, visto que não existirá prejuízo em não utilizar o original na língua nativa.

### **Da Documentação indireta**

Foram utilizadas para a construção deste trabalho pesquisas bibliográficas com o objetivo de obter base teórica sobre o pensamento do Poder e do Estado, e autores contemporâneos e históricos que tratem diretamente a questão, por isto, foi de grande dificuldade a obtenção de referências bibliográficas focadas no tema, visto que grande parte da bibliografia base foi composta por livros das mais variadas épocas e países. Para superar este problema, foram utilizados artigos científicos publicados nos últimos quarenta anos, com o objetivo de traçar uma linha clara de pesquisa e pensamento.

Este trabalho faz parte de um grupo de estudos que está analisando e descobrindo novas facetas da Teoria do Estado, em conjunto com a Filosofia do Estado e com a Filosofia do Direito, dentro do campo amplo dos Estudos de Teoria da Justiça.

A pesquisa deste modo, pode ser classificada por meio de documentação indireta, atendendo a pesquisa nos referidos subtipos:

- Pesquisa Documental: Visa à coleta de dados restrita a documentos oficiais pertencentes aos órgãos técnicos responsáveis pelos projetos analisados. As principais fontes de documentos são: arquivos públicos, arquivos particulares e fontes estatísticas;

- Pesquisa Bibliográfica: tem como objetivo reunir toda a bibliografia possível sobre o tema estudado, em geral, publicações escritas;

- Estudo de documentos históricos;

Como esta pesquisa buscou a elaboração de um trabalho continuado em relação ao tema proposto em estudos anteriores, fez-se necessário que a pesquisa alcançasse um alto nível de profundidade, como exigido, não havendo apenas um idioma estrangeiro de referência, mas vários, e este aumento da amplitude bibliográfica reflete não apenas na diferenciação que foi buscada e trazida para a tese, mas também na bibliografia base que foi adotada neste trabalho, onde os idiomas de pesquisa são variados (inglês, francês, espanhol, alemão, italiano, japonês), buscando na documentação indireta as bases necessárias, dentro do variado conhecimento produzido na área científica.

Também deve ser reconhecida, através da metodologia, a complexidade do tema, que aborda a descrição histórica do Poder e da Liberdade, criando a necessidade de adicionar elementos novos, necessários para a construção deste trabalho, bem como uma pesquisa de maior profundidade.

Esta pesquisa foi feita sob a ótica da construção conceitual do tipo bibliográfica, baseada em fundamentação teórica específica e afim ao objeto de estudo.

Deste modo, a fonte principal de obtenção de informações e dados que embasaram esta pesquisa científica foi por meio de dados diretos dos autores renomados da área. Em segundo lugar, teremos como fonte secundária estudos científicos anteriores, relacionados a área de pesquisa proposta.

## I. Prolegômenos aos Elementos do Poder

Antes de começarmos nossa longa análise sobre a Teoria do Poder, sua realidade, a aplicação nos Estados e seu relacionamento com a liberdade, devemos antes nos perguntar: que coisas precisam ser ditas antes?

Para o leitor desavisado, os conceitos de Poder e força podem se confundir como parte da mesma coisa. De certa forma, tais conceitos se referem a substâncias muito parecidas, quando observados na realidade. A força (que iremos grafar neste trabalho sempre com letras minúsculas) se refere a uma capacidade, em vários sentidos, de fazer algo; seja por meio físico, seja retórico, político ou mesmo econômico. A força é, quando fora de qualquer conceito, apenas imposição, fria e sem conteúdo, de uma vontade imediata, seja do sujeito, seja de um grupo de interesses. A força não precisa do poder para existir, depende apenas de que a vontade seja imposta e obrigada por qualquer meio negativo ou positivo. Por este motivo, devemos sempre considerar que o conceito de força é relativo à proporcionalidade dela no sujeito. Se dizemos que conhecimento é força, armas são força, dinheiro é força, estamos atribuindo a cada um destes elementos a capacidade de impor uma vontade, sem que esta reflita a interioridade do outro.

O mero fazer é sempre vazio de finalidade, uma vez que a coletividade e a mediação das necessidades vão ditar os objetivos que iremos buscar e como as particularidades serão mediadas frente ao Estado. A força é apenas meio para o fazer, ela se utiliza de seu próprio conceito para realizar uma finalidade sempre negativa; uma imposição do *eu* para o outro, sem que exista reconhecimento dos meus limites e da liberdade. Para Hegel, a liberdade só é verdadeira quando, ao reconhecer em mim à minha liberdade, eu reconhecer também a liberdade do outro. Desta forma, o sujeito, que impõe a sua vontade apenas pela força negativa, não conhece a liberdade do outro e assim também a sua liberdade.

Já o conceito de Poder surge de duas formas distintas. O *poder* (grafado em letra minúscula) está relacionado a uma potência que pode ser exercida sobre outra pessoa ou coisa, no sentido de comando, controle e influência. Este tipo de poder será abordado em seu conceito

enciclopédico: ser capaz de algo, ter controle sobre algo, uma perspectiva positiva ou negativa da capacidade individual do sujeito sobre determinada coisa. Tal poder, como perspectiva, tem função apenas em sua singularidade, podendo estar dependente ou não da força que tem sobre as coisas materiais e imateriais.

Outra forma que veremos de grafia será a palavra *Poder* (grafado com a primeira letra maiúscula), que é o tema central de nossa pesquisa e teoria. Este Poder é a capacidade individual que não apenas aparece no sujeito, mas também pode aparecer como capacidade universal definidora do sujeito e da sociedade. O Poder é capacidade inerente de transformar a natureza por meio da razão, existindo de maneira universal em todo ser humano. O ato de olhar a natureza como ente externo é algo exclusivamente humano, é ato que decorre do Poder de fazer, de ter liberdade e de conseguir transformar o seu meio, tanto material quanto ideal.

A questão que encontramos aqui é uma teoria que surge em conflito: a Teoria do Poder não está no campo das ciências materiais, mas sim dos pensamentos propedêuticos, que colocam os demais conceitos. A ideia de ter, exercer e ser livre para o fazer, é necessária para que as demais questões científicas materiais sejam solucionadas. Esta é a questão do Poder, uma busca entre o limite do individual e do coletivo, em constante conflito. Assim, observamos que o ser humano, como animal político de Aristóteles, é necessariamente coletivo em sua finalidade. Toda necessidade que surge da vontade depende de uma solução ampla por parte de todos. A vida em sociedade transforma o sujeito em ser livre, atende os seus carecimentos e o coloca mais próximo do seu conceito. É um pressuposto para a solução das necessidades, que irá caracterizar a busca pela vida boa, justa e possível.

Para Salgado, o Poder é uma dimensão intrínseca a todas as relações sociais e está presente em todos os aspectos da vida humana, desde as relações interpessoais até as instituições políticas e econômicas. Ele enfatiza que o Poder não é uma entidade fixa ou estática, mas sim um processo dinâmico e em constante transformação, relacionado à política, à representação e a finalidade do Estado ético. Assim como Foucault, Salgado destaca que o Poder não é exercido de forma unilateral por uma classe dominante sobre uma classe subordinada, mas é uma relação de forças que se estabelece entre diferentes grupos e indivíduos na sociedade. Ele destaca a importância de reconhecer a função das estruturas sociais e institucionais na distribuição e exercício do Poder, entretanto, enfatiza que a resistência e a

subversão são possíveis mesmo em contextos de dominação, observando as características da violência branca e da violência vermelha<sup>1</sup>.

Já observando a teoria de Hegel e sua ideia fundamental de liberdade, Salgado destaca a ideia do Poder como reconhecimento, como visto na Fenomenologia do Espírito. Para Hegel, o Poder não é apenas a capacidade de impor a vontade sobre outros indivíduos, mas é também a capacidade de ser reconhecido por outros indivíduos como um ser autônomo e livre (como forma de amabilidade, que iremos ver mais a frente neste trabalho). Assim, Salgado argumenta que o Poder não é apenas uma dimensão externa da vida social, mas é também uma dimensão interna, que se relaciona com a formação da identidade e da subjetividade dos indivíduos. É importante destacar que a percepção e exercício do Poder são formados, pela educação e pela formação ética do sujeito, como instrumentos para o desenvolvimento de uma consciência crítica, jurídica e autônoma, capaz de resistir às formas de poder (e de força) que impedem o pleno exercício da liberdade e da autonomia individuais.

A Teoria do Poder muitas vezes acabará por envolver a discussão sobre o conceito de justiça e liberdade. Esta relação é necessária, visto que a liberdade não existe sem o outro. O *eu* pode ser livre na natureza, mas ele é livre apenas de suas amarras externas e não de suas necessidades. Quando ele está colocado na relação de dependência constante de seu trabalho para suprir diretamente a todas as instâncias de suas carências, ele não pode ser considerado livre, mas sim escravo de suas necessidades.<sup>2</sup>

Assim, podemos colocar o Poder como mediador da relação do homem com a sua capacidade de fazer interna e externa. O ser livre é um ato que se realiza pela sociedade (e pelo Estado) por meio da mediação de capacidades. Da mesma forma que não existe liberdade externa verdadeira no indivíduo que está colocado na natureza, também não existe liberdade interna, visto que o seu racional está sempre colocado frente ao outro – na dialética do reconhecimento, como perfeitamente colocado por Padre Vaz em sua leitura da dialética do senhor e do Escravo de Hegel.<sup>3</sup>

O problema da relação do Poder que existe como vetor da liberdade é a grande questão a ser discutida na cultura ocidental. Quais os limites do Poder e da Liberdade? Não

---

<sup>1</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica Estrutural e Transcendentalidade do Discurso Sobre a Justiça. IN: Revista da Faculdade de Direito da UFMG, N.37, 2000, Pág. 87;

<sup>2</sup> STEIN, Edith. Uma investigação sobre o Estado. São Paulo: Paulus, 2022, Pág. 46 e 47;

<sup>3</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e Escravo – Uma parábola da filosofia ocidental. IN: Revista Síntese. V. 8. N. 21, 1981, Pág 15 e 16;

pretendemos, aqui, resolver tal questão, mas entender como o Poder surge e sua importância para a construção da liberdade, não como simples agir livre, mas da Liberdade em seu conceito, que liga o homem à sua transcendentalidade. Esta discussão, por exemplo, não se restringe apenas à filosofia do Estado Ocidental, como iremos ver neste texto, mas inclui a ideia de sociedade oriental, pelos costumes e pelo agir correto em relação a sociedade, pelo governo e pela hierarquia, que surgem como realização (liberdade) do homem na sociedade organizada.<sup>4</sup>

Talvez o melhor exemplo que podemos observar é dado nos diálogos de *Lélio e Cipião*, escritos por Cícero:

“[...] Dessa extrema licença, que só para eles era liberdade, embora falsa, Platão faz nascer a tirania, como de um tronco funesto. Assim como o poder ilimitado dos grandes leva à queda da aristocracia, a liberdade leva o povo demasiadamente livre à escravidão. Os extremos se tocam na própria natureza: na temperatura, na vegetação, no corpo humano, e, sobretudo, na forma de governo. Essa excessiva liberdade logo se transforma em dura escravidão para os povos e para os indivíduos. Assim, da excessiva liberdade surge o tirano e a mais injusta e dura servilidade. Com efeito, esse povo indômito e desenfreado escolhe logo, por ódio aos grandes, já abatidos e degradados, um chefe audaz, impuro, perseguidor insolente dos cidadãos que mais mérito possuem para com a pátria, pródigo com os bens próprios e alheios; depois, como não há, para ele, segurança na vida pública nem privada, é cercado de soldados, confere-se-lhe o poder, e acaba por ser como Pisítrato de Atenas, tirano daqueles mesmos que o levaram. Se acaba por perecer em mãos dos bons cidadãos, o que acontece com frequência, o Estado renasce; se os conspiradores são ambiciosos, uma facção, isto é, uma nova tirania se eleva, e vê a revolução sucedendo, outras vezes, a esse bom sistema aristocrático, quando por desdita os chefes se separam do caminho reto. O poder é convertido, então, em uma bola que vai de um lado para o outro, passando das mãos do rei às do tirano, das dos aristocratas às do povo, sem que a constituição política seja nunca estável.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> CONFÚCIO. Os Analectos. Trad. Caroline Chang. Porto Alegre: L&PM, 2023, Pág. 95 a 99;

<sup>5</sup> Livro Primeiro – XLIV em: CÍCERO, Marco Túlio. Da República. Trad. Amador Cisneiros. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2021, Pág. 44 e 45;

A liberdade absoluta não pode ser considerada liberdade racional, “ser livre” não é apenas possibilidades infinitas, mas capacidade livre (como livre arbítrio) de fazer e deixar de fazer as coisas. Por isto, observamos em nosso texto que a capacidade de fazer é a maneira formal para expressar esta capacidade inerente ao indivíduo: o seu Poder interno. Como capacidade interna, o Poder é a capacidade racional de imaginar, pelo pensamento congruente de criar e realizar, tornando o que é imediatamente racional em real e o real como racional, seguindo o conceito hegeliano na Fenomenologia do Espírito.<sup>6</sup>

Da mesma forma que o indivíduo raciocina através do seu conhecimento e da sua capacidade prévia, decorrente dos movimentos dialéticos anteriores, o sujeito, quando raciocina, traz para a sua realidade efetiva, para o real, o objeto que é fonte da ideia originária. Este raciocinar é o primeiro momento para que possamos trazer para o mundo material a ideia racional, este fazer se dá através do transformar da natureza pelo pensar (que tem, como forma de trabalho, o entender a natureza) e o transformar (que é a transformação efetiva da natureza pelo trabalho). Assim, definimos o Poder externo como forma ativa do fazer racional, que ocupa o espaço e depende de limites, materiais (como o dispor das coisas) e do racional livre. Da mesma forma que *Cipião* afirma que o Poder ilimitado é uma força autocrática que passa por cima das outras particularidades, o determinar externo é ilimitado se não for mediado por outras particularidades. Sem este limite, resta apenas a força – que pode ser adquirida pelas mais variadas formas –, que será utilizada para sobrepassar a liberdade e o Poder de agir do outro. Por isto, dizemos que em uma sociedade onde a liberdade de um é absoluta, a liberdade dos demais é inexistente.<sup>7</sup>

Dessa forma, a mediação do Poder é a única forma de evitar que a liberdade seja de apenas um indivíduo, fazendo com que ela seja decorrente da igualdade, como observado por Kant, ao definir a sua forma de justiça que se realiza na sociedade.<sup>8</sup>

A Teoria do Poder, como existente na filosofia do Estado, coloca o conceito de indivíduo como um ente singular e observa a transformação dele em sujeito que vive em coletividade, para a efetividade de sua vida. Iniciando como indivíduo, o sujeito tem apenas a expectativa de um Poder externo a ser exercido, porém não tem sua realização possível pela necessidade do

---

<sup>6</sup> [§347 e 348] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editoria universitária São Francisco, 2014, Pág. 246;

<sup>7</sup> ROSENFELD, Denis L. Política e Liberdade em Hegel. Brasília: Editora brasiliense, 1983, Pág. 139;

<sup>8</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 224;

reconhecimento, como observado por Ortega y Gasset. O Poder como algo a ser exercido é inerente a individualidade da vida, de sua singularidade que é intransferível – como um conceito pessoal. A singularidade tem apenas a potencialidade do Poder, mas necessita do outro para que entenda a sua capacidade como não mais singular, visto que existe um outro que não é ele, mas é igual em seu conceito básico. Apesar de o outro existir, a vida continua sendo um valor pertencente apenas ao indivíduo:

“[...] A vida é intransferível. Ninguém pode me substituir nessa tarefa de decidir meu próprio fazer, e isso inclui meu próprio padecer, pois tenho que aceitar o sofrimento que vem de fora. Minha vida é, pois, constante e inescapável responsabilidade por mim mesmo. É necessário que aquilo que faço – portanto, aquilo que penso, sinto, quero – tenha sentido e bom senso para mim.”<sup>9</sup>

A origem do homem como singular é o aparecer do Poder que existe apenas no sujeito. A origem do Poder é a capacidade racional que, como forma singular, nunca vai encontrar o seu conceito, ela depende da coletividade, da pluralidade do Estado, para que o singular seja superado e o Poder seja exercido como realidade pelo Estado, como legítimo representante da coletividade.

Na história do Estado (como parte da filosofia da História), observamos que a realização máxima do seu entendimento é dada no presente momento do caminhar da própria sociedade. A separação do sujeito e da sociedade no Ocidente deu delimitação mínima ao indivíduo, como realizador da sua vontade em duas partes separadas – o reino da terra (reino mortal), onde está sujeito às regras dos homens no governo material, e o reino celeste (reino de Deus), onde ele busca a sua transcendentalidade e os valores estéticos que podem ser replicados no seu racional, porém sem o compromisso com o governo material e com o seu agir externo. A própria história tratou de dar conteúdo a esta individualidade nos direitos do homem, afirmando o sujeito como portador de direitos irrevogáveis, que o caracterizam como ser consciente separado da natureza.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, José. O Homem e os Outros. Campinas: Vide Editorial, 2017, Pág. 81;

<sup>10</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. São Paulo: Centauro, 2012, Pág. 83;

Por isto, entendemos o Poder como uma relação primeiramente racional, e depois dialética. O Poder é racional, pois não é encontrado na natureza, é criação da razão humana. Na natureza encontramos apenas a força, que surge como instinto, forma abstrata e sem conteúdo para fazer valer a vontade dos animais. O humano também possui instinto, mas, ao contrário de todos os animais, ele é capaz de substituir o instinto por um pensar. Assim, o pensar é o que dá conteúdo a um agir racional, possibilitando que exista uma relação formal entre as pessoas – o primeiro conceito de política –, e que possa se estabelecer uma hierarquia de interesses sociais. Este agir racional contém a força, pois ela é movimento, mas o Poder de fazer, em conjunto com a força, torna o agir qualificado pelo pensar. Este racional do agir é colocado, segundo Kant, pela moral – o agir moral, racionalizado, se torna a lei moral que está colocada para todas as pessoas como forma prática do agir:

“A lei moral é o único motivo determinante da vontade pura. Mas, embora esta lei seja formal (isto é, só exige que a forma máxima possa ser universalmente legisladora), vem abstrair-se, como princípio determinante, de toda matéria e, conseqüentemente, de todo objeto do querer.”<sup>11</sup>

Esta diferença qualifica o homem como racional, o que é determinante para que o seu pensar racional possa ser exercido de maneira livre. O Poder interno que transforma a natureza é necessariamente colocado como elemento racional que surge da qualificação do pensamento.

O Poder é necessariamente racional, tanto interno quanto externo, uma vez que ele existe por meio dialético interno, do próprio sujeito, e externo, na sociedade. Por este motivo, o Poder apenas aparece como capacidade quando colocado frente aos demais, à iguais, adquirindo o seu sentido de existência. À medida que a pluralidade de sujeitos exerce os seus Poderes de forma livre e clara, a sociedade se torna mais plural, adquirindo maior profundidade e elevando o pensamento e o transformar à novos conceitos. O agir livre é capacidade de fazer, não existindo nenhum limitador, nem mesmo pela coação, por isto Kant observa que a verdadeira liberdade, considerando os valores morais colocados, é liberdade de pensamento e de transformação.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2ª ed. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Editora edigraf, 1959, Pág. 174;

<sup>12</sup> BECKENKAMP, Joãosinho. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, Pág. 296;

Assim, o Poder não é coerção do sujeito ou mesmo do Estado, a força existe como forma qualificada do exercício do Poder quando ele está legitimado pela norma. O Direito, então, surge como momento de ligação da norma com o Poder de fazer, observando que o Direito que aparece como norma é colocado como forma de agir negativa ou positiva. Assim, o Direito utiliza da força para ter o devido agir, que media a liberdade e o Poder segmentado do sujeito – é a forma de legitimação do Estado pela legalidade fundamental da forma jurídica da sociedade. Da mesma forma que o Direito não tem a coerção como finalidade, o Poder também não é a existência do Direito para legitimar o uso da força e impor uma pacificação da sociedade. Neste pensamento, devemos olhar o colocado por Mata-Machado:

“Definido o direito como domínio da liberdade e não da coerção, a êle pode aplicar-se, com as restrições impostas pela especificidade do fim temporal a quem visa a ordem política, o que diz o nosso filósofo, ainda com base na interpretação tomista da lei, segundo SÃO PAULO, acerca do ofício da lei moral: é êle um *ofício de proteção e de educação da liberdade, um ofício de pedagogo.*”<sup>13</sup>

O Poder tem uma finalidade que se realiza apenas quando observado em conjunto com a liberdade. Devemos considerar que a liberdade está colocada em dialética de oposição ao Poder, faltando apenas definir a suprassunção que seria decorrente de tal movimento.

É certo que a liberdade surge como realização do homem que vive na sociedade. Como já observado, não existe liberdade no indivíduo que se encontra na natureza. Da mesma forma, onde o Poder externo é absoluto também não é possível a liberdade como realização do homem na sociedade: onde todos podem tudo, onde algum direito tem valor absoluto, não existirá igualdade, apenas uma recriação do estado de natureza dentro da sociedade. Assim, vemos que o Poder é primeiramente realizado pela mediação das singularidades para, posteriormente, se realizar como forma final da igualdade do fazer e ser feito pelos cidadãos. Assim, existindo o livre arbítrio, que aparece de forma lógica e racional, poderemos dizer que existe uma ideia geral de liberdade, tendo o Poder de fazer como conteúdo e a justiça como forma.

A forma do Poder existente na igualdade positiva é derivada da liberdade moral, que Kant coloca como separação pelo pensar racional do mero fazer pelo prazer ou pela felicidade.

---

<sup>13</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 320;

Ser livre é ter Poder de fazer, ter a liberdade moral como aparecimento do agir racional<sup>14</sup>, mas não basta que tal agir moral seja particular: ele deve ser universal. Assim, é necessário que exista o Estado como forma superior da igualdade passiva da sociedade. É o que podemos definir como finalidade do Estado de Direito. Ter o Poder é saber o seu limite e a sua finalidade; reconhecer o outro e o colocar como um igual não apenas pelo seu agir ético, mas pela forma final do Direito e da justiça. Desta forma, o Poder é legalidade, pois, ao aparecer de forma externa no coletivo, ele adquire forma mediada pela norma jurídica (que é a forma positiva da lei).<sup>15</sup>

As estruturas burocráticas do Estado contemporâneo são garantia da forma democrática do Estado e da execução da sua finalidade em um sistema jurídico que realiza os direitos fundamentais. O Poder que aparece no Estado é colocado pela legitimidade do agir coletivo. Da mesma forma que a estrutura hierárquica da sociedade oriental coloca o líder como uma figura despersonalizada para realizar o bem comum de todos, o político ocidental é também a forma de exercício do Poder. Observamos que o político é a maneira de dar forma ao Poder que existe na coletividade e colocar nele uma finalidade democrática da norma.

Podemos dizer que a forma burocrática, a norma e a forma do Estado são derivações da legitimidade do Poder. Este fazer qualificado pelo conjunto de interesses torna a materialização do Estado em forma real do racional, legítima para representar as particularidades. O Estado não é o inimigo, não é o limitador, ele é o único meio que possibilita realizar a igualdade e a liberdade em sentido amplo. Por isto, quando Weber coloca o Estado como único e legítimo para exercer a força, ele entende que a vontade social, mediada pela soberania do Estado, busca realizar a capacidade de impor o fazer a todos.

O Poder na sociedade existe apenas perante a mediação. O Poder não mediado não tem conteúdo, é vazio em sua realização, contendo em sua delimitação apenas a coação, que é força pura e sem finalidade. O outro coloca o Poder como vontade e capacidade de fazer de si em sua exterioridade (*Das mächtige Subjekt sieht seinen eigenen Willen im anderen*), pois exercer a

---

<sup>14</sup> TAYLOR, Charles. Hegel e a sociedade moderna. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005, Pág. 14 e 15;

<sup>15</sup> REALE, Miguel. Lições preliminares de direito. 24<sup>o</sup> Ed. São Paulo: Saraiva, 1998, Pág. 76;

vontade externa depende da aceitação do outro e de sua sujeição voluntária, racional e com finalidade de preservar as relações sociais.<sup>16</sup> Assim, observa Han:

“O subordinado ao poder tem renunciada sua alteridade, mesmo que externamente, em prol do poderoso. Ele poderia ainda escolher que acontecesse a decisão do poderoso em si, mesmo que contra a própria vontade, pela qual teria feito outra escolha.”<sup>17</sup>

A colocação de Han segue a mesma visão romântica de Hegel, que vê o Poder como uma relação de alteridade, quando colocada a aceitação, e de força e violência, quando vazia de todo o seu conceito. Desta forma, o filósofo alemão coloca o conceito de Poder com uma comparação entre o transcendental e o real, onde religião traz a consciência de finitude, pois a figura de Deus (*Gott*) é o aparecimento ilimitado do Poder de fazer, que inicia e termina em si.<sup>18</sup> Assim, mesmo não existindo uma manifestação física da figura divina, podemos dizer que existe uma forma estética do Poder que existe na forma da atuação política no Estado.

Este Poder que aparece na sociedade é Poder que se volta para o seu interior e soberania que se volta para o seu exterior – sempre considerando que a história é construída pelo conflito de Estados, que buscam se preservar pela coesão interna e pela soberania externa. A Teoria do Poder é uma teoria ampla que busca, considerando a existência da soberania, fazer o encontro da política com o Poder, colocando o Estado como realizador da liberdade, em sua forma interna, e soberano, na sua forma externa. A finalidade do Estado para o seu interno não pode ser alcançada sem que o seu externo seja soberano e livre.

A soberania, que é a forma mais exterior possível do Poder externo, é o exercício coletivo da identidade do sujeito frente ao seu grupo ético e em seus direitos. Por isto, podemos dizer que soberania é Poder, pois tem a mesma origem no indivíduo que se coloca na sociedade e se faz representar de forma legítima pelo Estado.<sup>19</sup>

Na apresentação da obra “Legalidade e legitimidade” de Schmitt, trazida pela editora Del Rey, podemos encontrar esta relação perfeitamente colocada por Salgado, em que ele

<sup>16</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 98;

<sup>17</sup> Idem;

<sup>18</sup> [§753] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editoria universitária São Francisco, 2014, Pág. 492 e 493;

<sup>19</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 132;

observa que o Poder interno é colocado como forma do Estado realizar, pela razão, a declaração de direitos da pessoa.<sup>20</sup> A soberania e o Poder, que existem como conteúdo e delimitação do Estado contemporâneo, são a escolha racional do soberano para garantir, pela sua legitimidade, a existência do Estado Democrático de Direito como sistema ético da justiça e fim último da liberdade.<sup>21</sup>

O conceito de soberania e Poder são colocados como observado em Hobbes, onde o soberano se legitima pela vontade popular na forma da representação, o que institui a representação do Poder comum, por ser ele a escolha da sociedade. As vontades e as pluralidades são vistas como fim do agir do soberano, que deve representar a todos, evitando que as vontades particulares consumam a soberania que pertence a todos.<sup>22</sup> Esta definição permanece até os dias atuais como a mais relevante na forma de transferência e exercício legítimo da capacidade de fazer.

A soberania do Estado encontra, junto com a justiça, o dever de realizar os direitos pela racionalidade do Estado. Sem a política, a soberania (e o soberano) não encontraria o fazer coletivo, restando apenas que a maior força assuma o destino da sociedade. Por isto, o Poder deve assumir uma forma centralizada, primeiramente na representação política, que recebe a capacidade de fazer, depois no exercício da política dentro da estrutura burocrática do Estado. Assim, pela preservação desta relação de soberania, o Estado pode se utilizar da violência como exercício da força para manter a soberania externa e a igualdade interna, como ferramentas de sua finalidade:

“O poder se revela como poder de unificação que supera a ‘unilateralidade da subjetividade e a autonomia aparente do objeto’. Ele põe a continuidade existente *em si* entre o sujeito e o objeto. Distingue-se, ao fazer isso, da

---

<sup>20</sup> O Estado é o plano de trabalho e transformação do político. Sem o Estado, não existiria a sua finalidade de realizar os direitos fundamentais reconhecidos pela sociedade e positivados na constituição, como observa Schmitt. Assim, a soberania do Estado é a garantia que a vontade interna do povo será considerada pela sua autonomia política. O Poder exterior tem a função de garantir que o Estado coloque todos os seus cidadãos como negação de si, para garantir a soberania externa e possibilitar a existência do ordenamento interior. Por isto, podemos dizer que, segundo Clausewitz, a guerra é a política por outros meios. O Poder que existe de forma externa está mediado pelo Estado de forma que ele buscará sempre preservar a sua finalidade, seja pela guerra, seja pela exceção. Pode se perder a legalidade de forma temporária, porém a legitimidade sempre existirá, para fazer o soberano superar a adversidade e estabelecer novamente a legalidade como finalidade do Estado de Direito. “Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito” – Apresentação a obra por Joaquim Carlos Salgado IN: SCHMITT, Carl. Legalidade e Legitimidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. XI;

<sup>21</sup> SCHMITT, Carl. O Guardião da Constituição. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 200;

<sup>22</sup> Como ideia geral do capítulo XVII. HOBBS, Thomas. Leviatã. Trad. Rosina D’Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014, Pág. 108;

violência, já que está efetiva e concomitantemente no próprio objeto. A violência é algo apenas externo ao objeto e o invade e destrói. O poder, ao contrário, esse é a tese fundamental de Hegel, não destrói. Opera, ao contrário, unindo. O poder *pode se* associar com a violência. Mas não *consiste* nela.”<sup>23</sup>

Garantir a finalidade do Estado pode requerer o uso dos sistemas violentos, para que o realizar justo da lei se aplique de forma igual, superando a força que certas particularidades possam impor às demais; entretanto, a finalidade do Poder não é a violência e a força, mas sim a liberdade, que deve aparecer externamente como realização do racional interno.

O Poder pode ter em seu conteúdo tanto a violência quanto a força, porém não se resume a isto. A violência como finalidade impede o Poder de chegar ao seu conceito, pois esvazia a sua finalidade; já a força é apenas meio para o exercício do Poder, para quando ele necessita modificar a realidade material. Desta forma, se o Poder age como agente condutor da liberdade, se ele for utilizado apenas como negação do indivíduo, ele não é mais Poder, mas sim força que se qualifica pela quantidade da vontade aparente. Apenas o Poder pode levar o sujeito a sair de si e trazer o conteúdo dos direitos para o plano material, realizando a liberdade não como conhecer, mas como realidade objetiva.<sup>24</sup>

Assim, observamos que a Teoria do Poder se encontra colocada tanto no Estado, como representante da coletividade, quanto no sujeito, que tem o Poder interno sobre o seu agir. Podemos ver que a capacidade individual difere da capacidade do Estado; Espinoza observa que o indivíduo é soberano sobre tudo que está sob o seu poder – seu pertencer. Esta observação difere do Poder que surge como forma política no Estado, onde surge como aceitação da racionalidade e depois como representação da legitimidade.

Bobbio, ao observar a Teoria do Poder, sempre a coloca em um ponto de vista antropológico, onde o Poder é a força em vários níveis da vida particular e pública, semelhante ao observado por Aristóteles. Para os dois pensadores, o poder é familiar quando está relativo à força de hierarquia entre os membros de um grupo ético; também pode ser o poder do senhor, onde existe ou uma relação de servidão ou uma relação de necessidade de fazer por

---

<sup>23</sup> HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 81;

<sup>24</sup> *Ibidem*, Pág. 135;

carecimentos; por final, pode ser o poder político, como poder que existe na sociedade, podendo utilizar de força ou meios econômicos para realizar a vontade do indivíduo dentro da comunidade organizada.<sup>25</sup>

Dentro das relações particulares, quando não mediadas pelo Estado, o Poder não se equilibra, restando apenas a retórica, como observado por Platão, ou a relação econômica, como colocada por Marx. O uso da posse de bens, da escassez e de outras ferramentas materiais, para exercer a força e a coação, caracteriza as relações de força econômica que dominam a sociedade civil quando voltada apenas à garantia dos direitos econômicos e da vida. A briga por propriedades e posses sempre acabará por se tornar uma disputa de classes na sociedade civil, entre os que tem bens e os que dependem do trabalho para suprir suas necessidades.<sup>26</sup>

Bobbio também observa que existem formas de aparecimento da força que são consideradas como “poder” de um indivíduo sobre o outro. Observamos o poder ideológico, que surge na forma de doutrinas e conhecimentos que formam um código de conduta; muitas vezes, esta forma de poder será lida como dever agir moral que vai condicionar o pensamento da filosofia, formando o pensamento “ideológico” da forma de raciocinar. Como exemplo, observamos o confucionismo, que é um conjunto de saberes segmentados que são interpretados como um dever agir moral pela maioria das sociedades e Estados orientais.

Por fim, dentro da percepção do poder individual, que relaciona os indivíduos, temos o poder teológico-religioso, que surge como forma estética do Poder de fato absoluto. Neste caso, o Poder é inquestionável dentro das suas relações de capacidade e dentro das regras e percepções do Poder transcendental. Um erro seria, então, tentar medir o Poder divino com valores materiais, que não seriam capazes de determinar a sua forma e conteúdo, uma vez que todo o Poder divino é Poder absoluto e, ao mesmo tempo, transcendental, se tornando ele mesmo Poder e fazer, deixando assim de ser o Poder em si, e se tornando apenas Absoluto como realização própria. Para resolver esse dilema, São Tomaz de Aquino coloca que o Poder

---

<sup>25</sup> Devemos observar que, para Bobbio, a força física é necessária para a existência do poder político, mas não o suficiente para a sua realização, dependendo de uma relação com a aceitação e com a sujeição, em conjunto com as demais formas de poder na sociedade. BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Pág. 78 e 79;

<sup>26</sup> FAUSTO, Ruy. O capital e a lógica de Hegel: dialética marxiana, dialética hegeliana. São Paulo: Editora Unesp, 2021, Pág. 124;

transcendental é absoluto apenas sobre as coisas possíveis, uma vez que a capacidade transcendental não pode ultrapassar o seu conceito.<sup>27</sup>

Entretanto, considerar o Poder pela régua da transcendentalidade não possibilita conhecer o Poder na realidade pois, como observando anteriormente, a forma de aparecimento da capacidade de fazer e de transformar se encontra apenas na racionalidade, que produz a realidade. Entretanto, ao olhar para a forma transcendental do Poder, podemos determinar o seu aparecimento como estética, determinação que existe apenas pela capacidade de pensar e racionalizar. A forma perfeita de Poder é, primeiramente, ideia e, em seguida, objetivo, considerando que o fazer individual deve se qualificar pelo conhecer da natureza e pelo pensamento absoluto, para que possa conhecer e transformar.

Observando sempre a forma estética do Poder que existe no indivíduo, podemos replicar o seu aparecimento como conceito na sociedade. Da mesma forma que a estrutura social ocidental deriva do pensamento cristão europeu, a forma de exercício do Poder na sociedade aparece como estrutura organizada e burocrática para o seu exercício legítimo. A forma é necessariamente jurídica e a burocracia é necessariamente racional, não podendo excluir de seu conteúdo a sua finalidade e a sua legitimidade de exercício. Kelsen observa que a forma organizada de exercício do Poder no Estado está colocada pela norma – o positivismo jurídico tenta responder à questão da legitimidade, porém sempre encontra dificuldade com este objetivo ao observar que a capacidade de fazer legítima do Estado é um caminhar, que surge da particularidade e segue para a coletividade. Assim, o conceito de Poder no Estado, segundo uma dialética hegeliana, não pode excluir os seus movimentos anteriores – deve ter em sua suprassunção o Poder individual, o seu aparecimento na sociedade e sua legitimidade no Estado como forma completa, onde nada se perde.

O Poder de fazer leis e executar as funções de governo são atribuições originárias de uma legitimidade, decorrente da representação e da mediação das capacidades individuais, que são apaziguadas pela capacidade de prover a liberdade do Estado.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> A compressão do Poder transcendental está limitada a concepção lógica do homem em conhecer e conceber a forma como o Poder se realiza na natureza e na sociedade. Deus tem a onipotência, ou seja, o Poder absoluto apenas sobre as coisas possíveis. Podemos observar a fundamentação na suma teológica de São Tomaz de Aquino, nas questões 25, Artigo 3: A onipotência de Deus e 3, Artigo 7: Se Deus é a causa de tudo. BOEHNER, Philotheus. GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã – Desde as Origens até Nicolau de Cusa. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982, Pág. 456 e 457;

<sup>28</sup> BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Pág. 85;

Assim, observando as duas formas de aparecimento do Poder, interno e externo, podemos colocar algumas questões definidoras para que possamos conhecer o Poder como filosofia e posteriormente como teoria. O Poder interno não pode ser força ou capacidade de imposição de um querer, pois ele depende de um agir livre e racional para criar o real e transformar o material imediato. Sem a capacidade de fazer, o homem não conhece a natureza e não realiza a sua finalidade, tornando todas as relações sociais, às quais está submetido, em relações de conflito entre as diferentes formas de força.

Já o Poder que aparece de forma externa não pode ser exercido pelo sujeito sem que esteja mediado na coletividade. O Poder externo, sem a sua delimitação, é apenas capacidade vazia, que também dependerá do nível de força para impor a vontade. No Estado de Direito, este Poder deixa de ser exercido pelo indivíduo e é colocado como mediação direta do político pela legitimidade. A legitimidade cria a legalidade como forma racional e mediada da lei. A capacidade do Estado de fazer a lei justa é vista no aparecimento dos direitos do homem como conteúdo da norma, legitimada pelo fazer externo, que agora está em equilíbrio para o objetivo de realizar o bem comum e a liberdade como finalidade do cidadão no Estado.

## II. Conceitos Fundamentais

- Definição: é a ação ou resultado de definir algo. É o ato de estabelecer os limites, as características e os atributos de um conceito ou ideia. Em geral, uma definição busca explicar o significado de um termo ou conceito de forma clara e precisa, para que possa ser compreendido por outras pessoas;
- Entropia: é um conceito da física que se refere à medida da desordem ou do caos em um sistema. Em outras palavras, é uma medida da quantidade de energia que não pode ser utilizada para realizar trabalho. A entropia é uma propriedade que se relaciona com a irreversibilidade dos processos termodinâmicos. Em geral, quando um sistema sofre uma transformação, a sua entropia aumenta, o que significa que a desordem ou a aleatoriedade no sistema também aumenta;
- Eudaimonia: termo grego que pode ser traduzido como "felicidade duradoura" ou "bem-estar completo". Na filosofia, especialmente na ética aristotélica, a eudaimonia é vista como a finalidade última da vida humana, ou seja, o objetivo máximo que todos deveriam buscar alcançar;
- Reforma Meiji: é o período de modernização e ocidentalização do Japão que ocorreu entre 1868 e 1912, durante o reinado do Imperador Meiji. O objetivo da reforma era tornar o Japão uma nação moderna semelhante ao observado no Ocidente. Para isso, foram adotadas várias medidas, incluindo a abolição do sistema feudal, a criação de um exército nacional e a introdução de uma constituição baseada nos sistemas ocidentais;
- Suprassunção: é um termo utilizado por Hegel em sua filosofia para se referir ao movimento dialético que supera, conserva e eleva os aspectos negativos de uma contradição. Na suprassunção, não se trata simplesmente de eliminar ou negar uma contradição, mas sim de reconhecê-la, compreendê-la em sua totalidade, e transformá-la em um nível novo e superior de movimento;
- Violência Branca: o conceito de "violência branca" é usado para se referir à formas de exercício do poder que não recorrem à violência física direta, mas que ainda assim produzem opressão e dominação. Essa forma de violência se manifesta na imposição de normas, valores e crenças que servem aos interesses de determinados grupos e classes, perpetuando desigualdades e injustiças sociais.
- Xogunato: foi uma forma de governo feudal do Japão que durou do século XII ao século XIX. Durante esse período, o poder político era centralizado nas mãos do xogum, que era o líder militar supremo do país. O xogum governava em nome do imperador, mas na prática, detinha o poder real;

# DA TEORIA DO PODER

“Da primavera, o amanhecer. É quando palmo a palmo vão se definindo as esmaecidas linhas das montanhas e no céu arroxeadado tremulam delicadas nuvens.” Sei Shônagon

## 1 O prisma do Estado e o Poder

Estado e Direito tem sido a realidade da natureza humana nas teorias clássicas e nas ciências do Estado. São eles elementos necessários e interdependentes, de forma que a própria existência de um vai significar a existência recíproca e necessária do outro; não existe primeiro nem último, apenas um surgimento comum de parte de uma organização social. O Direito é mais do que o império das leis, é aparecimento dos costumes e da cultura na realidade humana<sup>29</sup>. A realidade humana é refletida nas leis, suas necessidades e seus costumes são pilares que fundamentam os ordenamentos jurídicos. Entretanto, tais pilares sustentam também o Estado, pois a própria organização humana é uma formulação das necessidades frente a uma realidade física e histórica.

O Direito é não apenas elemento junto ao Estado, como também é o aparecimento de um consenso, na forma de necessidades e dos entendimentos, que surgem como a união das vontades e dos entendimentos daquilo que consideramos partes inerentes ao ser humano. O Direito surge inicialmente como costume ou como religião, como obra decorrente da vontade humana, de forma a organizar a natureza ao redor e a relação com o próximo, por meio de regras e convenções que são não apenas formas de aplicação de acordos, mas reflexo dos costumes que foram desenvolvidos na família e nas pequenas aglomerações de pessoas. Este Direito não é dotado de coação que não seja moral (pois inicialmente se encontra em um grupo comum), avança para um sistema organizado de forças quando encontra um outro, um diferente, onde os costumes mais íntimos não podem ser replicados pois cada um contém seu universal próprio. O Direito então surge buscando nesta relação fontes primárias, um conjunto de possibilidades e sanções que possibilitem que as relações humanas aconteçam de forma organizada e que estes universais interajam dentro de um ambiente de controle comum, neste sentido:

“Essa posição do homem primitivo dá uma coloração mágica às primeiras regras jurídico-sociais, que se ocultam na noite dos tempos. Não pensam que o direito surgiu com os romanos ou que tenha a história curta do código do rei Hamurabi, que é de dois mil anos antes de cristo.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. Elementos de Teoria Geral do Direito. 3ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 1986, Pág. 41;

<sup>30</sup> REALE, Miguel. Lições preliminares de direito. 24º Ed. São Paulo: Saraiva, 1998, pág. 144;

O Direito é inerente ao ser humano, natural à relação das pessoas, uma vez que, existindo organização social, existirá ali regras decorrentes da característica das pessoas de buscarem padrões e formas dentro de tudo que as cercam, criando assim métodos de relação humana que são assimilados pela comunidade, mesmo sem que sejam dados como regras escritas. Temos, por exemplo, a história do Direito no Japão, que por centenas de anos não teve uma língua escrita minimamente comum (do Século I), mas que mesmo assim não se escusou de criar um sistema de Direito claro e presente, com o aparecimento nos costumes e pela religião, uma vez que existindo o Estado, existe o Direito.

Talvez a melhor definição de Direito que podemos utilizar, quando consideramos uma relação dialética entre o Estado e o próprio Direito, é aquela que considere a dimensão humana frente não apenas ao imaterial, mas às necessidades e à realidade que a cerca. No direito primitivo, bastava a percepção humana para que as normas surgissem, como um reflexo de um conteúdo religioso ou mesmo histórico. Com o estabelecimento de um sistema de carecimentos, o Direito passa a ser também um reflexo de seu momento presente, de sua realidade geopolítica e individual, mas ainda sem todo o conteúdo normativo com que estamos acostumados; uma vez que a descoberta dos direitos fundamentais não é o suficiente para que eles estejam presentes no sistema do direito positivado, é preciso um longo tempo de movimento de suprassunção para que eles se tornem parte do pensamento comum e da cultura, e logo se reflitam na sociedade. Deste modo, trago as palavras de Miguel Reale:

“O Direito costumeiro, ao contrário [citando aqui a lei], não tem origem certa, nem se localiza ou é suscetível de localizar-se de maneira predeterminada. Geralmente não sabemos onde e como surge determinado uso ou hábito social, que, aos poucos, se converte em hábito jurídico, em uso jurídico.

O direito Costumeiro nasce por toda a parte, de maneira anônima, ao passo que a lei, desde a sua origem, se reveste de segurança e de certeza”<sup>31</sup>

Claro que, como todo elemento decorrente da astúcia humana, o Direito não está parado no tempo e no espaço, mas também está sujeito à evolução de sua concepção (como dito acima na citação em relação a lei, que surge de forma organizada e planejada), uma vez que o direito antigo é superado pela normatização dos direitos de forma que eles sejam positivados, fora do

---

<sup>31</sup> Com comentário nosso. REALE, Miguel. Lições preliminares de direito. 24<sup>o</sup> Ed. São Paulo: Saraiva, 1998, pág. 155 e 156;

ambiente apenas das ideias e das palavras, em um sistema real, originário, que reflete a direção de uma vontade.

O direito é, assim, parte de um corpo estruturante do Estado, não como uma consequência, mas como aparecimento da organização social: surge o Estado, surge o Direito ou vice-versa, pois o homem, que transforma a natureza a sua volta, também transforma os ensejos naturais em vontade objetiva, em relação comum, regras naturais que estão dentro do sistema de relacionamento<sup>32</sup>.

Observadas essas noções iniciais do conceito de Direito na sociedade, sem qualquer intensão de esgotar ou mesmo estabelecer um conceito, temos um ponto de referência, com base na teoria que temos consolidada. Da mesma forma, quando falamos de Estado, também buscamos estabelecer pontos em comum de um plano de fundo teórico, sem o objetivo de esgotar o tema ou mesmo de produzir doutrina, apenas de elaborar um plano de fundo para o conceito geral do *Estado* em seus elementos constituintes. Por estes elementos iniciais, buscamos também estabelecer alguns pontos em comum dentro do universo doutrinário do conceito de Estado.

O próprio Estado assume na maioria das versões doutrinárias um conceito finalístico, considerando apenas a união de todos os elementos que são apresentados, colocando a estrutura nuclear das relações que constituem a comunidade como mero elemento subjetivo. Poderíamos então falar que tal estrutura estaria inserida em uma teoria das formas de governo, visto que o plano de fundo do Estado é sua forma administrativa frente às relações plurais<sup>33</sup>.

A elaboração de uma ciência do *Estado* pura é possível, visto que consideramos o Estado como elemento único, sem que suas partes sejam observadas exclusivamente em uma relação física ou em parte de seu conteúdo. O Estado aparece como elemento final e plano de fundo das transformações humanas, entretanto ele também é estrutura que sustenta todos os elementos que fazem parte desta transformação, seja política, social ou científica, possibilitando que tais transformações sejam aplicadas no real e dando sentido à dimensão humana (ao espírito objetivo).

---

<sup>32</sup> (1097b) ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição “Os Pensadores” – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 255;

<sup>33</sup> FRANKEBERG, Günter. *Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de Direito e o estado de exceção*. São Paulo: Editora Unesp, 2018, Pág. 45 e 46;

O Estado, como estrutura básica da realização humana, é um elemento inserido na história e, por este motivo, seu aparecer está relacionado a um conceito evolutivo de caminhar e desenvolver. Como observamos acima, em Aristóteles, o Estado surge como uma consequência natural das famílias que possuem necessidades, e tal organização se dá para uma ordem sociológica que é organizada em torno das necessidades, das vontades e das suas características. Aqui, então citamos Soares:

“O Estado, como organização jurídico-política por excelência das sociedades civilizadas, deve ser considerado categoria essencialmente histórica, que sucede outras formas de organização política. Como ordenamento democrático, funda-se no reconhecimento da dignidade da pessoa, inviolabilidade dos direitos e no livre desenvolvimento da personalidade”<sup>34</sup>

Devemos, antes de analisar essa concepção de Estado, observar que tal definição se desenvolve quando descoberta a democracia, pois a relação de liberdade e força se transforma em um elemento ético da sociedade. Entretanto, antes ainda da democracia e da acepção dos direitos que fundam o Estado, ele possui vontades em comum, parte da necessidade que une as pessoas na transformação da natureza, de acordo com a astúcia humana. A história das realizações humanas é decorrente dessas transformações, do aparecimento de uma realização comum, da transformação do indivíduo em um ser de acordo com a sua natureza social, introduzindo assim um sistema de trocas, seja pelo trabalho, seja pela capacidade, dentro da sociedade<sup>35</sup>.

O Estado serve, assim, como mais do que um plano de fundo para a realização humana: ele é o vetor das capacidades, que aparecem pela normatização de todas as relações e pela organização de todas as necessidades. Acima de um contrato social, o Estado é realização de uma vida ativa em suprassunção. A transformação da natureza, dentro de uma evolução de complexidade dos carecimentos, importa em um nível maior de organização (mesmo que burocrática) das relações e dos direitos. O Estado é uma decorrência natural desta organização, que chama para si todos os polos de relação e assume a política como veículo desta ordem, é a

---

<sup>34</sup> SOARES, Mário Lúcio Quintão. Teoria do Estado: Introdução. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, Pág. 79;

<sup>35</sup> DALLARI, Dalmo de Abreu. Elementos de Teoria Geral do Estado. 27 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, Pág. 23 e 24;

transformação, no sentido hegeliano, de um indivíduo de necessidade em um indivíduo dentro da coletividade<sup>36</sup>.

É neste momento de realização e pluralidade que é possível observar a realização do Direito e, como veremos à frente, do Poder, que passa de apenas uma percepção, ou mesmo da intuição, para um plano das realizações, tornando assim todos esses elementos claros para construção metafísica e filosófica de teorias e de relações do Estado, Direito e sociedade.

Por que está relação é um prisma? Da mesma forma que a luz ao encontrar um prisma tem suas cores expostas, a nossa realidade pode ser colocada em um prisma, onde iremos ver as colorações variadas dos elementos que compõem as nossas relações sociais, individuais e do Estado. A luz em um prisma é um todo dividido em partes, tudo faz parte da luz, tudo tem as mesmas características básicas, não se diferenciando das outras cores, entretanto o filtro mostra diferenças que fazem com que a unidade se torne uma pluralidade, com o mesmo conteúdo. O Estado, que está sujeito ao prisma de sua interpretação, se mostra composto de várias cores, ou melhor, vários elementos que contêm o mesmo conteúdo: a astúcia humana, porém cada uma das partes cumpre e reage de forma diferenciada em sua realidade e, quando juntas, formam uma única luz, um universal singular, que é o aparecimento do Estado em todo o seu conteúdo e sua dialética.

Ao decompor o Estado em seus elementos secundários, cada elemento apresenta seu próprio conteúdo, relacionado a uma finalidade clara. Assim, como irei demonstrar ao longo deste trabalho, temos uma realidade que pode ser vista por três cores, que em conjunto formam o Estado como plano de fundo das relações humanas. Como visto acima, temos o Direito como uma singularidade que compõe o conjunto de regras que são colocadas como forma de relação, estabelecendo o limite entre as pessoas em uma sociedade. Em segundo lugar, vimos o Estado, não em sua totalidade ética, mas sim como plano de realização e organização humana, a estrutura que sustenta a unicidade. Talvez por faltar uma palavra que traduza a ideia de Estado como elementos estruturantes seja comum confundi-lo com o *Estado* que é a união de todos os elementos, porém nos fica claro que o Estado, inicialmente sem conteúdo, é apenas um grupo social vazio de seu ético. Por final temos o Poder que, como veremos, é o elemento que liga o indivíduo à coletividade e possibilita a representação da vontade coletiva no Estado.

---

<sup>36</sup> Aqui observamos os comentários de Hegel ao § 258. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 230 e 231;

Quando vemos cada parte desta relação dialética individualmente, percebemos que as suas características as tornam atinentes à transformação humana, mas, como partes de uma máquina maior, os elementos do *Estado* apenas encontram a sua funcionalidade quando colocados em conjunto as demais partes, formando um todo, um universal, ou como dito por Hegel: uma substância ética consciente de si<sup>37</sup>.

Aqui, em um primeiro momento, colocado o Direito e o Estado como partes desveladas dos olhos humanos, como parte do cotidiano, encontramos a lacuna que é apresentada pela ligação entre a representação (no sentido da vontade) e o elemento ético do Estado. Assim, antes mesmo de entendermos o conceito de Poder e seus efeitos dentro da realidade do Estado, temos que compreender como esta forma e parte inerente ao Estado se desenvolveu ao lado dele, suas características e o seu redescobrimento, junto com os elementos democráticos no Estado moderno. O Poder não é um simples aparecimento, é parte da transformação que acontece quando o movimento dialético do indivíduo se completa, em um caminhar subjetivo do espírito, saindo de um núcleo individual e extremamente personalista para uma concepção coletiva, por meio do reconhecimento do outro, do aparecimento das diferenças e da necessidade de conciliar estas diferenças sem que a essência do indivíduo seja suprimida por uma força maior que não reconheça as particularidades, que gere a transformação do Estado em força pura, vazia de conteúdo e sem sentido, onde o humano, que alomorfia a natureza e o seus arredores para as suas necessidades, passa a existir apenas em decorrência da própria realidade e da natureza, expurgando toda a astúcia do espírito objetivo. O reconhecimento da existência do Poder é a ferramenta que temos para adicionar conteúdo ao Estado e ao indivíduo, formulando assim o ético.

---

<sup>37</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Madrid: La Revista de Occidente 1974, Pág. 72;

## 1.1 A Fundação

A chave de leitura que devemos adotar inicialmente é a natureza. O início do ser humano, quando o mesmo, de forma primitiva, era guiado apenas pelas suas necessidades, um ser de ação e reação, de querer e de buscar dentro da natureza e de sua realidade. O feito de transformar as coisas para que se adequem às suas necessidades é um luxo que demorou muito tempo para ser atingido, antes de haver a possibilidade de esperar que o trigo cresça, ou que a árvore dê fruto, o humano ainda tinha a necessidade de se organizar frente às diferenças.

A história de como o Poder assumiu tal centralidade na discussão sobre o Estado é uma discussão do aparecimento religioso, a organização humana e um espírito subjetivo que media a existência do outro. A realidade histórica do Poder, ao assumir parte do Estado, é uma realidade de várias dimensões e várias teorias, muitas delas conflitantes, porém não podemos excluir nenhuma delas, visto que a pluralidade das pessoas, da natureza e da história tornam todo exercício de força individualizado para cada nação, sociedade, cidade, ou mesmo a menor das comunidades que obtém alguma identificação própria. O aparecimento da força é um elemento que não tem data, mas está diretamente relacionado, no início, à capacidade de se organizar e utilizar, seja pela percepção, da força física com o objetivo de sobrepujar o outro (sem assim, existir reconhecimento do semelhante). Mas a força física é logo, no decorrer da história, substituída pela capacidade de gerenciar as necessidades, seja pela exclusividade de recursos, seja pelo início de uma economia primitiva.

A questão central da força em momentos primitivos da história é o fato de o poder físico ainda ser o centro de todas as necessidades, porém tal poder, antes difuso, passou, através do domínio das necessidades, a ser organizado pelos detentores de tais insumos; a força então passou a poder ser comprada, o indivíduo não teria como sobrepujar aquele que tinha outros ao seu lado. A história, assim, deixa de ser um debate sobre os heróis e sobrepujados para uma história da organização humana e do suprimento das necessidades por aqueles que centralizam a capacidade de produzir e movimentar os carecimentos.

Claro que a história não morre em favor de um sistema financeiro, mas ela é dobrada por este gerenciamento primitivo de carecimentos até que surgem as sociedades e Estados capazes de sobrepujar os indivíduos por meio da organização das vontades. A força passa a ser,

neste Estado primitivo, voltada para garantir o meio natural e a sobrevivência; neste contexto surge o plano de fundo para as primeiras teorias do Poder frente à nova organização social.

Antes de olhar o Poder como parte de do Estado, ele vai assumir, em outras teorias, várias formas, concentrando seu aparecimento sempre no elemento político. Na teoria de Hobbes, a força e o Poder assumem características semelhantes, onde a concentração de interesses e vontades legitimam o Estado Soberano como único legitimado para exercício da vontade comum. Podemos dizer que, neste sentido, o Estado de Hobbes não é necessariamente o monstro que acumula em si mesmo todas as vontades, mas sim a conjunção de interesses de uma sociedade para exercício de vontades coletivas, que produzem força suficiente para modificar a natureza individual das pessoas<sup>38</sup>.

Ainda assim, mesmo que existisse um alinhamento de vontades dentro de uma sociedade, para Hobbes, não seria possível que existisse uma soberania para o agrupamento social, uma vez que a força adviria da organização, da ordem. Os indivíduos, mesmo com vontades semelhantes, necessitam de alguma organização, do alinhamento de suas vontades, para que seja possível que, em momento de necessidade, a força não seja suprimida por um outro agrupamento mais bem organizado. O Poder é, assim, a força da instituição que, adquirindo todas estas vontades, apresenta-se como vetor de todas as pessoas, organizando as vontades, empoderadas pela união da sociedade, e adquirindo a força da comunidade, Poder de satisfazer as necessidades e de guiar a sociedade<sup>39</sup>.

Para Hobbes, o Estado (Homem Artificial) não se concentra apenas nesta forma de transposição de interesses e alinhamento de vontades, mas também numa legitimação divina, por definição inicial, do aparecimento da vontade – a voz humana deve, nesta teoria, refletir a vontade divina – e o Estado, dotado da lei feita pela sociedade e do alinhamento de necessidades, é dotado de um Poder divino. Entretanto, para Hobbes, não vemos o aparecimento do Estado como uma representação de Deus no caminhar histórico, como vemos em Hegel, mas sim como criação humana que concentra e limita o indivíduo ao próprio social. Voltamos,

---

<sup>38</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014, Pág. 139;

<sup>39</sup> “Da mesma forma como os homens, almejando conseguir a paz, e por meio dela sua própria conservação, criaram um homem artificial chamado Estado, criaram também cárceres artificiais, chamados leis civis, que mediante pactos mútuos, os mantem preses, por uma das extremidades, ao homem ou a assembleia a quem confiaram o poder soberano e, por outra, os seus próprios ouvidos”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014, Pág. 172;

assim, a uma clara necessidade de organização social, onde o Estado assume a organização, utilizando ainda de força se para impor aos demais, para que o todo possa sobreviver frente a um inimigo que também possua organização:

“Em virtude da autorização que cada indivíduo dá ao Estado a usar todo o poder e força, esse Estado, pelo temor que inspira, é capaz de conformar todas as vontades, a fim de garantir a paz em seu país, e promover a ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”<sup>40</sup>

Para a Teoria do Poder de Hobbes surge, assim, a figura do concentrador de forças e capacidades que será definido como soberano. Tal entidade é um reflexo de um acordo social entre os membros da sociedade e quem tem poder para organizar as pessoas, sugerindo uma característica antropológica humana de se sujeitar ao ambiente organizado<sup>41</sup>. Claro que não devemos excluir do exercício do Poder a dimensão ética humana, ou mesmo a sua natureza frente à possibilidade de se submeter a quem detém a capacidade de liderar a modificação da realidade, entretanto, considerando apenas o lado psicológico estaríamos sugerindo que a organização humana deveria ter valores universais, uma característica humana universal. Não existe tal característica; o Poder externo adquire em cada sociedade uma variedade de valores, estando longe de uma universalidade, ainda mais, como veremos a seguir, quando colocamos a religião e a percepção da transformação da natureza como contexto fundamental para que o Poder se organize.

Em Aristóteles, vemos uma construção dessa sensação de hierarquia por meio da estrutura familiar, que muitas vezes é replicada nas pequenas cidades<sup>42</sup>. As famílias, àquela época, não seguiam uma estrutura cristã típica do Ocidente, eram muitas vezes compostas de

---

<sup>40</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014, Pág. 142;

<sup>41</sup> *Ibidem*, Pág. 143 – 144;

<sup>42</sup> (1098a) ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição “Os Pensadores” – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 256;

mais de um grupo, principalmente tendo alguns escravos que trabalhavam na propriedade da família ou no negócio.

O Poder é inerente à sociedade humana, o surgimento de uma organização social que objetive organizar a vida humana e suas necessidades em um mesmo local torna necessário que exista força organizada, seja através da hierarquia familiar, seja por uma capacidade de fazer e deter os meios para suprir as necessidades. Assim, em uma análise superficial, o Poder aparece como forma de obrigação, mas não podemos dizer que essa força coatora seja a única forma de organizar os grupos sociais. Por isso, Aristóteles decide conceber o Poder de forma distinta, fazendo clara distinção entre a política, a retórica e o poder econômico. O poder político é exercido pelos governantes e detentores de cargos públicos, o poder econômico é exercido pelos proprietários de riquezas, e o poder retórico é exercido pelos oradores que persuadem a multidão. É claro que podemos observar outros tipos de poder, mas estes se confundem com a força; um poder que depende apenas da força pura e vazia de conteúdo não tem a capacidade de exercer a sua finalidade a não ser pelo medo e pela espada. Neste sentido, Aristóteles também argumenta que o poder deve ser exercido de forma virtuosa, ou seja, em busca do bem comum<sup>43</sup> da sociedade, e não em benefício próprio. A verdadeira autoridade deve ser baseada em mérito e habilidade, e não simplesmente na força ou no controle sobre os outros. O poder (elemento central da vontade coletiva) é essencial na política, dado que o objetivo da ciência política é estudar a natureza do poder e como ele pode ser usado para o benefício da sociedade, voltando novamente ao conceito aristotélico de bem comum e da finalidade.

Na *Ética a Nicômaco*, podemos observar que a finalidade do sujeito (ter uma vida boa)<sup>44</sup> vai depender necessariamente da sociedade poder organizar a vida de todos e garantir que suas necessidades sejam atendidas. Ao realizar a vida boa na sociedade, necessariamente a vida dos sujeitos alcançará o mesmo patamar, ou seja, a felicidade não individual, mas na comunidade<sup>45</sup>. Por este motivo, observa Aristóteles:

“Por aí se vê, na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária – eis o que chamamos cidadão de cidade assim constituída. E chamamos cidade à

---

<sup>43</sup> Mais à frente, no segundo capítulo desta primeira parte iremos analisar a relação do ‘bem comum’ com o exercício do poder e sua consequência frente as teorias modernas e antigas que irão delimitar a sua finalidade entre o indivíduo e a coletividade.

<sup>44</sup> (1160a) ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição “Os Pensadores” – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 388 - 389;

<sup>45</sup> Idem;

multidão de cidadãos capaz de bastar a si mesma, e de obter, em geral, tudo que é necessário à sua existência.”<sup>46</sup>

O poder é exercido com a finalidade de realizar, para o cidadão, uma justiça voltada para a ideia de atender às suas necessidades frente ao conceito de comunidade. Mais à frente, Aristóteles complementa:

“Ora, do momento que ele tenha um poder na mão, passa a ser cidadão, como dissemos.”<sup>47</sup>

O Poder é o que caracteriza o cidadão da Polis, é sua capacidade de integrar-se, de forma política, à sociedade. Os demais tipos de poder, para Aristóteles, acabarão sendo uma forma, por outros meios, de alcançar o mesmo objetivo: de ter a vontade atendida.

Há uma conexão importante entre o poder político e o poder econômico, embora Aristóteles os veja como distintos. A ação política é o poder de decidir e governar, diferente do poder econômico, que é o poder de produzir e trocar bens materiais, entretanto, o poder econômico pode ser usado para obter e manter o poder político. Em uma sociedade ideal, a economia deve estar subordinada à política, pois a finalidade última da política é o bem comum, enquanto a economia visa o lucro individual. Os demais poderes sujeitos a política devem ser limitados em favor da comunidade, os ricos não podem se bastar em apenas ser ricos, enquanto não ajudam os pobres a deixar de ser pobres.<sup>48</sup>

A capacidade política, inerente ao homem, deve ser voltada ao bem da sociedade, à *equidade* (*epiēikeia*) e à realização das necessidades do cidadão. Os demais meios e formas de poder que existem servem apenas dentro do contexto de liberdade já estabelecida para contemplação da riqueza (pelo poder econômico) ou da filosofia (pelo poder da retórica). Assim, o Poder tem o objetivo de realizar o justo, uma forma do correto que deve ser a finalidade do Estado.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> ARISTÓTELES. A Política. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017, Pág. 93;

<sup>47</sup> Ibidem, Pág. 94;

<sup>48</sup> Idem;

<sup>49</sup> BITTAR, Eduardo C. B. A justiça em Aristóteles. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, Pág. 164;

A realização do homem na política (política como capacidade externa que aparece) torna o seu agir como meio do bem comum, com finalidade um fazer coletivo de todos para todos, uma forma de equilíbrio para a *equidade* da sociedade (elemento maior que a justiça):

“A ética eudemônica de Aristóteles encontra assim seu coroamento e sua perfeição na política. Se todas as ciências têm como finalidade a busca do bem, o bem supremo se dá na arte política que procura a realização do bem político, que é a justiça, na medida em que procura o benefício da comunidade, realizando o justo, na medida em que reconhece que ‘aos iguais deve corresponder sempre algo igual’. Com isso realiza o homem sua felicidade, concebida, no nível da comunidade, como *αὐτάρκεια*.”<sup>50</sup>

A política é a realização do Poder, desta forma Aristóteles vê a política fora do sujeito, de maneira que, ao se tornar cidadão, ele adquire a sua capacidade para fazer, dentro da política, o bem comum e mais profundamente a justiça. A Teoria do Poder, em Aristóteles, se confunde com a teoria da justiça, não por coincidência, mas pelas características da justiça e do Poder em Aristóteles: uma realiza a outra, de forma interligada e dependente, como podemos observar.

Aqui, devemos abrir um longo parêntese para abordar outro pensador que terá grande influência, não apenas nesta teoria, mas na história do Poder, como iremos observar ao longo da discussão do aparecimento do Poder no Oriente e na Ásia: Confúcio.

Observando fora da história ocidental, o confucionismo teve um impacto social muito maior que qualquer outro pensador ocidental; os grandes impérios da Ásia obtiveram em sua filosofia moral os fundamentos para estabelecimento do governo, da sociedade e do exercício do poder. Antes de prosseguir, devemos observar que o confucionismo não é uma religião, mas sim uma filosofia moral, semelhante a uma ideologia e forma de agir do sujeito. Muitas vezes observamos uma confusão ao determinar o confucionismo como elemento religioso, pois ele determina, em muitos dos seus preceitos, a forma de agir moral, semelhante ao que vemos nas religiões do Ocidente, entretanto, como muitas religiões orientais, ele tem um papel mais

---

<sup>50</sup> *αὐτάρκεια* pode ser traduzido como “A ideia de autossuficiência”. SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 45

relevante no agir correto e no fazer (como rituais e tradições) do que como objeto de crença transcendental de caráter puramente da convicção<sup>51</sup>.

O centro do pensamento de Confúcio se encontra no que iremos definir como agir moral, que é um conjunto de ações que buscam, de forma universal (ou seja, para todos), um agir virtuoso e justo. Tal agir coletivo formaria um tecido social sólido e organizado, que compeliaria a todos o agir conforme os preceitos de justo e virtuoso. Neste sentido, “um agir justo” deve ser colocado não através da percepção do indivíduo, nem por valores éticos culturais que surgem da sociedade, mas sim por uma forma de agir transcendental que se encontra já dentro do Estado, colocada e realizada, cabendo ao sujeito que busca participar do Estado agir conforme tais valores universais, não por coerção, mas por respeito e pela busca pela igualdade<sup>52</sup>.

A fundamentação do modo de agir se torna tema central da Filosofia de Estado que observamos no confucionismo. O agir deve ser estruturado dentro de uma hierarquia estabelecida, assim o Poder que temos na sociedade está proporcionalmente colocado na estrutura social, que vai determinar uma posição do “respeito devido” à cada parte das relações. O Poder avança, de forma contínua, em duas situações diferentes: primeiramente, através do tempo, onde o sujeito, ao adquirir mais idade, passa a ter maior poder, vindo do respeito devido aos mais velhos e aos ancestrais. Seguidamente, o Poder também avança, quando dentro de uma estrutura estatal, quanto maior for o cargo e maior for a importância do sujeito, formando assim um respeito necessário às lideranças, chefes, imperadores e reis<sup>53</sup>.

Existe um dever da obediência civil para com aqueles que tem maior poder, seja os mais velhos, seja a autoridade. Tal determinação não parte de uma formação familiar, mas da doutrina de Estado, que contém em si e na sua estrutura uma eticidade única, porém universal:

“Dentro de um esforço preliminar de sintetizar em uma frase o confucionismo, diríamos que ele é uma doutrina da obediência, da conformação e da não imposição de qualquer vontade pessoal nos processos naturalmente

---

<sup>51</sup> NAKAGAWA, Hisayasu. Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca. São Paulo: Martins, 2008, Pág. 35;

<sup>52</sup> CAMPOS NETO. Antônio Augusto Machade de. O Confucionismo, Budismo, Taoismo e Cristianismo, O Direito Chines. Revista da Faculdade de direito, Universidade de São Paulo. Vol. 110, 2016. Disponível em: [revistas.usp.br/rfdusp/article/view/115486](http://revistas.usp.br/rfdusp/article/view/115486), Pág. 70;

<sup>53</sup> Ibidem, Pág. 72;

harmônicos e espontâneos do mundo, tanto dos processos naturais quanto dos políticos. Trata-se de uma doutrina do não agir, do não intervir.”<sup>54</sup>

Assim, o Conceito de Poder em Confúcio se volta para uma autoridade moral, baseada em valores universais colocados pelo Estado e seguidos por todos, seja na família, seja na individualidade. O poder deve, neste conceito, ser exercido por pessoas virtuosas e justas, da mesma forma que se exige que todos os cidadãos sejam virtuosos e justos para a coletividade. O agir coletivo seria o necessário para existir um exemplo comum da eticidade, que será seguida por todos como um dever para com a comunidade. Se observa na filosofia confucionista que uma boa conduta moral e o seguir das regras sociais são necessários para manter a harmonia na sociedade, como também para alcançar o bem comum. A hierarquia surge como elemento de grande importância na ordem social, para o bom funcionamento da sociedade, desde a hierarquia familiar, em que o pai é considerado o líder da família, até a hierarquia social, onde o governante é visto como o líder da sociedade, cabendo a ele o devido respeito<sup>55</sup>.

Assim, o sujeito que segue as regras sociais passa a exercer a sua liberdade, baseada na eticidade coletiva demandada pelo Estado. O agir correto, o seguir o seu dever na comunidade e atender à hierarquia com responsabilidade, vai garantir que o indivíduo seja livre, pois ele terá o seu quinhão de direitos e capacidades de fazer em mediação com os demais indivíduos, que também tem seus direitos e capacidades garantidos. A obediência às regras morais é uma consequência natural para aqueles que buscam sua liberdade no confucionismo, pois ela não é um fim em si mesma, mas uma forma organizada pela coletividade para atingir os valores sociais e objetivos coletivos, colocados como necessários para a vida em sociedade. Ao cumprir com o seu dever, o sujeito espera que o outro também cumpra. Ao observar a coletividade cumprindo com o seu dever, o indivíduo fica compelido a fazer a sua parte. Neste sentido, o poder e a liberdade podem ser considerados a mesma coisa: um agir coletivo com uma finalidade coletiva<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> RAMOS, Marcelo Marciel. ROCHA, Rafael Machado. O confucionismo Político e os caminhos para um constitucionalismo Chinês. IN: Revista da Faculdade de direito da UFMG. N. 67, 2015, Pág. 426;

<sup>55</sup> SANJUAN, Thierry (dir). China contemporânea. Verbete Confucionismo por Anne Cheng. São Paulo: Edições 70, 2009, Pág. 126;

<sup>56</sup> Idem;

Outro ponto que devemos manter em mente ao analisar a Teoria do Poder é o pensamento de Maquiavel com relação à força, à legitimidade e ao exercício aceitável do poder pelo Estado (ou pelo príncipe). Para iniciar a nossa breve análise sobre Maquiavel, temos que observar primeiramente que sua teoria é fruto da observação da realidade que o cercava. Aqui, temos uma prática do Poder em observação à forma que ele adquire na realidade, frente às diferentes questões que são colocadas. Com esses conceitos iniciais, vemos que, para Maquiavel, o Poder é decorrência da forma de governo e aparece em um sentido vertical, vindo primeiramente do topo, na figura do soberano, e posteriormente retornando para a população.<sup>57</sup>

Não podemos dizer que o pensamento de Maquiavel se resume ao agir violento e ao temor para garantir a força e o Estado; esse pensamento já existia na antiga Europa, sendo de grande utilidade durante os tempos primórdios para garantia das soberanias. O agir lógico para ter o controle da população foi exposto apenas por Maquiavel ao tecer os seus conselhos para um governo resiliente. Devemos partir desses pressupostos para entender o objetivo desse pensamento, frente a uma realidade já estruturada de Estado e população, onde o foco principal será a garantia da soberania e do controle. Por esta análise, o pensamento de Maquiavel se aproxima mais da filosofia da soberania e da teoria da exceção do que de uma ciência das formas de governo. Desta forma, quando colocamos o governo apenas mantido pela força ou outros meios de coerção, nos resta apenas uma força vazia e sem objetivo; não é isto que encontramos no pensamento de Maquiavel, onde a vontade da população assume um caráter central, seja pelo medo, seja pela aceitação. Neste sentido, a legitimidade do soberano se encontra em um meio termo entre a força que ele exerce e a aceitação de seus súditos.<sup>58</sup>

Claro que essa aceitação não é decorrente apenas do livre convencimento; o soberano deve ter a capacidade de se utilizar da violência ou de benesses para incentivar que a aceitação ocorra, seja por meio da amabilidade, seja pelo medo. A forma de governo republicana defendida por Maquiavel, então, está diretamente ligada às particularidades de cada Estado e de cada época histórica. Não podemos dizer que em sua conclusão Maquiavel buscou um resultado universal: ele mesmo se preocupa em colocar todas as formas de soluções como opções válidas para garantia do poder e da força do príncipe.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *Pensamento Político de Maquiavel*. Trad. Rubens Torres. São Paulo: Hedra, 2010, Pág. 41;

<sup>58</sup> ESCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. 3ª ed. Rio de Janeiro: ouro sobre azul/FGV editora, 2014, Pág. 159 e 160;

<sup>59</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Dominique Makins. São Paulo: Hunter books, 2011, Pág. 188;

Observamos que as particularidades dos Estados irão ditar a relação e o grau de conflito da sociedade com o Estado, frente a elementos de instabilidade. Observamos o que é colocado por Escorel:

“[...] Maquiavel não erigiu nenhuma forma de governo em ideal político aplicável indistintamente a todos os povos. Francesco Ercole, que nos deu uma notável sistematização do fragmentado pensamento maquiavélico, observa que o republicanismo do autor d’*O Príncipe* foi muito relativo, pois a oportunidade da república está condicionada pela existência de altas virtudes morais e políticas na coletividade, as quais possam levar os indivíduos a sacrificar seus fins egoísticos e particulares às finalidades comuns do Estado.”<sup>60</sup>

O indivíduo de Maquiavel é necessariamente mau, egoísta e fadado a ser sozinho e, sem o uso da força organizada do Estado, ele estará sujeito à apenas suas necessidades. Existe nesta atitude um Poder individual, que se apresenta apenas como negatividade, forma de negar o contrato social entre as pessoas. Os indivíduos não são capazes de solucionarem os seus problemas e buscar um meio comum para atender suas necessidades; eles precisam de uma força de coerção organizada para que possam trabalhar em conjunto, seja uma força boa ou impositiva.

O Poder é um elemento inerente ao Estado em Maquiavel, uma capacidade de fazer o necessário dentro da sociedade visando sua soberania e o bem comum; os meios necessários para isto não importam em um primeiro momento, apenas depois, observando a realidade histórica de cada Estado, em que o líder (príncipe) deverá tomar as medidas necessárias para realizar os objetivos tidos como superiores como, observa Kranenburg:

“Entonces, en una Italia dividida por disensiones y afligida amargamente por el reinado del terror, apareció el famoso *Il Príncipe* de Maquiavelo. Este libro presenta al Estado ni más ni menos que como un organismo de poder, y al gobierno como la técnica de adquirir el poder y utilizarlo [...] El Príncipe,

---

<sup>60</sup> ESCOREL, Lauro. Introdução ao pensamento político de Maquiavel. 3ª ed. Rio de Janeiro: ouro sobre azul/FGV editora, 2014, Pág. 186;

gobernante del Estado, debe ser capaz de asumir tanto la naturaleza de la zorra como la de león.”<sup>61</sup>

O Poder que existe no sujeito, para Maquiavel, está naturalmente colocado na figura do Estado e do soberano. O sujeito que, em um contrato social, se encontra na sociedade, já renunciou a toda a sua capacidade de indivíduo (lembrando que tal capacidade, para Maquiavel, está totalmente voltada para fazer o mal), e essa, agora nas mãos do soberano, não está sujeita às noções de bem ou mal, mas apenas à sua finalidade de alcançar o bem comum da república. Mais à frente, continua Kranenburg:

“Maquiavelo introduce el final de sus observaciones un elemento que, en realidad, no estaría de acuerdo con su sistema: el prestigio, el honor y el bienestar del *pueblo* italiano, que estaba pasando por agudos sufrimientos debido a la división, la confusión y el desacuerdo. De esta manera, al organismo de poder se le añade un fin más, es decir, el honor y el bienestar de los italianos; esto hace del fin del Estado algo diferente del poder por el poder.”<sup>62</sup>

Mesmo defendendo o necessário para que um governo realize a sua finalidade, o Poder, que estava no início no povo e agora cabe totalmente ao governo, deve ter uma finalidade que seja diferente da do indivíduo, um conceito primordial de bem comum como finalidade do Estado. Tal pensamento não está relacionado a um Estado de Direito, mas sim a uma finalidade humana, o governo deve conter o sujeito, que renuncia à sua capacidade individual para que o soberano cuide dos deveres que se relacionam ao bem comum.

---

<sup>61</sup>Tradução do Autor: “Então, em uma Itália dilacerada pela dissensão e amargamente afligida pelo reinado do terror, apareceu o famoso Il Principe de Maquiavel. Este livro apresenta o Estado como nada mais e nada menos que um organismo de poder, e o governo como a técnica de adquirir poder e usá-lo [...] O Príncipe, governante do Estado, deve ser capaz de assumir tanto a natureza da raposa e do leão.” KRANENBURG, R. Teoria Política. Trad. Juan Bazant. Ciudad del México: Fundo de Cultura económica, 1941, Pág. 57;

<sup>62</sup> Tradução do Autor: “Maquiavel introduz ao final de suas falas um elemento que, na realidade, não estaria de acordo com seu sistema: o prestígio, a honra e o bem-estar do povo italiano, que passava por um sofrimento agudo devido à divisão, confusão e desacordo. Desta forma, acrescenta-se mais uma finalidade ao corpo do poder, ou seja, a honra e o bem-estar dos italianos; isso torna o fim do Estado algo diferente do poder pelo poder.” Ibidem, Pág. 59;

A teoria de Maquiavel é uma teoria que liga o Estado à história e aos seus sabores (a fortuna). A soberania está diretamente ligada ao Poder que o soberano tem ante os inevitáveis acontecimentos da história. O dever de agir do soberano está ligado ao fato de exercer o poder pela força positiva ou negativa, de maneira que não será afetado pela opinião popular direta (sempre sabendo o limite de seu exercício), garantindo estabilidade e continuidade, para que na república os valores já estabelecidos possam ser exercidos. Devemos considerar o poder pela política concreta, a moral política difere da moral comum. A habilidade política consiste em saber adaptar-se às circunstâncias, em vez de tentar impor uma vontade sobre a realidade, e moldar pelo poder coletivo os objetivos que vão ensejar na realização da finalidade do Estado<sup>63</sup>.

Outro ponto que devemos lembrar, quando analisamos as teorias do poder, é de tal maneira central que não podemos pensar a modernidade dos Estados orientais e ocidentais sem que a teoria Kantiana nos venha a cabeça. Neste sentido, observemos um dos pontos fundamentais do Poder em Kant: o Poder é capacidade individual para realizar a liberdade. Para Miranda, o poder e a liberdade são colocados como elementos anteriores, que deverão ser utilizados para serem organizados como parte de um projeto maior, como a igualdade e mesmo a ideia de paz perpétua<sup>64</sup>.

A liberdade e a igualdade, segundo Salgado, devem ser consideradas como objetivo final da realização da ideia de justo. Neste ponto, o Poder surge inicialmente como capacidade humana de realizar sua própria vontade no sentido de sua individualidade aparente, frente apenas à si. Em um olhar superficial, a liberdade poderia ser considerada como um objetivo egoístico e individualista, uma negação do Poder e da capacidade do outro; entretanto, devemos observar que Kant coloca a liberdade em conjunto com a igualdade, dentro de um sistema organizado da moral e da justiça, que não apenas prevê o outro, como também depende da liberdade do outro para se realizar frente às diferenças. Existe um agir moral que permite a realização da liberdade, e este se encontra definido no que seria mais próximo da definição de lei:

---

<sup>63</sup> BOBBIO, Norberto. A Teoria das formas de governo. Trad. Sergio Bath. 10ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, Pág. 91;

<sup>64</sup> MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. A paz em Kant: uma abordagem macrofilosofica do projeto de paz. Belo Horizonte: Conhecimento livraria e distribuidora, 2019, Pág. 53 e 54;

“Só o racional tem a faculdade de agir segundo a representação de uma lei, ao contrário dos demais seres da natureza que atuam segundo leis. Agir segundo a representação de uma lei é introduzir no mundo o elemento vontade e, com isso, a liberdade. Esse princípio prático (a representação de uma lei que informa a ação), quando é fim em si mesmo, é absoluto e, por isso, também objetivo, que em Kant tem o significado de universal. Princípios práticos objetivos são os princípios válidos para todos os seres racionais.”<sup>65</sup>

Por essa analogia, observamos que o Poder é necessariamente uma capacidade da razão, capacidade de entender o seu significado em sua finalidade, para possibilitar não apenas a escolha, mas também a sua forma e aparecimento. Colocar a liberdade como resultado do poder significa colocar também a igualdade como parte de sua totalidade. Não pode existir uma capacidade superior que esmague as demais individualidades, não pode uma liberdade ser tal que impeça às demais liberdades. Aqui, não estamos falando de elementos que se limitam (pois assim não seria liberdade) mas de valores que se medem pela sua substância lógica. Um valor individual não pode existir em um sistema onde o poder de fazer seja uma negação do outro<sup>66</sup>.

Esta liberdade é de tanta importância para Kant que o seu projeto filosófico gira, muitas vezes, em torno da condição da liberdade em relação às capacidades que estão colocadas. O ser livre não é apenas ação irrestrita, é também uma ação moral, relacionada ao conteúdo que preenche o conceito de homem e de sua racionalidade. Ter Poder de fazer livre torna o ser humano verdadeiramente voltado para o seu fim. A autodeterminação do indivíduo é não apenas uma afirmação do Poder, mas também o objetivo de toda a liberdade que está colocada. Entender a natureza permite notar que não estamos mais sujeitos à suas regras básicas de sobrevivência; é a existência de um observar que permite entender, de dentro para fora, a capacidade de agir do sujeito e sua racionalidade. Observemos a definição de tal liberdade colocada por Karine Salgado:

---

<sup>65</sup>Em Kant, a racionalidade é a capacidade humana de pensar de forma autônoma e independente, sem se deixar levar por influências externas, como a tradição, a autoridade ou a emoção. Tal racional possibilita levar o sujeito para a moralidade e para a liberdade, para que, no fim de tal acontecimento, realizar a dignidade humana. A racionalidade implica na capacidade de formular e seguir princípios universais e incondicionais, como os imperativos categóricos, que estabelecem o valor intrínseco da pessoa e de suas escolhas. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 195 e 196;

<sup>66</sup> Dentro do texto: “O fim de Todas as coisas”. [KpV A 501] KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016, Pág. 115;

“A liberdade, em Kant, é apresentada sob a forma de um conceito negativo, do qual é possível extrair um conceito positivo. A liberdade na *Crítica da razão pura*, é apresentada como uma espécie de causalidade diversa daquela causalidade da natureza. A liberdade é capaz de ser a causa primeira de uma determinada ação sem a interferência de algo externo. Aqui já se revela o conceito de liberdade negativo. Livre é aquele que não se determina por algo externo. Deste conceito negativo é possível extrair um outro positivo: se o indivíduo não é determinado por algo externo, pelo mundo dos fenômenos, ele necessariamente, se autodetermina. A independência da causalidade espontânea da ação em relação ao mundo fenomênico é a autodeterminação.”<sup>67</sup>

O reconhecer e o autodeterminar está além da mera liberdade de existência do sujeito, está na capacidade racional de entender a sua realidade e a sua diferença, não apenas com relação à natureza, mas também com relação ao outro. Ambos estão sujeitos às regras universais que são garantidoras da liberdade. Neste quesito, a igualdade surge como forma de tornar transcendental algo que inicialmente é particular. Kant na sua obra “Doutrina do Direito” já coloca o princípio universal do Direito como mediação para o entendimento da liberdade junto com a igualdade:

“É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais”<sup>68</sup>

A liberdade, o poder individual, não pode ser considerada fora do contexto da existência de outras individualidades. Aqui, a liberdade é necessariamente mediada pela igualdade. O agir moral deve não ser limitado e, dessa forma, deve também não limitar o agir externo de outras individualidades. Se todos seguissem o princípio universal do Direito de Kant, em seu sistema, possibilitaria que todas essas particularidades encontrassem o equilíbrio entre a liberdade e a igualdade como valores universais e dependentes<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> SALGADO, Karine. A paz perpetua de Kant – Atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos. Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, Pág. 52;

<sup>68</sup> KANT, Immanuel. Doutrina do Direito. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993, Pág. 46;

<sup>69</sup> Idem;

Um sistema de dação de poder para o controle moral da sociedade seria, em sua forma primordial, uma afronta à capacidade plena do sujeito que realiza a sua liberdade sempre dentro de uma integralidade indivisível. Neste sentido, a lei moral universal, entendida não apenas internamente, mas também externamente, é colocada como norma do Direito, não no sentido impeditivo da autoridade em sua relação vertical, mas como forma de universalização dos conceitos de igualdade. Voltemos a Salgado:

“O objetivo de toda a legislação, ou seja, a justiça como ideia a ser realizada pelo legislador (ou pelo Estado, portanto como conteúdo da lei) é a sua própria matriz, a liberdade como princípio de autonomia e a igualdade fundamentada em Kant, na universalidade da razão, que existe precisamente para a construção do mundo moral”<sup>70</sup>

A capacidade de todas as pessoas vem do mesmo ponto de ruptura com as leis da natureza e do agir apenas pela sobrevivência, para a fundação de uma liberdade do agir e do fazer. Entretanto, tal agir é direito de todos, o justo é a liberdade que cabe a todas as pessoas como parte da essência fundadora da razão humana. Se a igualdade é parte necessária da liberdade, cabe que ela seja realizada na sociedade sem que exista uma ruptura dos conceitos que definem a pessoa. O Direito surge como realizador de tal liberdade pela definição de agir moral, para a existência das condições que formam a igualdade dentro do sistema. Para Bobbio:

“O ordenamento justo é somente aquele que consegue fazer com que todos os consociados possam usufruir de uma esfera de liberdade tal que lhes seja consentido desenvolver a própria personalidade segundo o talento peculiar de cada um. Aqui o direito é concebido como um conjunto de *limites* às liberdades individuais, de maneira que cada um tenha a segurança de não ser lesado na própria esfera de liceidade até o momento em que não lese a esfera de liceidade dos outros”<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 233;

<sup>71</sup> BOBBIO, Norberto. Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant. Trad. Alfredo Fait. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, Pág. 73;

Olhando por um outro ângulo, mas sem perder o todo que temos do pensamento de Kant, podemos dizer que o Poder é necessariamente individual, porém o seu aparecimento na liberdade só adquire legitimidade quando realizado na igualdade. O Direito, a liberdade e o poder de exercê-la são naturais a todos, seja em sua liberdade individual de fazer e de ser, seja no seu universal de permitir a todos.<sup>72</sup>

Existir uma liberdade comum, porém individual, depende da afirmação moral clara dos valores que são imanentes à sociedade. O agir moral equivale ao agir por dever moral, e não simplesmente de acordo com as vontades individuais e interesses. Este elemento aparece na razão prática universal, que respeita a dignidade, a autonomia e a racionalidade. Os imperativos que vão pautar o agir moral terão de estabelecer elementos morais universais que visem à toda a sociedade, por isto a busca pelos elementos de igualdade faz parte do conteúdo do conceito da justiça. O agir universalmente moral é um agir sem contradição, desejável para todas as pessoas, não contrariando os elementos que caracterizam as particularidades da liberdade.<sup>73</sup>

O agir livre é necessariamente racional dentro dos valores que compõem a lei moral. Essa liberdade é fundamental para o conceito do agir conforme valores universais, que para Kant são impossíveis de serem separados do indivíduo e seu agir livre. O ideal do indivíduo é uma perfeita relação entre sua liberdade e toda a universalidade que a envolve. A existência de uma lei moral significa colocar nesta singularidade a existência do outro, da pluralidade de indivíduos que irão formar toda a base do dever de agir, buscando sempre a definição do agir correto.<sup>74</sup>

Como observado por Mata-Machado, o dever do agir moral para garantia da liberdade significa que este agir deve ser universal, seja pelo bom agir dos indivíduos, seja pela coerção que o Direito e a lei irão impor aos sujeitos que não sigam tal agir. Como observa Bobbio<sup>75</sup>, a noção de Direito está diretamente ligada à coação. O Direito e a moral são elementos fundadores da liberdade, colocando em análise a relação entre a liberdade interna e a liberdade externa:

“Vimos que um dos critérios de distinção entre a moral e o direito, segundo Kant, é o que se fundamenta na liberdade interna e na liberdade externa; e que

---

<sup>72</sup> Idem;

<sup>73</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 153;

<sup>74</sup> SALGADO, Karine. *A paz perpetua de Kant – Atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos. Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, Pág. 57;

<sup>75</sup> BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, Pág. 76;

desse critério nasce a característica do dever jurídico de referir-se a uma ação pela qual eu sou responsável frente aos outros. Mas exatamente disso surge o fato de que os outros tem o direito de *me obrigar* a cumpri-lo.”<sup>76</sup>

Existe, então, um conceito de coletividade necessária para a realização da capacidade de fazer. O ser livre e igual se inicia antes internamente, quando o meu agir surge de forma universalmente moral, livre de desejos egoístas e de vontades contrárias à liberdade do outro. Depois, a liberdade se realiza externamente quando o meu agir não é fruto de uma obrigação violenta, ou de uma intimidação que me impeça de exercer a liberdade frente à igualdade. O Poder do indivíduo não pode ser conflituoso com os demais poderes: eles estão colocados de forma média entre todos os demais.

A liberdade não se define por sua limitação, ou seja, o Poder em Kant não é definido pelo não fazer, mas pela capacidade racional de reconhecer o fazer interno e externo ao sujeito. O outro também possui o seu Poder de fazer; ao negar a liberdade do outro estaríamos negando a própria liberdade como um valor universal. Observamos o colocado por Salgado:

“Uma vez concebida a liberdade como autonomia da razão e a justiça como própria legislação da razão, não será difícil extrair daí consequências que se não limitar à ação moral do indivíduo, enquanto se refira ao seu interior, mas se estendem à própria sociedade humana.”<sup>77</sup>

Concluindo esta breve análise, observamos que o agir moral individual é característica do poder que sai do indivíduo. A ação de um sujeito deve estar em condição de se realizar junto com a liberdade dos demais, uma vez que o poder é infinito e individual para cada sujeito apenas se estiver no mesmo plano da aplicabilidade dos demais.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Para Kant, a liberdade interna se refere à autonomia da vontade, ou seja, a capacidade de agir de acordo com a razão e com as leis morais sem ser determinado por influências externas, como desejos, paixões ou interesses egoístas. Já a liberdade externa se refere à capacidade de agir sem impedimentos externos, ou seja, sem coerção física ou ameaças. Idem;

<sup>77</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 249;

<sup>78</sup> Ibidem, Pág. 274;

## 1.2 A Conquista

Ainda temos alguns autores que desejamos abordar antes que passemos para a nossa análise da Teoria do Poder. Ao colocar tais autores como parte de um caminhar contínuo para um conceito, estamos colocando todas as teorias que vieram anteriormente como parte do ponto de chegada histórico do Poder e de seu aparecimento no Estado. Assim, devemos traçar algumas considerações sobre a concepção de Poder em Hegel. Mais à frente deste escrito abordaremos outras particularidades de Hegel de maneira mais aprofundada, mas aqui buscamos uma definição do conceito de Poder em Hegel e sua aplicabilidade.

Semelhante ao que veremos mais à frente na teoria de Carl Schmitt, o conceito de Poder em Hegel está diretamente relacionado à filosofia política e à atuação política humana. Preliminarmente, observamos que o conceito de política aqui está relacionado a arte humana de se relacionar e interagir com outro humano. Para isto, trago um conceito de Han sobre a relação da política com a Teoria do Poder hegeliana: Poder é *amabilidade*.<sup>79</sup>

O Poder é capacidade de ser reconhecido, da mesma forma que o Poder é a capacidade de reconhecer o outro. O sujeito é existente na medida que o outro também aparece. É a negação do si para o reconhecimento do outro, em um movimento recíproco que permite o sujeito não ser apenas ele, mas também estar inserido em sua coletividade. Desta forma, o Poder é uma manifestação sólida da liberdade racional. Muito semelhante ao que vemos em Kant, em Hegel, em um primeiro olhar, vemos a existência de uma liberdade que deve ser alcançada, porém aqui vemos que no pensamento hegeliano tal liberdade não se realiza na individualidade, mas no reconhecimento do outro. A liberdade não se realiza em si mesma, ela está na mediação entre vários sujeitos que compõem o Estado<sup>80</sup>.

Existe uma força necessária que gera movimento, através da formação do pensamento racional frente ao reconhecimento do outro. A força que age é mediada pela capacidade de todos de reconhecer o outro e se realizar em si. Tal mediação realiza, de forma imediata, uma

---

<sup>79</sup> A amabilidade aqui colocada está relacionada à capacidade dentro da política de reconhecer o outro e de ser reconhecido em um movimento dialético. Semelhante a uma aceitação, a amabilidade aqui demonstrada é relativa a uma aceitação livre mediada pelo reconhecimento. HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 194;

<sup>80</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges (Cord). Hegel, Liberdade e Estado. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, Pág. 233;

espécie de *liberdade individual* que surge do reconhecimento do outro e do entendimento dele, frente aos limites da igualdade. O outro que tem liberdade é, ao mesmo tempo, livre em si e livre no outro, tendo sua liberdade mediada pela sua capacidade de fazer, que se apresenta pela política. Neste sentido, observa Hegel:

“[§153] O *direito dos indivíduos* para a sua *determinação subjetiva* até a *liberdade* tem seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética, visto que a *certeza* de sua liberdade tem sua *verdade* em tal objetividade e que esses possuem *efetividade* no ético *sua* essência *própria*, sua universalidade *interna*.”<sup>81</sup>

A liberdade individual existe apenas no plano em que o sujeito está colocado frente a uma infinidade de liberdades; é uma descrição do caminhar do espírito, que tem sua formação ética suprassumida pelas “singularidades autônomas” quando ele se encontra na sociedade civil e, posteriormente, ao voltar para si e na ideia de uma totalidade ética, entende o outro como parte de todo o conceito de sua liberdade.<sup>82</sup>

Como observado por Lima Vaz na dialética do senhor e do escravo<sup>83</sup>, a consciência-de-si está sempre colocada frente a uma dualidade: à sua e ao externo, onde, para o reconhecimento do outro, o interno deve ser visto fora de si, na realidade empírica, como parte da experiência, que permite se reconhecer como capaz de fazer frente ao Poder do outro que também possui essa capacidade. Este Poder se encontra no reconhecer e no ensimesmar de tal reconhecimento, permitindo que ele seja ampliado para além dos limites antes determinados numa singularidade.<sup>84</sup>

Não existe uma negação da individualidade e do poder de fazer que o sujeito exerce sobre a sua vontade. Hegel não nega o indivíduo, apenas o coloca limitado a sua própria realização ética. O outro também é um particular suficiente em si, e possui em sua essência o Poder de agir e de se realizar; o indivíduo possui vontade determinada e assim, como observado em Kant, a liberdade deve ser livre de amarras que impeçam o sujeito de atingir o seu potencial

<sup>81</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 172;

<sup>82</sup> [§157] *Ibidem*, Pág. 173

<sup>83</sup> VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Senhor e Escravo – Uma parábola da filosofia ocidental*. IN: *Revista Síntese*. V. 8. N. 21, 1981, Pág. 9;

<sup>84</sup> VAZ, Henrique Claudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, Pág. 62;

como pessoa humana, afinal a razão está colocada aqui como um ponto central do indivíduo. Neste sentido, observa Klotz:

“Pode-se pensar aqui na noção moderna de que o agir do indivíduo possui um valor incondicional enquanto ao esforço motivado de determinada maneira, independentemente do seu sucesso, noção que proeminentemente se encontra na ética kantiana, à qual Hegel se refere na terceira parte desse capítulo. Tal concepção envolve, por um lado, uma retirada da consciência em comparação a ‘razão ativa’, na medida em que a consciência abre mão da intenção de transformar a realidade social como elemento essencial do seu projeto.”<sup>85</sup>

É o que Hegel define como fim em si-mesmo, deste modo: “despojou-se a consciência de toda a oposição e de todo o condicionamento de seu agir”<sup>86</sup>, de maneira que o fim da consciência é o si mesmo; a liberdade do seu próprio agir, que é forte pela sua própria origem e finalidade. Klotz assim continua:

“Por outro lado, o projeto da individualidade em si e para si real traz a ideia de uma efetuação *imediate* da razão no agir, sendo independente das condições externas e dos efeitos evocados pelo agir. Por isso, Hegel caracteriza a individualidade em si e para si real como unidade da razão observadora e da razão ativa; ela reúne a imediatez, na qual a primeira buscou a unidade do universal e da realidade singular; com a ideia da segunda de que esta unidade só pode surgir pelo agir.”<sup>87</sup>

Não existe um abandono dos conceitos em Hegel, tudo é levado a um novo patamar do pensamento em sua dialética<sup>88</sup>. Porque tudo está contido em seu fim, não podemos excluir do singular nem do coletivo a capacidade de fazer (entendida como liberdade do indivíduo até o

---

<sup>85</sup> Em referência aos §§ 394 e seguintes da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Cristian KLOTZ in: VIEIRA, Leonardo Alves. SILVA, Manuel Moreira da. (orgs.) Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 2014, Págs. 222 e 223;

<sup>86</sup> [§396] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editoria universitária São Francisco, 2014, Pág. 272;

<sup>87</sup> Em Referência ao §395 da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Cristian KLOTZ in: VIEIRA, Leonardo Alves. SILVA, Manuel Moreira da. (orgs.) Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 2014, Pág. 223;

<sup>88</sup> Como veremos no capítulo 2 desta primeira parte mais à frente.

presente momento). O Espírito também contém a liberdade, pois, como observa Hegel em sua *Razão na História*, o Espírito só existe porque existe a liberdade. Toda essa realização que encontramos no ponto final da História tem como objetivo que o Espírito tenha a sua plenitude dentro dos processos dialéticos para alcançar a sua finalidade, como a manifestação mais elevada da realidade. Nas palavras do próprio Hegel:

“[...] a filosofia nos ensina que todas as propriedades do Espírito só existem através da liberdade. Todas são apenas meios para se atingir a Liberdade; todas buscam apresentar isto e unicamente isto.”<sup>89</sup>

É uma espécie de finalidade hegeliana do Poder: uma forma de exercer a liberdade. Como observa Rosenfield, mesmo o Estado como ideia de realização efetiva máxima humana é baseado na ideia de liberdade, não uma liberdade vazia, mas a liberdade racional, feita por um Espírito absoluto que é necessariamente moral e racional, na mediação de todos para todos.<sup>90</sup>

O Reconhecer do outro como igual é reconhecer o Poder do sujeito em ser livre e ter a capacidade de fazer, sem uma restrição da sua razão. Esse elemento deve, para Hegel, ser universal e garantido pela coletividade. O ato de reconhecer a liberdade significa não ter essa finalidade em si, mas no outro. Se o outro é livre, o eu também será livre, e todas essas capacidades serão mediadas pelo Estado<sup>91</sup>.

A mediação da sociedade é fundamental para que a liberdade individual não seja apenas interna. A capacidade de fazer do sujeito está limitada a si mesmo se não houver mediação frente ao outro. A finalidade do Estado é permitir, por meio dos direitos universais que surgem da coletividade, o exercício da verdadeira liberdade. O Poder não fica limitado à capacidade de fazer, ele é também parte de uma coletividade que busca os carecimentos de todos e a realização da igualdade. Como observa Hegel:

---

<sup>89</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2012, Pág. 67;

<sup>90</sup> ROSENFELD, Denis L. HEGEL. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, Pág. 25;

<sup>91</sup> É o que observamos aqui como uma liberdade do sujeito, o indivíduo é um ser livre em si mesmo; em um segundo momento o indivíduo é livre não apenas para si, mas para o outro na sociedade. Uma liberdade na coletividade (sociedade civil) onde ele tem direitos universais. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 469;

“Na verdade, essa é a liberdade absoluta, pois o eu puro, como a luz pura, está simplesmente em si. Para ele, a diferença entre temporal e espiritual não é mais temível, pois ele é livre em si e pode confrontar essa diferença livremente. O interesse prático precisa dos objetos, consome-os; o teórico observa-os com a segurança de que eles não são diferentes em si. Assim, o ápice da interioridade é o pensamento. O homem não é livre se não pensa, apenas mantém com o mundo à sua volta uma relação com uma outra forma de ser [...]”<sup>92</sup>

A liberdade no Ocidente é liberdade no reconhecimento do outro, no entender e realizar-se do outro, de forma que, como observado na dialética do senhor e do escravo, a liberdade efetiva só existe com o reconhecimento empírico do outro. O Poder apenas dentro de si não encontra movimento, não reconhece o externo e não busca a liberdade efetiva, pois não reconhece o universal. Como observa Han:

“Sou de fato ‘verdadeiramente livre quando o outro também é livre e é reconhecido como livre por mim’? O senhor fica mais livre ao libertar o escravo? A liberdade *formal* que Hegel claramente tem em mente não aumenta minha liberdade de fato ou *factualmente*. Ao contrário, a liberdade do outro limita a minha liberdade. Onde minha vontade se depara no ‘não’ do outro, minha liberdade acaba. Ou seja, em face do ‘não’ sempre possível, não posso me continuar sem mais no outro”.<sup>93</sup>

Mais à frente o autor continua:

“O senhor perde o poder, contudo, quando o escravo lhe nega essa obediência [...] Apenas o ‘sim’ do escravo fundamenta o poder do senhor. O poder pressupõe, portanto, *já* uma liberdade do outro.”<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*, 2ª ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Hardem. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, Pág. 361;

<sup>93</sup> HAN, Byung-Chul. *Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade*. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 87 e 88;

<sup>94</sup> *Ibidem*, Pág. 88;

Não adianta uma liberdade mediada pelo Estado quando ela se baseia na força que se obriga sobre os outros, esse poder só é efetivo mediante à aceitação do outro. A liberdade não se mede, desta maneira, pela sua amplitude, mas sim por sua aplicabilidade. Uma liberdade irrestrita significa Poder irrestrito apenas para o sujeito, o outro, que não está neste particular, se torna apenas um diferente à mercê da violência ou do medo. A liberdade efetiva é, para Hegel, necessariamente individual e coletiva; o reconhecimento do Poder do sujeito significa, ao mesmo tempo, reconhecer, para todo humano, o Poder intrínseco à coletividade:

“Quando o homem chega à consciência da sua liberdade individual, alcança ao mesmo tempo a consciência dessa mesma liberdade em todo o ser humano. Alcança, pois, a consciência de que ela é universal e deve ser realizada e garantida por todos. Ora, a forma pela qual essa liberdade não mais aparece garantida contingencialmente, por ser agora universal, é a organização da sociedade para garanti-la igualmente.”<sup>95</sup>

O outro não é apenas um vazio, é parte de um movimento de suprassunção de todas as ações que determinam o ser. O Poder individual do sujeito não é a negação do outro, mas o reconhecer no outro para delimitar a si mesmo. A amabilidade, como colocada por Han, é a romantização do sujeito que depende do outro para efetivar a sua própria capacidade, uma realização de toda a liberdade, que ao ser descoberta é universal:

“Na teoria de Hegel do poder, aparece rapidamente o significado originário do sujeito, ou seja, o *ser-submetido*. O submetido [*unterworfen*], seria possível dizer também, o sujeito *lançado* [*geworfene*] *no outro de seu si mesmo*, se experimenta, nisso consiste a virada radical, como inteiramente livre, pois, nele, segue junto consigo mesmo, pois se identifica com ele. Hegel faz com que o estar-lançado vire *completamente, sem restos, liberdade*”<sup>96</sup>

O *eu* depende do outro, encontra-se no outro e estabelece sua relação de reconhecimento, que vai se tornar o fundamento universal do Poder e da liberdade como valores humanos, necessariamente mediados pela coletividade.

<sup>95</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 503;

<sup>96</sup> HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 125 e 126;



### 1.3 A redescoberta

O surgimento da Teoria do Poder na contemporaneidade parte em um sentido inverso ao visto anteriormente: vemos uma análise do caso concreto e a tentativa de encaixar o aparecimento do Poder dentro de tal caso. Não temos mais uma Teoria do Poder que surge como uma premissa filosófica, temos agora o aparecimento da ciência política e das relações humanas como centro da discussão do Poder. Neste sentido, tais teorias muitas vezes não conseguem distinguir o Poder da força, não por uma inabilidade, mas pela observação da realidade material onde os conceitos agem. Mais à frente, veremos que alguns autores tentam trazer novamente para a realidade a separação, mas, diante dos acontecimentos do início do século XX, devemos ver o Poder e a força como elementos equivalentes na formação do Estado e da política.<sup>97</sup>

Feito este breve apontamento, devemos buscar na gênese de todo esse movimento o pensador que não apenas observava a realidade, mas fez parte de toda a revolução à olhos vistos que vimos na Europa e na Ásia. Assim, devemos observar inicialmente o conceito de poder em Carl Schmitt, colocando, em primeiro lugar, a visão de Schmitt na sua obra “Teoria do Partisan”: Poder é elemento para realizar a política<sup>98</sup>.

O que Schmitt define como liberdade se apresenta muito próximo da liberdade efetivada pelo Estado em Hegel. Os direitos fundamentais só podem ser direitos quando são garantidos pelo Estado e efetivados para a coletividade através do trabalho da política. O Estado assume uma função de instituição responsável por exercer esse poder e o impor por meio da política. Neste sentido, o Poder existe para todos como uma “potência”, uma capacidade do vir a ser de todas as pessoas, que se manifesta apenas quando a pessoa fica sujeita à política e exerce a política como forma de mediação das particularidades do Estado.

É por meio da política que os indivíduos vão exercer o seu Poder, para buscar o que Schmitt define como uma “liberdade mediada”, onde a sociedade imbuída de virtudes e razão

---

<sup>97</sup> DYMETMAN, Anne. Uma Arquitetura da indiferença: A república de Weimar. São Paulo: Editora perspectiva, 2002, Pág. 125;

<sup>98</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 162;

irá garantir essa liberdade como uma forma de igualdade, que é definida não por todos, mas pelo soberano e pelos políticos do Estado. Segundo Dymetman:

“[...] a igualdade só é possível numa comunidade específica, que tem por *virtù* a homogeneidade. Desde a revolução Francesa, a base desse coletivo homogêneo é nacional. Na democracia direta de Rousseau, a homogeneidade nacional, era, de fato, uma unanimidade. A *vontade geral*, conclui Schmitt, não admite partidos políticos que expressam vontades parciais. Trata-se, esta, de astúcia Schmittiana: como justamente o desenvolvimento do Estado de Direito de Hobbes ocorre porque todos os homens são iguais é que, ao ser escolhido um soberano, retorna o risco da luta e da violência.”<sup>99</sup>

De certa forma, a liberdade é tão importante para Schmitt quanto a garantia do Estado como realizador da liberdade e do Direito para a sociedade. Neste sentido, o soberano de Schmitt significa o soberano fora das regras de normalidade do Estado para que ele possa, na exceção, restaurar o Estado democrático e os direitos da liberdade coletiva. Neste sentido, podemos extrair duas formas de aparecimento do Poder em Schmitt: a primeira, ao analisar o Poder como política, feita por todos na instância correta de governo. Neste tipo de Poder, as necessidades, decorrentes das liberdades que são atribuídas ao homem, devem ser discutidas dentro do conjunto normativo do direito. É o que poderíamos chamar de período de normalidade dentro do Estado, onde as coisas comuns são feitas por mediações políticas. Essa normalidade é constante e representa praticamente toda a vida do Estado, não se espera que esse momento se rompa, se espera que as instituições do direito mantenham o exercício coletivo e político do Poder.<sup>100</sup>

A segunda forma que observamos do exercício do Poder, seria a sua concentração absoluta, fora de toda a normalidade, legalidade e dos limites do Estado. Este exercício absoluto, chamado por Schmitt de exceção, é o agir de um soberano fora de toda a institucionalidade, pois o referido agir não se encontra previsto no arcabouço legal, pois representa um momento de extrema singularidade na história do Estado. O poder exercido pelo soberano é absoluto, não para realizar a vontade dele – o soberano deve no seu agir estar despido

---

<sup>99</sup> DYMETMAN, Anne. Uma Arquitetura da indiferença: A república de Weimar. São Paulo: Editora perspectiva, 2002, Pág. 127;

<sup>100</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 46;

de qualquer personalidade, assumindo apenas a vontade do Estado, objetivando na sua ação a volta do Estado à normalidade e o exercício regular da política e do Poder.<sup>101</sup>

Observamos que, em comum, nessas duas formas de exercício do Poder, elas se encontram sempre fora do sujeito; o Estado é a *ágora* do Poder, seja pelos meios políticos tradicionais, seja pelo exercício do soberano na ruptura institucional. Diferente de Kant, onde vemos uma busca absoluta da liberdade individual em conjunto com a igualdade, para Schmitt, a individualidade não importa, pois a sua real efetividade acontece apenas no campo do coletivo, visto que a dependência do outro, da comunidade, é maior que da própria ação do indivíduo<sup>102</sup>.

Alguns pesquisadores chamariam isto de vocação de Schmitt para a criação de um Estado total, que seria uma negação do Estado liberal e do liberalismo de Direito. Essa forma do Estado seria modo contrário aos carecimentos individuais, buscando uma forma mediada de “bem comum”, elemento que seria definido apenas pelos detentores da força organizada e de uma certa legitimação por parte da sociedade, que busca, seja pelo medo, seja pela alienação, o “bem comum”, estabelecido como o correto na sociedade. O “bem comum” é estabelecido pelo soberano ou pela elite política, com objetivo de colocar toda a sociedade voltada a um objetivo comum; assim, direitos fundamentais, antes vistos como inerentes ao ser humano, se tornam facultativos em favor do que será definido como vontade de todos.<sup>103</sup>

Para Schmitt, o Estado depende de uma representação para a sua realização. A representação do soberano significaria também uma ligação com a própria sociedade governada. É certo que o Estado total da teoria de Schmitt não é o fim de sua representação de liberdade, mas um meio temporário para garantia da liberdade. Podemos dizer que colocar tal forma de governo como finalidade da teoria de Schmitt seria ignorar a própria finalidade da arte política, como forma legítima da realização do Poder. Observamos, aqui, a própria estrutura da política e da representação política de Schmitt:

“O Estado moderno e, de um modo geral, toda a política moderna assenta, segundo Carl Schmitt, no emprego daquilo a que chama o princípio da representação. E o conceito de representação (*Repräsentation*) reveste aqui um significado preciso que importa analisar. Definindo-o em 1928, na

---

<sup>101</sup> AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004, Pág. 20;

<sup>102</sup> Teologia Política IN: SCHMITT, Carl. Crise da democracia parlamentar. Trad. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996, Pág. 88;

<sup>103</sup> MODERNO, João Ricardo. Filosofia do Golpe de Estado. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2018, Pág. 213;

Doutrina da Constituição, Schmitt determinava-o da seguinte forma: «A representação não é nenhum processo normativo, não é nenhum procedimento, mas algo existencial. Representar quer dizer tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente.»<sup>104</sup>

Seria possível ver a importância da política para Schmitt, como centro da representação e do exercício legítimo do Poder. Estranho seria observar a teoria do pensador alemão apenas por partes e não pelo todo. Em Schmitt, a sua teoria encontra a unidade no seu sistema, que se inicia na representação política como momento máximo do Estado e finaliza na exceção, como forma de restaurar a normalidade. Não vemos aqui a finalidade de estabelecer uma teoria da exceção permanente, pois assim não caberia uma tentativa de colocar a ação do soberano como tendo um fim na normalidade<sup>105</sup>. Segundo Kervégan, o conceito de Estado se confunde com o conceito de política, visto que a realização das vontades que formam a sociedade apenas é possível pela mediação humana (a política como finalidade):

“Do ponto de vista lógico e conceitual, convém, pois, pensar o Estado a partir e em função da ‘substância política’. Mas a habitual confusão entre político e Estado pode ser compreendida numa perspectiva histórica. Um dos traços característicos da época moderna é ter conferido ao Estado o monopólio da política; é por isso que ela pode ser qualificada como a era do Estado (*Zeitalter der Staatlichkeit*).”<sup>106</sup>

Não existe um problema em tal confusão, o fato que observamos na realidade atual (e que Schmitt também observa) é a política como forma de operar o Estado; mesmo nas questões técnicas e burocráticas, a política é o ponto central para o exercício do direito e da liberdade dentro do Estado. O Poder é algo que, por ter sua aparência interna ao indivíduo, não aparece e não pode ser exercido em sua própria individualidade, é necessária a representação política para

---

<sup>104</sup> SÁ, Alexandre Franco de. Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro. IN: Anais do seminário: Paradoxos da Constituição, Universidade de Coimbra. 2001, Pág. 430;

<sup>105</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 51;

<sup>106</sup> Ibidem, Pág. 60 e 61;

que a capacidade interna encontre o seu caminho para a coletividade. Poder é força política para Schmitt, uma atuação humana que continua a ter a sua validade pela representação<sup>107</sup>.

Para Schmitt, o Poder tem um fim no momento da ruptura da normalidade, onde o exercício livre da política é substituído pela força unificadora do soberano, que concentra todo o Poder para, em sua ação impessoal e fora de qualquer delimitação legal, buscar a normalidade.

Em continuidade da nossa análise, devemos observar de forma breve os apontamentos do jusfilósofo mineiro Joaquim Salgado, que busca estabelecer, em sua ampla teoria da justiça, uma relação dos pensamentos de Kant e Hegel com a formação da ideia de justo. Dentro de tal teoria, não podemos deixar de observar a supressão da Teoria do Poder de Kant e Hegel, dentro do *maximum ético*. Para Salgado, o Poder está colocado mediante a finalidade do Estado e o ideal de justiça universal. Desta forma, a liberdade, que é finalidade do Estado, não afasta o Poder que existe em cada indivíduo, mas permite que ele atue de forma livre. Assim, podemos dizer que, para Salgado, Poder é uma aceitação livre do outro dentro do Estado democrático.<sup>108</sup>

O sujeito que tem a sua moralidade posicionada é livre não apenas no seu agir, mas o seu agir depende de uma aceitação do outro. Porém, esta relação não se dá no mesmo nível; o outro que o *eu* reconhece está em um outro grupo ético, uma outra vontade que precisa também ser considerada e representada; é a descrição da figura do político como uma representação do coletivo que o aceita. Tal representação cria uma ideia geral de eticidade e moralidade, que é colocada frente a outras diversidades para a criação de seu sistema legal, que busca a liberdade igual e universal para todos. Neste sentido, observa Fonseca:

“Para Salgado, que compartilha com Hegel uma compreensão crítica da noção de moralidade haurida da filosofia moral de Kant, que para Hegel encerra o momento particular do Espírito Objetivo, o que caracteriza a consciência moral é seu aspecto interior, abstrato, aspecto esse que assim conforma as determinações morais que ela intui, apesar da pretensão de universalidade. Conforme a lição de Salgado, a consciência moral “não busca a lei, mas o bem diretamente. Essa consciência passa a buscar a lei em si mesma e se recolhe

---

<sup>107</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 67;

<sup>108</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

na busca do bem em si mesmo [...]. Por isso a consciência moral se volta para si mesma e cria sua própria lei”<sup>109</sup>

Existe um Poder necessariamente coletivo e político, que permite estabelecer, pela racionalidade e pela vontade, a forma livre do pensar e do determinar para uma consciência jurídica e pela lei que se apresenta como a realização do justo. Dessa forma, Salgado coloca o Poder separado da força ao observar que a força existe na natureza; é uma característica típica da relação do livre fazer condicionado pela maior capacidade. O Poder, entretanto, não pressupõe apenas força, mas também a vontade.<sup>110</sup>

Observando que o Poder é inerentemente humano, pois a vontade que o sujeito possui está ligada à sua capacidade racional, Salgado coloca o Poder como um dos marcadores que surgem do homem separado da natureza. Neste momento, tal capacidade é relacionada ao sujeito, que possui sua liberdade relacionada a uma negação: o ato de negar o outro em forma de afirmação individual. Para fazer tal análise, Salgado observa a dialética do senhor e do escravo, que existe em Hegel (a qual já mencionamos acima):

“A liberdade aparece no primeiro plano, portanto como **fenda no ser**, como negação, vazio do ser, e só pode existir no mundo um ente capaz de negar, o homem. Não há negação na natureza. Negação é ato, volição intelectual, inversão do positivo, e de tal modo que possa ser negativo radical, ético, ontológico: só o homem pode ser mal e degradar sua volição, para alguém da própria animalidade; só o homem pode ser pior do que qualquer animal, porque é também espírito que ascende ao superior e desce ao extremo inferior, ato que, por contradição é afirmação da sua superior espiritualidade.”<sup>111</sup>

A capacidade do espírito humano nasce, para Salgado, de seu Poder, ato que o permite exercer a sua vontade de forma livre. Essa é característica fundamental para separar o homem da natureza e o trazer para a sua verdadeira essência. Este Poder não fica sem movimento,

---

<sup>109</sup> FONSECA, Renon Pessoa. A Consciência Política na Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado. Tese (doutorado), PPGD/UFMG, 2018, Pág. 146;

<sup>110</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>111</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica Estrutural e Transcendentalidade do Discurso Sobre a Justiça. IN: Revista da Faculdade de Direito da UFMG, N.37, 2000, Pág. 88;

sempre dentro do sujeito, ele busca a sua realização externa ao tentar fundar uma liberdade ampla e universal de todos os sujeitos<sup>112</sup>. A capacidade de exercer o Poder fora do sujeito é ato superior da liberdade, que, semelhante ao observado em Schmitt, se realiza no político: é aquele que exerce o Poder externo de acordo com a vontade daqueles que, de forma livre, aceitaram que esse Poder fosse representado por uma figura que conjunta as vontades<sup>113</sup>.

O Estado é, por meio dos políticos, legítimo para mediar as particularidades que aparecem como parte do exercício da liberdade ampla e universal. Observamos o colocado por Henriques:

“Portanto, não é de se estranhar que no pensamento salgadiano, que José Luiz Borges Horta acima traduz e ao qual também nós nos vinculamos, seja possível vislumbrar os elementos centrais para a retomada do Estado de Direito pela consciência de seu Poder e de seu compromisso irrestrito com o Poder como Liberdade, justamente aquele que legitima o próprio Estado, como esclarece Salgado, ao assegurar o livre consentimento dos arbítrios de seus cidadãos à imposição daquela organização de suas liberdades. E mais ainda, contrapõe-se a perspectiva de um verdadeiro Estado de Direito a qualquer uniformismo internacional quando percebe a legitimação pela via dos direitos fundamentais, inegável expressão da soberania mas principalmente da particularidade de um povo no mundo, delimitando os valores mais elevados daquela Nação específica, e permitindo o avanço da História Mundial, em sentido propriamente hegeliano.”<sup>114</sup>

O Poder, para Salgado, também exerce uma ligação fundamental que coloca o seu *maximum ético* não como uma obrigação vazia, mas como uma realização da liberdade pelo Direito no Estado. Neste total, observamos a conclusão de Henriques, que entende o Poder em Salgado como uma vontade universal colocada para outras vontades:

---

<sup>112</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Princípios Hermenêuticos dos Direitos Fundamentais. IN: Revista da Faculdade de Direito da UFMG, N.39, 2001, Pág. 257;

<sup>113</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>114</sup> Em referência as páginas da obra aqui já citada de Horta “História do Estado de Direito” nas páginas 35 e 36. HENRIQUES, Hugo Rezende. Fenomenologia do Poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade. Tese (doutorado), PPGD/UFMG, 2020, Pág. 255;

“Em primeiro lugar esperamos ter logrado êxito no esforço de reavivar uma Teoria do Poder da Escola Jusfilosófica Mineira, precisando a afirmação de Joaquim Carlos Salgado segundo a qual o “Poder é uma Vontade que define outras Vontades”, para demonstrar que **Poder é uma Vontade Objetiva que define o horizonte de possibilidades ao arbítrio das Vontades de Poder dos sujeitos a ele submetidos.**”<sup>115</sup>

A aceitação livre nada mais é que a capacidade política de se “convencer e ser seduzido” pelo outro. A Vontade é, em Salgado, tanto um particular quanto um universal que define a sua ação e a ação dos outros; essa vontade pode conter o agir do outro, quando suprassumido pela aceitação, ou o seu individual, quando em constante negação do outro para afirmação do *eu*. Salgado demonstra que a finalidade do Estado, quando pautada pela eticidade e pela vontade livre, reside na legitimidade do político e da representação, que atua como momento de negação da negação, o reconhecimento do outro:

“Ao conceito de poder, não como impulso, mas como vontade determinante, dirigida racionalmente, e na medida em que esse poder se garante pela força (para determinar a vontade do outro como sua aceitação), é necessário acrescentar a noção do político, ou seja, a sua institucionalização como um poder, cujas características são a supremacia, a universalidade e a necessidade (não-contingência) ou irresistibilidade.”<sup>116</sup>

Por final, vamos colocar algumas considerações sobre a Teoria do Poder no pensador coreano radicado na Alemanha, Byung-Chul Han. Analisando a forma de aparecimento do Poder na realidade moderna, o filósofo adota tons do romanticismo para demonstrar que a sociedade neoliberal da contemporaneidade de seus escritos está buscando uma volta da individualização absoluta do sujeito, através da negação do *eu* frente ao outro, isolando as particularidades em negatividades que se bastam em si mesmas, objetivando que a pessoa seja

---

<sup>115</sup> Ibidem, Pág. 258;

<sup>116</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

apenas o que ele denomina como *sujeito de desempenho* (*Handlungssubjekt*), onde o seu fazer e sua capacidade servem apenas para a finalidade positiva do capital.<sup>117</sup>

O Poder é, para Han, uma potência de agir, onde o humano, pelo seu racional e pelo trabalho, possui, em sua individualidade e no reconhecimento do outro, a capacidade de transformar a natureza e o mundo. Tal capacidade de transformar está inundada pelo agir humano, de forma que o transformar é o incentivo para fazer algo – muitas vezes, como observado por Kant, o transformar individual é determinação pela sua potência interna do fazer. Entretanto, para Han, o poder de agir é elemento não apenas da liberdade, mas também do subconsciente e da moralidade, de forma que produzir um *agir* pode ser feito tanto pela vontade original quanto por vontades externas de entes despersonalizados.<sup>118</sup> Não apenas os conceitos de liberdades estão contidos no *agir*, mas também as relações interpessoais e as particularidades que são típicas da individualidade do sujeito.

Em todas as teorias do Poder acima observadas, nenhuma coloca tanta potência no Poder como Han, que entende que a liberdade é apenas uma face da vida do sujeito na sociedade. Ele está também imbuído do poder nas suas relações pessoais, nas suas escolhas e no seu “livre arbítrio”, que o torna ser único. Tal poder, que é também *agir*, o torna servo de suas necessidades que, no sistema neoliberal individualista, limitam a liberdade, a sua capacidade de se autorrealizar sem o outro:

“O sujeito do desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: é um *servo absoluto* na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo. Nenhum senhor o obriga a trabalhar. O sujeito absolutiza a *vida nua* e trabalha. [...] A esse servo neoliberal, a soberania é estranha, ou melhor, a liberdade daquele senhor que, segundo a dialética hegeliana servo-senhor, não trabalha e *apenas goza*. Essa *soberania do senhor* consiste em elevar-se além da vida nua e, conseqüentemente, em aceitar até mesmo a própria morte. [...] Ao contrário da suposição hegeliana, o trabalho não liberta o servo: ele continua a ser um escravo do trabalho. O servo hegeliano obriga também o senhor a trabalhar: a dialética hegeliana servo-senhor condiz à totalização do trabalho”<sup>119</sup>

<sup>117</sup> HAN, Byung-Chul. Sociedade do Cansaço. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2017, Pág. 27;

<sup>118</sup> Ibidem, Pág. 29;

<sup>119</sup> HAN, Byung-Chul. Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, Pág. 10 e 11;

Como visto em Hegel, a liberdade está não apenas em si, mas no outro, de forma que, quando o sujeito descobre a liberdade, ela não aparece apenas em si, mas em todos. Em Han, a liberdade que existe apenas no *agir* pode ser um fazer livre, mas é livre apenas para atender os ideais de liberdade daqueles que não reconhecem o outro como livre. A liberdade do outro limita de forma racional a liberdade de *si*, porém, em uma disputa de forças, o neoliberalismo, como forma política do Estado, busca retirar da maioria a liberdade para que uma minoria, que detém a força sobre o Estado, tenha a verdadeira liberdade ampla sobre os demais<sup>120</sup>.

Neste sentido, a liberdade deixa de ser capacidade positiva de escolha e se torna uma forma negativa da vontade, pautada pela ausência de uma liberdade de escolha real, que é restrita por interesses individuais que nós são colocados pela força vazia de certos grupos. A liberdade dos antigos, para Han, se torna um ideal na sociedade moderna que busca adquirir novamente essa definição ampla e lúdica de liberdade, mais simples e mais “pura” que a liberdade que existe apenas pela autodeterminação individual<sup>121</sup>.

A violência, a imposição e o medo são formas de fazer e determinar o *agir* pela força, de forma a negar o Poder, que é parte da liberdade de escolha não condicionada do sujeito. Neste sentido, observa Han:

“O modelo da coerção não faz jus à complexidade do poder. O poder como coerção consiste em impor suas próprias decisões *contra* a vontade do outro. [...] Um poder maior é, assim, o que forma o futuro do outro, e não o que bloqueia. Em vez de proceder contra uma determinada ação do *alter*, ele influência, adapta ou persuade as condições prévias da ação do *alter* de tal modo que sua decisão corresponde à vontade do *ego* de *livre-vontade*, sem qualquer objeção. Sem exercer o poder, o poderoso toma seu lugar na *alma* do outro.”<sup>122</sup>

Não existe um vazio do Poder em Han, ele sempre será ocupado pelo outro que tem maior capacidade (força), seja por meio do próprio espaço físico, seja pela delimitação do *agir*,

<sup>120</sup> HAN, Byung-Chul. Sociedade do Cansaço. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2017, Pág. 27;

<sup>120</sup> Ibidem, Pág. 30;

<sup>121</sup> HAN, Byung-Chul. Sociedade da Transparência. Petrópolis: Vozes, 2017, Pág. 22 e 23;

<sup>122</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 12 e 13;

que não é mais livre, mas condicionado às vontades de quem detém a força. Sem a liberdade que é negada pelo externo, a vontade de fazer se torna condicionada e presa à negação do outro, sem que exista o movimento dialético hegeliano que defina o realizar-se no outro e reconhecer no outro a si mesmo. Desta forma, o Poder na atualidade de Han se transforma em um objetivo a ser reconquistado, de forma a tornar o meu *agir* não mais limitado pela força coercitiva daquele que não é o legítimo Estado, mas pelo externo que busca a liberdade ilimitada sobre os outros.

Dessa maneira, Han define o Poder como um livre agir no outro que retorna para si, mas não perde o outro, seus limites e suas liberdades, ampliando o coletivo para um além-de-ser que é o verdadeiro Poder:

“A sensação de desejo, que puxa para si o ganho de poder, é uma sensação de liberdade, Impotência significa estar entregue ao outro, *se* perder no outro. Poder em contrapartida, significa estar no outro em *si mesmo*, ou seja, ser livre.”<sup>123</sup>

A aceitação do outro é uma definição romântica do Poder, uma liberdade efetiva que aparece primeiro no outro e depois no *eu*. Tal liberdade não pode ser condicionada apenas pelo interesse, mas pela aceitação do outro, do coletivo, que permite mediar os interesses em favor da liberdade universal.

---

<sup>123</sup> Ibidem, Pág. 97

## 1.4 A separação

O Embate dos poderes na história ocidental sempre foi uma disputa, segundo Russel, pela glória ou por um poder fictício, decorrente de uma superação da média das necessidades<sup>124</sup>. Quando pensamos no sentido histórico da construção ocidental do Estado, estamos presos a duas vertentes – a do Estado religioso e a do embate de classes, decorrente da busca pela superioridade individual (do ponto de vista da teoria marxista). Assim, a busca pela glória, no sentido de se firmar como superior, melhor, ou mesmo separado, está relacionada (sempre do ponto de vista do Ocidente) a uma escolha divina para justificar os privilégios individuais sobre a massa mais pobre, que compõe o Estado absolutista feudal.

O rei tem um papel misto de glória e Poder real, decorrente de uma posição absolutista da união da igreja com a força vazia vinda de organização militar ou da ordem econômica – e em volta do rei, dentro da nobreza, temos um misto de poder de fato e de glória, onde a instituição do nobre não necessariamente será acompanhada de posses, bens ou homens vassallos, mas dentro de uma ótica onde os elementos institucionais se confundem com a figura de um escolhido de Deus para exercício terreno de sua vontade, em concorrência com a autoridade superior da Igreja na figura papal – como ponto inflexivo dos Estados e da legitimação da autoridade<sup>125</sup>. Podemos dizer que, neste momento, o Estado e sua organização política são uma autorização (uma limitação do poder) da igreja católica frente aos indivíduos.

O Poder de fato na construção europeia por mais de mil anos foi decorrente da conversão dos Estados em organizações católicas. A Igreja católica como centro do Poder real foi inaugurada pelo imperador Teodósio I, misturando e criando o Estado religioso moderno, onde a organização cristã como religião se funde ao Estado histórico como descoberta humana e forma o Estado que viria a reger a história ocidental<sup>126</sup>. A separação dos poderes do Estado dos poderes religiosos só viria a acontecer em 1517, de forma oficial com os questionamentos,

---

<sup>124</sup> RUSSELL, Bertrand. O Poder: uma nova análise social. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, Pág. 3;

<sup>125</sup> Romanos 13:1-2 – “Todos devem sujeitar-se às autoridades governamentais, pois não há autoridade que não venha de Deus; as autoridades que existem foram por ele estabelecidas. Portanto, aquele que se rebela contra a autoridade está se opondo contra o que Deus instituiu, e aqueles que assim procedem trazem condenação sobre si mesmos.” – A igreja católica sempre fez a leitura de tal passagem de forma favorável a própria autoridade da igreja sobre as pessoas, porém, como iremos ver mais a diante, tal leitura também será utilizada para justificar o esvaziamento da autoridade da igreja em prol de uma autoridade secular.

<sup>126</sup> SCHIOPPA, Antonio Padoa. História do Direito na Europa – Da Idade Média à Idade Contemporânea. São Paulo: Editora WWF Martins fontes, 2014, Pág. 167;

dentro do colocado pela religião cristã, de uma separação bíblica do Estado humano e do Estado divino.

A ideia que surge com a reforma protestante é, de forma geral, uma nova leitura das escrituras, buscando uma “volta a origem” da interpretação bíblica dos preceitos religiosos, mas o mais importante é a nova leitura do papel da igreja em relação aos Estados soberanos, que passam a ter o controle, legitimado pelos preceitos cristãos de uma independência em relação às questões terrenas, e a igreja passa a ter uma independência em relação as questões espirituais – em outras palavras, as questões políticas e humanas devem ser tratadas pelo Estado terreno; já as questões religiosas, devem pertencer apenas à igreja; os dois reinos não devem se misturar, como água e óleo, individuais e autossuficientes dentro de sua área de influência e responsabilidade<sup>127</sup>.

O que temos de forma clara é a desagregação do Poder de fato, de uma legitimação sacra, em favor de uma abertura para a realização das vontades individuais, tanto que é natural dizer que a principal consequência foi que culminou na separação do Estado e da Igreja, e no surgimento dos direitos individuais (como consequência do fortalecimento do indivíduo), abrindo espaço para a busca de poder (de forma geral) por outras pessoas, sem que elas tenham que buscar se legitimar. É claro que tal desagregação da igreja em favor do indivíduo não aconteceu de forma automática, o período da reforma protestante só se concluiu quase 300 anos depois com a revolução francesa, e com o seu ponto de chegada que se resume nos direitos do homem e do cidadão.

Os direitos básicos e iniciais são, para o Ocidente, o início da concepção democrática de poder (que iremos ver mais a frente), surgindo a possibilidade da busca da Glória ou do poder (no sentido amplo) pelas pessoas que detém o capital. Neste meio, não podemos cair na contradição do surgimento de uma luta de classes como leitura da busca de poder e superioridade, o conceito é, dentro de uma teoria formadora do Poder, uma leitura superficial da forma de organização e legitimação da força, onde o indivíduo, que pertence à sociedade, é substituído por uma noção de força decorrente da transformação externa (em sentido material), ignorando a concepção de caminhar histórico do Espírito e a própria transformação humana.

---

<sup>127</sup> Texto “Da autoridade Secular” IN: LUTERO, Martinho. Escritos Seletos. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 60;

A desagregação do Poder é a separação da legitimação histórica da força em favor de uma concepção metafísica do aparecimento das capacidades individuais. O sentido é que não existe vácuo de Poder, ele tem a necessidade natural de aparecer, em uma relação não entrópica. Não existe força desorganizada, ela é inerente à natureza humana e contrária à natureza física, buscando sempre um polo gravitacional de organização e controle, seja por meio de elementos que aparecem na história, como a força ou a política, seja como os elementos subjetivos, como a honra ou o respeito. Neste sentido, a separação do Poder é o retorno do seu exercício ao humano na sua dimensão individual, como forma de legitimar a independência do indivíduo, que se assoberba de capacidade em troca de se haurir da liberdade<sup>128</sup>.

O conceito de dois reinos de Lutero se concretiza na laicidade do Estado e nos direitos do homem, ainda assim, refletindo princípios bíblicos e fundamentos judaico-cristãos, aplicados à todas as pessoas em busca da universalização dos princípios que buscam a igualdade social e o desenvolvimento humano<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Tal relação é explicada na terceira parte deste trabalho, onde a complexa relação de Poder e Liberdade é discutida dentro da teoria da própria finalidade do Poder e sua realidade;

<sup>129</sup> Os direitos são assim acumulados como uma sequência de descobertas e conquistas da comunidade em busca da universalização dos seres humanos frente a uma igualdade impositiva e fundamental para a construção ocidental de caminhar histórico e suprassunção. RATZINGER, Joseph Aloisius. *Liberar a Liberdade – Fé e política no terceiro milênio*. São Paulo: Paulos, 2019, Pág. 153;

## 2 Filosofia do Poder

A concepção de Estado é necessariamente, no advento do Século XXI, uma concepção democrática de uma relação entre poder e liberdade que caracteriza o indivíduo e sua eventual elevação à cidadão. O Estado como ideia não pode ser considerado como o real já que, ao percebermos a ideia de Estado, estamos percebendo um ideal não universal, ou seja, em uma teoria do sintético a priori, o ideal de Estado independe de uma experimentação do próprio conceito; não encontramos o Estado como um fenômeno natural, percebemo-lo de duas formas: uma através da transformação da natureza feita pelo homem, onde o necessário e a astúcia humana (em um fenômeno da astúcia da razão) transformam as relações das pessoas em relações de sujeitos de direitos e de cidadãos em um fenômeno quase dentro da filosofia Estética. E outro meio pelo qual o Espírito pode capturar o fenômeno do Estado é através da religião, que em todas as suas formas (seja da religião cristã ou mesmo das religiões do Oriente) traz uma progressão estética do divino (ou do sobrenatural) como fenômeno universal, onde, independente da experimentação, o ser humano consegue capturar o ideal da estética religiosa, que se manifesta no real em forma de hierarquia, de ordem, e principalmente na forma de direitos (não direitos universais, mas sim direitos inerentes à construção e história cultural)<sup>130</sup>. Nas culturas orientais, principalmente no Japão, a figura de deus (かみさま) é muito difundida por uma estrutura regional, que se sustenta sobre “o deus de minha região”, que também faz parte de uma estrutura hierárquica vasta, onde os deuses têm deuses (私の神の神<sup>131</sup>). Tal estrutura se refletiu necessariamente na configuração do Estado imperial japonês, onde o humano buscou refletir na terra a estrutura divina<sup>132</sup>.

A religião cristã, estruturalmente diferente das religiões orientais (principalmente quanto à não existência de uma hierarquia, pois o Deus cristão é um e três iguais ao mesmo tempo), traz no ordenamento divino de igualdade os dez mandamentos, a ideia de direitos colocados pelo divino<sup>133</sup>. Então, para cumprimento dos deveres, Deus permite que seus servos

---

<sup>130</sup> BONAVIDES, Paulo. Teoria do Estado. 7ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, Pág. 33 - 34;

<sup>131</sup> “Os deuses têm seus deuses”. No sentido que não existe uma origem dos deuses, apenas que são uma sequência de divindades advindas da própria criação, estabelecendo o que podemos considerar como início e fim do divino que logo é substituído por outro ser divino em uma sequência;

<sup>132</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça período clássico ou da metafísica do objeto: A igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, Pág. 152;

<sup>133</sup> Ibidem, Pág. 225;

imitem os impérios vizinhos (cuja estruturação adveio da cultura oriental), passando a ter estrutura hierárquica, organizando assim o que, posteriormente, seriam as bases da separação do Estado e da Igreja.

A Teoria do Poder é uma linha de pensamento que não pode ser separada da Teoria do Estado, são lados da mesma moeda, em que o poder e o Estado estão em conjunto para formar o que consideramos o Estado moderno (Estado democrático) e o Estado primitivo (Estado não democrático). Não existe hierarquia entre esses momentos do Estado; assim como a semente do carvalho é o carvalho em potencial, como dito por Hegel, o Estado não democrático é a semente do Estado moderno e humano, com o reconhecimento, na lei fundamental, dos direitos culturalmente considerados fundamentais<sup>134</sup>.

A Teoria do Estado determina, em seus mais variados autores, um ponto em comum: o indivíduo moral que, pela sua necessidade de sobrevivência, reconhecendo em seu ser aí as características que o diferenciam da natureza, é um ser detentor de poder. Tanto no Estado histórico ocidental quanto no Estado histórico oriental, o humano é o centro do poder: pode um imperador ser reconhecido como tal sem que o humano o legitime? Até mesmo a figura do deus na terra em forma de imperador depende da fé e da noção humana de que tal figura é fruto legítimo da relação de deus com os seus súditos; sem a fé e a história do Estado, não importando a estrutura do Estado, o Poder e a legitimação vêm de uma ação humana própria, como a fé<sup>135</sup> (*Glauben* e não *Vertrauen*).

O poder não se resume ao sentido de fazer, mas também abarca a finalidade de sua capacidade, de olhar para a natureza e ter a condição intelectual necessária para modificá-la de forma a atender às próprias necessidades; em um primeiro momento, às necessidades básicas, e depois, às necessidades mais complexas. Neste sentido, independente da construção cultural estar já fora da natureza (como na cultura ocidental), ou ainda na fase de igualdade com a natureza (na cultura oriental), o poder é, por característica, a capacidade de mudar a natureza, de dar movimento e de transformar o natural – isto basta para entender que o ser humano está fora da natureza – e, nesta transformação, o poder que o indivíduo detém, ou mesmo que a pessoa não integrada na sociedade possui, é poder de fazer, por meio da sua própria vontade, os seus direitos e deveres valerem. Porém, este poder quando pulverizado, colocado no

---

<sup>134</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>135</sup> BONAVIDES, Paulo. Teoria do Estado. 7ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, Pág. 33;

indivíduo, é inócuo, pois está pulverizado na menor divisão possível da construção social, na pessoa em seu ser, que é responsável pela sua própria sobrevivência; o indivíduo sozinho é fraco, ineficaz, e nem toda a perspicácia do espírito é capaz de superar num homem só as mazelas e pesos da natureza; olhar a natureza de fora e a modificar é uma tarefa do coletivo e não do indivíduo<sup>136</sup>.

Esse poder de fazer o torna dependente de uma relação dialética que se realiza no outro, pois tal reconhecimento é o necessário para a finalidade de sua capacidade de ação e mutação. Neste universal, o Estado, que surge como elemento acima da moral individual, é o reconhecimento máximo da capacidade de modificar a natureza e de mediar às necessidades, possibilitando que o indivíduo, dotado de poder, renuncie a sua capacidade individual para que o coletivo se sobressaia. Não é possível existir um Estado que em sua construção tenha toda a pluralidade dos cidadãos que fazem parte desta cultural e histórica construção, e tenha a individualização absoluta dos direitos: os direitos fundamentais são coletivos à medida em que os membros do Estado também são portadores de direitos iguais. O indivíduo existe apenas no particular e não pode se sobressair quando o coletivo se faz presente. Ironicamente, os Estados orientais, que ainda se encontram na natureza, percebem de forma mais clara e imanente que o cidadão é o elemento final do Estado e não o indivíduo. Em nome do indivíduo se pode tudo, inclusive o fim de outras individualidades, enquanto em nome do coletivo apenas a lei é permitida (o ideal do maximum ético). O Estado e a lei serão, assim, guiados pelo coletivo e por seus cidadãos, suprassumida toda a história e cultura, que na maioria dos novos e jovens Estados latinos são plúrimas e vibrantes<sup>137</sup>.

Este coletivo chamado de direitos fundamentais, que são realizados pelo Estado, só é possível na ascensão do nós (também denominado por *Rechtegemeinschaft*<sup>138</sup>). Esta transformação só é possível no denominado, por Hegel, Estado absoluto e, em sua concepção mais elevada, no Estado Ético, onde, preservada toda individualidade, esta está sem poder individual de fazer por si, apenas caracterizada no eu, se transformando nos direitos que o cidadão possui e que são mediados e garantidos pelo Estado<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014, Pág. 172;

<sup>137</sup> [§150] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 170;

<sup>138</sup> Se refere a uma comunidade ou sociedade de pessoas que se unem com base em direitos ou interesses comuns, tendo como objetivo o direito da sociedade ou o que denominamos como direitos coletivos;

<sup>139</sup> JOUVENEL, Bertrand. *O poder: história natural de seu crescimento*. São Paulo: Peixoto neto, 2010, Pág. 104;

A universalidade de uma filosofia do Poder pode ser amplamente questionada, dado que a história das civilizações coloca as teorias democráticas dentro da teoria do Estado como algo de grande relatividade. O Poder é um necessário aparecimento na sociedade, como no ato de formar uma comunidade e ordens sociais. As leis que descrevem a normas interiores das relações da comunidade são, em um primeiro momento, construídas pelas necessidades imediatas de sobrevivência e integridade, e posteriormente aparecem como ordem política e social, que dita as relações das pessoas na comunidade, como forma direta do agir e do ser<sup>140</sup>.

Das utopias socialistas ao ideário capitalista, a ideia de uma religião civil do Estado está relacionada à formação cultural e histórica do poder como interpretação dos valores religiosos. Os valores que se encontram nas sociedades ocidentais, no espírito de sua cultura e costumes, e nas sociedades orientais, nos preceitos de suas relações individuais e sua submissão ao divino no Estado (o divino na terra), são a força motora do espírito cultural (*Kulturgeist*<sup>141</sup>), ou dos costumes religiosos orientais no Estado (法の支配の宗教性 - Hōnoshihai no shūkyō-sei<sup>142</sup>).

Dentro dos Estados ocidentais, podemos observar uma divisão em dois grupos religiosos-culturais, um deles, o Capitalismo, como superação do catolicismo mediante a reforma protestante, como brilhantemente colocado por Weber em sua obra a “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”. Neste contexto, o coletivo absoluto que confundia o Estado com a igreja foi substituído pela separação do reino humano e do reino divino, levantando os pilares éticos que fundaram o capitalismo e o conceito de reino humano do indivíduo, das consciências-de-si. Neste mundo do ideário capitalista, herdou-se dos preceitos humanos principalmente a ideia de justiça e de tempo, porém, no campo das utopias, o paraíso humano foi deixado para o reino divino, já que a busca individual não contemplava a ideia de “mundo ideal”, pois tal conceito envolvia um coletivo obrigatório (não é possível um paraíso individual humano)<sup>143</sup>.

No extremo oposto, ainda ocidental, surge, como resposta ao indivíduo e à separação dos reinos, o socialismo, que na sua definição utopista se caracterizava pela busca do paraíso na terra, em uma inversão dos reinos cristãos. O cristianismo, para o socialismo, havia impedido a busca pelo máximo humano, então, como solução, foi proposta a secularização do

---

<sup>140</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 97;

<sup>141</sup> Colocando aqui no sentido que a própria cultura de Estado tem um sentido que forma o próprio Estado e suas principais características;

<sup>142</sup> Religiosidade do Estado de Direito, em tradução direta;

<sup>143</sup> WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2013, Pág. 19;

cristianismo, onde o homem deveria se despir do indivíduo e encarar o processo revolucionário socialista como uma luta necessária do bem contra o mal. Tal dicotomia era vista como uma forma de reinterpretar o efeito da religião ocidental e trazer um novo momento para o indivíduo, como resposta a um mundo capitalista que prezava por ele (observando que o caminhar individual acabava por deixar cada vez mais pessoas para traz). Através de uma revolução possível se tem uma forma de romper com a utopia e alcançar a realidade de uma paz perpétua (paz em vida e não em morte)<sup>144</sup>.

Por outro lado, no mundo oriental, temos a cultura como parte da natureza, como observado na China, Coréia e países do sul asiático. Como um modelo singular, temos o Japão, que fica em um limiar entre Ocidente e Oriente; a religião, como nos estados orientais, ainda se encontra na natureza e como outros aspectos que podem ser observados, porém, o poder e a legitimidade desta religião são encarados de forma física, na figura do imperador. Tal figura mistura a ideia do divino com a ideia do físico, e traz, no imaginário popular cultural e nos costumes, a origem legitimadora do poder, mesmo não exercido por ele, e da cultura na sua figura exemplar, como também da ideia de civilidade, na absorção do indivíduo em prol da coletividade<sup>145</sup>.

O Poder não precisa estar colocado no aparecer da ideia de religião civil, mas a tem como vetor para a legitimação do Estado frente ao cidadão, que reconhece esta participação não apenas como um cumpridor das leis e um pagador de impostos, mas como elemento fundamental para a realização do objetivo do Estado. A ideia final, então, seria que todos deveriam fazer o seu papel para que nenhum cidadão tenha seus direitos ignorados; o cidadão deve, então, ter papel central numa política contra o individualismo e a favor do coletivo, formando um ideário único, uma imagem nacional única e uma figura de poder unida. O mais próximo que teríamos de uma união assim na cultura ocidental seria a figura do rei, do primeiro cidadão ou mesmo uma figura papal, mesmo assim essas figuras ainda seriam contaminadas de poder ou poderiam até exercer o Poder, assim a singularidade oriental não se encontra repetida no Ocidente (no caso do Japão)<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> RANGEL, Arthur. Nadú. Poder Moderador e Cultura: A relação do poder de preservação com a cultura do Estado. In: Karine Salgado. (Org.). Arte, Política e Estado. 1ed. Belo Horizonte: Initia Via Editora, 2020, Pág. 76;

<sup>145</sup> ROSENZWEIG, Franz. Hegel e o Estado. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, Pág. 307;

<sup>146</sup> BENEDICT, Ruth. O crisântemo e a Espada: Padrões da cultura japonesa. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 42;

Tal solução não torna o Oriente superior ao Ocidente ou vice-versa, mas sim, mostra a necessidade da supressão dos elementos culturais e religiosos que formam os costumes de uma nação, em forma de um elemento cultural sólido, que favoreça o desenvolvimento humano e a realização efetiva do Estado, legitimado pelo Poder e pela democracia<sup>147</sup>.

A forma observável do Poder é necessariamente diferente em cada construção histórica, porém não podemos dizer que não existe uma lógica estranha e singular, nem mesmo que há uma dialética planificada pela ação ou negação: existe um sentido histórico no reconhecimento do sujeito e da coletividade; a liberdade em si está relacionada à capacidade reconhecida do indivíduo de exercê-la. A liberdade efetiva do sujeito é um exercício aparente do Poder do sujeito, não uma negação do indivíduo frente à coletividade. Em um movimento dialético completo é necessário que tal poder surja do consenso, do respeito, da percepção dos direitos que a história do Estado consegue atribuir à cada pessoa. O sujeito está necessariamente imbuído de liberdade, pois ela passa a ser a característica que demonstra o distanciamento do humano das dependências da natureza. O ato de olhar a natureza como algo a ser transformado significa que existe uma liberdade que possibilita o livre agir sobre os outros. Transformar a natureza, a realidade e os conceitos que são apresentados, se torna a principal chave de interpretação do sujeito frente à coletividade.

Em tal transformar, o olhar externo do sujeito para a sua realidade está dialeticamente colocado como parte de um caminho, em direção a realização dos conceitos futuros que caracterizarão a formação de uma comunidade (e no final, do Estado) que exista e se afirme de forma clara, como um aparecimento histórico independente de outras realidades.

---

<sup>147</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 145;

## 2.1 Dialética do Poder

A chave que devemos ter quando pensamos na dialética em geral é a negação: a capacidade não apenas de colocar o oposto ao fato, mas de negar o mesmo pela sua interpretação. Tal negação não é a anulação ou a destruição do conhecimento, mas sim a apresentação do não ser frente ao ser. Se seguirmos apenas uma dialética do ser positivo e do não ser negativo, teremos apenas um recorte da definição dos conceitos básicos apresentados do que *é* e do que *não é*. O ser não existe sem a sua negação, o que não é o ser, que está fora do seu conteúdo. Tal negação é parte fundamental do conceito, pois definir o não ser faz parte de todo o conceito. Porém, tal dialética de dois passos se torna limitada pela descrição não histórica do conceito e da negação do conceito; tal formação não permite um terceiro passo, uma conclusão que é, ao mesmo tempo, o conceito e a sua negação, um ponto de chegada de todos os conceitos antes colocados pelo fato. Para superar tal problema, devemos recorrer a dialética hegeliana.

Para Hegel, a dialética é uma ferramenta para compreender como as ideias evoluem e se transformam ao longo do tempo, resultando em uma supressão (*Aufhebung*) mais complexa e abrangente. Nada se perde, o conceito deve ter todo o conteúdo do fato e de sua negação para que seu significado frente à história seja verdadeiramente revelado. Assim, podemos dizer que toda a negação do conceito se encontra necessariamente dentro dele, tendo o não ser como parte do todo:

“[§226] A finitude geral do conhecimento, que reside em um juízo, na *pressuposição* da oposição [§224] – pressuposição ante a qual o próprio agir do conhecimento constitui a contradição embutida -, determina-se com mais rigor na sua própria ideia, [de modo] que os momentos dessa ideia recebem a forma da diversidade recíproca;”<sup>148</sup>

Uma dialética moderna, após Hegel, não nos permite apenas analisar o conceito de forma plana, agora temos a capacidade de olhar o desenvolvimento histórico com todos os

---

<sup>148</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) 1 – A Ciência da Logica. São Paulo: Edições Loyola, 2012, Pág. 358;

conceitos e negações que construíram o presente momento. A dialética dos conceitos é necessariamente histórica, não material, visto que os conceitos são parte do espírito fenomenológico e não da realidade que se apresenta de forma imediata. Os fenômenos não materiais são conceitos do idealismo, da existência de um ideal que atribuímos ao *dever ser* e ao *ser*. As definições não dependem em sua delimitação da realidade, apenas do próprio sujeito que as cria ao observar o real.

Existe, neste sentido, um espaço para a astúcia da razão na observação da realidade, possibilitando sempre o encontro das relações entre o real e o ideal na construção das definições. Seguindo o pensamento de Parmênides sobre o *Uno*, observamos que o conceito da definição se encontra dentro e fora dos seus limites: em movimento e imóvel, buscando uma concretude dos fatos que não exclui o outro nem o desconsidera, apenas o nega como parte do não ser. Para Hegel, o movimento proposto por Parmênides se caracteriza pela formação dos pensamentos puros, possibilitando a forma de enxergar a realidade fora do sujeito, observando a formação do ideal e seu aparecimento na natureza. Este ponto de encontro chama a atenção de Lebrun:

“Pois é a mesma coisa libertar a linguagem do preconceito do *ente* e deixar aparecer, por si mesmos, ‘os pensamentos puros’. Daí a admiração que tem Hegel pelo *Parménide* [Parmênides]; daí a dignidade que ele reconhece no ceticismo antigo.”<sup>149</sup>

A ideia hegeliana de dialética encontra o conceito na formação de ideias puras, sem pressupostos de definições, atravessando o vazio de um conceito puro para a formação das percepções. Mesmo Hegel, ao comentar a formação dos conceitos em si, coloca a ideia da formação das coisas pela sua imanência em seu aparecimento:

“O Conceito é, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente e que nelas se revela. Em nossa consciência religiosa isso ocorre de modo que dizemos que Deus criou o mundo do nada, ou, exprimindo diversamente, que o mundo e as coisas finitas procederam da plenitude do pensamento divino e dos desígnios divinos. Assim se reconhece que o pensamento, e mais precisamente o conceito, é a

---

<sup>149</sup> LEBRUN, Gérard. A paciência do Conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, Pág. 227;

forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se.”<sup>150</sup>

As definições são, como colocado, leituras dos conceitos que foram ensimesmados na consciência do espírito, são a percepção individual das formas universais daquilo que aparece na natureza e na cultura. A coisa em si está presente, pois aparece na existência e na consciência, que a reconhece em movimento dialético, observa a sua negação e apresenta sua definição como forma final de todo o movimento racional que busca entender os fatos e os fenômenos presentes. Tais definições são imateriais, pois estão relacionadas a características lógicas do próprio espírito e, assim como os sentimentos e o raciocínio, são formadas pela consciência de si frente ao outro. Tal dialética aparece na coletividade, no Estado e na sociedade, como parte da suprassunção do reconhecimento do outro e da negação dele na vanguarda do reconhecimento<sup>151</sup>. A dialética, que se utiliza dos conceitos para encontrar as definições dos fenômenos, reconhece o movimento de negação e suprassunção como movimento infinito, o suficiente para que tal movimento não se limite apenas ao fenômeno imediato, mas tenha relação direta com o Espírito absoluto, que opera tal movimento como parte de uma ideia absoluta na formação dos conceitos fundamentais da natureza. Salgado, citando Lima Vaz, afirma que a construção de tal conceito está sempre relacionada ao singular, particular e universal, que se introduzem em movimento pela negação.<sup>152</sup>

O conceito não apenas depende de um reconhecimento da ideia, do pensar, mas do movimento que existe do raciocínio lógico. A dialética reconhece a natureza não mais como parte de um movimento aristotélico de pressuposição e negação daquilo que é – uma antítese do conhecimento dos conceitos como parte da formação da ideia colocada –, porém, essa dialética de Aristóteles começa no interior do “sujeito” e se move para fora, no sentido de entender o objeto e sua própria essência. Quando olhamos o pensamento de Kant, vemos no conhecimento *a priori* o conceito colocado de forma interna, como parte do conhecimento anterior; este pressuposto possibilita entender o que está externo ao sujeito, pela negação e

---

<sup>150</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) 1 – A Ciência da Lógica. São Paulo: Edições Loyola, 2012, Pág. 298;

<sup>151</sup> LEBRUN, Gérard. A paciência do Conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, Pág. 232;

<sup>152</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Hegel. São Paulo: Edições Loyola. 1996, Pág. 159;

entendimento dos fatos já existentes e imutáveis que se encontram na natureza percebida pela consciência.

Para Hegel, o *a priori* não pode ser considerado como fato anterior já colocado ao objeto, mas sim como parte de um outro conceito que se apresenta em um estágio anterior do movimento. Não podemos ver o início do movimento, apenas seu ponto de chegada, onde a dialética se realiza ao suprassumir o real e a ideia em um novo movimento.<sup>153</sup> Podemos dizer que dentro de uma definição existem infinitos conceitos, fruto de conhecimentos *a priori* na visão de Kant, ou de movimentos dialéticos anteriores; por este motivo, tais conhecimentos estão colocados como parte de uma linha do caminhar do espírito na percepção da natureza e de sua própria constituição.

O espírito humano busca significado no que está colocado a sua frente; a negação como parte do entendimento possibilita o questionamento do saber em busca de conceitos puros pela ideia. Tais conceitos são necessariamente racionais e, por consequência, reais, independentemente de serem elementos materiais, pois eles se apresentam na realidade do espírito. Assim, segundo Salgado:

“É no mundo humano que a dialética da razão ou o momento racional e livre mais nitidamente se manifesta, pois no âmbito da ação do homem pelo trabalho no domínio da natureza e da ação do homem na organização da sua sociedade, é a liberdade que atua, e o faz por meio da noção de finalidade”<sup>154</sup>

A dialética possibilita a transformação da natureza pelo racional humano, que observa o movimento de fora para dentro e a modifica com a negação dela, possibilitando a suprasunção da natureza pelo próprio racional. Encontrados na natureza, os seus conceitos iniciais, não são impostos ao humano: ele os percebe como algo externo e os transforma pela atuação do raciocínio lógico<sup>155</sup>.

Este processo atua como força externa à natureza no sentido de negação dos fenômenos naturais, que se aplicariam à coisa colocada como a matemática e a física. Tal atuação é negação do natural pela cognição que transforma a natureza e suas regras em atuação útil à sociedade –

---

<sup>153</sup> Ibidem, Pág. 170;

<sup>154</sup> Ibidem, Pág. 175;

<sup>155</sup> Idem;

que, sujeita ao movimento dialético, se transforma em busca de maior organização —, em busca de uma ordem decorrente do entendimento e da percepção do raciocínio lógico. Esta transformação não acontece no indivíduo que não consegue se reconhecer no outro, o sujeito que se vê sozinho não gera movimento dialético em favor da transformação das regras da natureza, em utilidade para o Espírito absoluto, a natureza colocada é apenas parte do movimento infinito dialético. Transformar o não material, as regras e normas, é transformar o inicial natural em sistema útil para a coletividade. Observamos que tal movimento é a negação dialética da entropia física, que não se encontra presente na formulação do ideal. A ideia elevada ao seu conceito, quando relacionada ao outro no Estado, é a transformação mais básica dos elementos naturais, mesmo aqueles fora da matéria, em elemento dialético colocado no caminhar da história.

O conceito das definições é necessariamente algo que transforma o natural no caminhar histórico:

“Hegel quer mostrar que a noção de finalidade está totalmente dentro do agir humano; é, portanto, interioridade. A finalidade realiza-se na natureza pela relação de meio e fim posta pelo trabalho. O trabalho é ação mediadora do fim realizado. Ele realiza a idealidade do fim pela ação. Entretanto, não é em si mesmo o fim. Se fosse fim a história seria um infinito, mas não infinito na ideia; uma sucessão de fatos infinitos e não um processo que se releva o Espírito”<sup>156</sup>

Não existe uma “coincidência” nos fatos e acontecimentos humanos, a história se revela pelos seus acontecimentos, os conceitos aparecem pelas transformações e as regras são criadas pela percepção coletiva dentro do Estado e na construção dialética na história. A ideia é, assim, o processo lógico central do pensável; as regras das relações não materiais são criações lógicas do espírito no agir e na necessidade.

Fazemos aqui uma observação sobre a importância da dialética hegeliana para o entendimento da construção das definições que encontramos nas formas de relacionamento da sociedade. A comunidade é ação e negação de si mesma, colocada frente ao caminhar do Espírito absoluto. As formas de relação e de entendimento que permitem a formação da

---

<sup>156</sup> Ibidem, Pág. 176;

comunidade são, por assim dizer, conceitos dialéticos em constante movimento lógico, onde o momento de seu exercício representa a suprassunção dos conceitos anteriores. As regras sociais imateriais são, assim, conceitos temporários, decorrentes dos processos dialéticos anteriores que possibilitaram o caminhar da história em busca de um equilíbrio entre sujeito e o que está colocado fora dele<sup>157</sup>.

Aqui, o sujeito que é capaz de reconhecer a si mesmo frente ao outro consegue se colocar como parte da sociedade, em uma ordem lógica decorrente da percepção de pertencimento frente à negação do outro. Tal dialética apenas acontece frente ao diferente do sujeito, fora de si mesmo, em uma percepção que fora de si encontra a si mesmo, em negação no outro, como colocado por Lima Vaz na dialética do senhor e do escravo. Tal movimento alcança maior completude sempre frente à diversidade de pluralidades – o espírito se movimenta frente ao diferente, ao outro que não é o si – tornando a sociedade mais capaz de suprassumir-se, em movimento histórico decorrente da diversidade interna. Quando o sujeito está à frente da liberdade absoluta do outro, encarando a si mesmo, como em um espelho, não existe o externo, o outro, o movimento não vai encontrar a sua negação, e assim não terá como chegar em uma conclusão. O sujeito, quando *só*, está isolado da capacidade de realização dialética, limitada pela realidade, que aparece como finitude do sujeito sem um caminhar histórico.

Tal ideia se apresenta como a negação da liberdade. Assim como observado por Hegel, a liberdade só pode ser realizada pelo outro, em movimento da negação do sujeito que se reconhece fora de si:

“[§258] O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim 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”<sup>158</sup>

O outro é parte fundamental na formação do Estado, que busca ser representado pela liberdade, que o liberta da tirania da individualidade. Desta forma, o homem só nega a dialética

---

<sup>157</sup> ROSENZWEIG, Franz. Hegel e o Estado. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, Pág. 318;

<sup>158</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 230;

e, por consequência, nega a própria finalidade em um caminhar ético. O conceito das definições encontra sentido apenas na pluralidade da coletividade do Espírito absoluto. As regras sociais são construídas pelo trabalho e costumes, em constante movimento na busca pela sanção das necessidades e dos carecimentos. A partir deste ponto, não apenas as necessidades são satisfeitas, mas também são realizados os direitos que aparecem como inerentes à pessoa humana. O Estado é finalidade do sujeito.

As relações entre as pessoas que compõem o Estado estão ligadas a uma organização inexistente na natureza. O racional, que existe apenas no espírito, como já observado, nega a entropia em favor da organização social. A sociedade passa a ter como pressuposto uma coletividade de iguais no ponto de partida: a separação da natureza, porém tal caminhar se relaciona com o desenvolvimento histórico e cultural da sociedade, com o objetivo de trazer tal igualdade não apenas à definição de humano, mas também aos carecimentos e, por fim, na dação do indivíduo ao Estado.<sup>159</sup>

Conceitos, como Poder e Liberdade, são parte das definições que determinam as relações do espírito com o caminhar histórico. As relações humanas, decorrentes de tal movimento racional, surgem apenas da existência do outro, do oposto, com o objetivo de construir a ordem e o arcabouço social que vão servir de palco para as realizações e para o trabalho. A dualidade do Poder e da Liberdade é a discussão da realização humana possível apenas no Estado; Salgado define o Poder como um elemento da realização política (o poder propriamente dito é poder político)<sup>160</sup>.

O Poder não pode ser considerado apenas um caminhar para a liberdade; a realização dialética da liberdade no Estado só é possível mediante às infinitas capacidades individuais que são, em um primeiro momento, Poder individual que aparece no sujeito só, caracterizando totalmente a sua personalidade de Direito como sujeito capaz de exercer os seus direitos frente às próprias ações. Porém, o Poder como parte individual do sujeito não realiza movimento dialético, está preso ao homem só, que pode exercer a sua soberania apenas em si mesmo. O indivíduo é dotado de Poder, mas sua capacidade está anulada pela sua individualidade – o Poder é sempre sobre a relação com o outro, no reconhecimento do negativo frente ao positivo

---

<sup>159</sup> ROSENZWEIG, Franz. Hegel e o Estado. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, Pág. 351;

<sup>160</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

–, construindo a necessidade de uma coletividade de pluralidades, que se faz presente na fundamentação do Espírito absoluto.

O conceito das definições do Poder pode assumir uma pluralidade de sentidos na sua aplicação:

“O conceito de poder pode ainda ser mais restrito, para ganhar precisão científica: essa vontade determinante tem de ser aceita. Para haver eficácia do poder tem de haver a força que o garante. A eficácia é garantida pela força, mas aceita. Exclui-se da esfera do poder a pura coação; tem de haver aceitação, senão será violência. É uma orientação e determinação de outra vontade, mas aceita por esta. Se não há aceitação da vontade determinada, ainda que não forma de submissão (*coactus volui e sed volui*), será violência. Essa aceitação, na esfera do político ou na esfera pública, aparece na forma de aceitação universal ou reconhecimento, ainda que formal e tácito.”<sup>161</sup>

Trataremos mais a frente sobre a questão da violência como parte da Teoria do Poder. O que observamos agora é a existência de uma aceitação, que, segundo Salgado, está colocada como aceitação do outro, elemento externo ao sujeito que exerce o Poder. O Poder, desta forma, em uma definição inicial, é aceitação da vontade do outro, um reconhecimento da força que não utiliza a violência, mas sim o equilíbrio da aceitação do outro, para que o Poder seja legítimo<sup>162</sup>. Não existe, assim, Poder que aparece sem a aceitação do outro, este Poder perde a eficácia como elemento político e passa a ser apenas força, ação vazia decorrente do desequilíbrio social entre as pessoas<sup>163</sup>.

A força oriunda do Poder é decorrente das capacidades individuais que formam a coletividade. O sujeito consciente de si é dotado de capacidade exercida pela vontade. Existe um certo nível de individualidade caracterizado pela construção moral que é tradicional à cada família, comunidade e à própria história<sup>164</sup>. O universal do Poder é, por colocação, uma relação política, pois é determinada pela necessidade de estabelecer o reconhecimento do outro.

---

<sup>161</sup> Ibidem;

<sup>162</sup> Ibidem;

<sup>163</sup> JOUVENEL, Bertrand. O poder: história natural de seu crescimento. São Paulo: Peixoto neto, 2010, Pág. 45;

<sup>164</sup> Em referência ao §518 e 522, onde Hegel discute a relação da eticidade do sujeito que é construída pela sua família; origem dos costumes e das características. A preparação da pessoa para o ingresso a sociedade civil significa o entendimento da sua individualidade frente a uma coletividade que trabalha para as infinitas necessidades que estão

A negação do indivíduo, que é consciente de sua capacidade individual e a doa para a coletividade organizada, aparece como a negação da natureza em uma separação do racional e do irracional. Tal mediação das capacidades é, como observado por Aristóteles, necessariamente política – onde a ferramenta universal que opera tais relações interpessoais será chamada de linguagem universal da política; a arte humana de mediar as necessidades em um sistema plúrimo. A negação do Poder é forçosamente a negação da política. O ser humano, como tendo sua natureza essencialmente política, apresentará sempre, como seu fim último, não apenas a felicidade do indivíduo, mas a afirmação da solução dos carecimentos sociais básicos. À medida que a relação política avança, a amplitude dos carecimentos aumenta, buscando o que chamamos de *eudaimonia* (*ευδαιμονία*), no sentido do pensamento de Aristóteles. A sociedade como finalidade da construção da estabilidade e da “felicidade” aparece, no primeiro momento histórico, como o entendimento da coletividade de um objetivo comum. A capacidade de exercer a individualidade para a dação da coletividade é feita como forma de garantir a *eudaimonia*, o alvo em comum<sup>165</sup>. A felicidade que é, em um primeiro momento, o objetivo daquele que nega a sua individualidade em dação incondicional de sua capacidade, ao ser colocada frente ao caminhar da história, se movimenta em uma relação dialética da negação da boa vida com as dificuldades inerentes à separação da natureza; porém se transforma em movimento elevado ao buscar se basear em elementos mais fundamentais que caracterizam a vida completa. A boa vida é um ponto final do movimento inicial, que aparece como garantia da vida e das necessidades fundamentais que são comuns ao humano, tornando os direitos fundamentais o elemento mais basilar e necessário para o palco da realização do sujeito. A dação do Poder individual é movimento necessário ao caminhar do Espírito absoluto para realizar os direitos fundamentais, que são reconhecidos pelo aparecimento histórico da sociedade.

Como observado por São Tomás de Aquino, o sujeito colocado frente ao universal de sua capacidade, aparece contendo em si tal contrariedade do conceito<sup>166</sup>; neste sentido, a capacidade do sujeito é composta pela sua necessidade frente ao que pode e não pode ser feito. O sujeito compõe a sua própria essência ao estabelecer as regras que o separam da natureza. O homem, no sentido aristotélico, quando realizado pela história, é o sujeito que não apenas tem

---

colocadas para todos, como observado também na Filosofia do Direito de Hegel no §181. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) 3 – A filosofia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 297;

<sup>165</sup> ARISTÓTELES. A Política. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017, Pág. 91;

<sup>166</sup> AQUINO, Tomás de. Comentário ao sobre a interpretação de Aristóteles. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018, Pág. 128 - 129;

potencial para exercer os seus direitos colocados pela coletividade, mas os exerce como forma de realização de sua própria essência e da essência do outro, da coletividade que forma o Estado.

Os demais conceitos que aparecem, como o direito e a justiça, são assim colocados como consequenciais da busca pela liberdade do sujeito; liberdade está relacionada ao exercício das características que o separam da natureza, e o colocam como parte do movimento de negação do singular e de transformação do coletivo. Assim, o indivíduo não é indivíduo para si, mas indivíduo que, em um olhar distanciado, atua como parte da sociedade. A sua liberdade e sua individualidade são imprescindíveis para que continue a produzir movimento contínuo, transformando não apenas o singular, mas a coletividade de singularidades colocadas. Tal homem só é sozinho para a sua própria consciência, porém é necessariamente político (como elemento sempre universal do sujeito), pois a mera existência da outra singularidade e o reconhecimento do *eu* frente ao outro transformam esta negação em relação política, tornando a capacidade de fazer e deixar de fazer em atuação política, que busca transformar o externo para garantir o que está colocado internamente.<sup>167</sup>

Para o professor Nuno Coelho, o conceito de finalidade do agir é de um agir individual, que aparece como forma de pensar para alcançar um certo objetivo-fim, para o agir ético e político do indivíduo, que busca a sua própria realização pessoal:

“De fato *eudaimonia* significa para Aristóteles fundamentalmente sucesso pessoal ‘vencer na vida’- mas para ele é impossível sem ética e sem política. Essencial no pensamento ético grego, o tema da *eudaimonia* tende a ser remetido, entre nós, para o escaninho dos assuntos particulares, nada a ver com o agir bem ou com o fazer o que deve ser feito. Esse deslocamento da *eudaimonia* foi expressamente perpetrado por Kant”<sup>168</sup>

Observando a obra hegeliana, a finalidade do indivíduo é deixar de ser indivíduo para se tornar coletivo e realizar a sua liberdade. A realização do viver moral ou da felicidade plena aparece na sociedade moderna como capacidade de agir e de transformar, que existe necessariamente como Poder individual colocado em contraponto a outro Poder individual. A

<sup>167</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>168</sup> COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles. São Paulo: Rideel, 2012, Pág. 15;

dialética inicial, que o humano produz, é sempre colocada em contraponto ao outro; o primeiro movimento que o separa da natureza é o movimento de reconhecimento, o externo, que não é mais um espelho vazio do sujeito, mas sim realização da diferença que existe no sujeito. O movimento do reconhecimento da capacidade do outro é sempre externo ao sujeito, pois a negação do sujeito é aquilo que ele não encontra em seu interior: a capacidade do outro. O Poder do outro sujeito, o seu universal, é pertinente apenas ao próprio sujeito. Quando a sua capacidade interna aparece em seu exterior, vai se apresentar apenas como força ou astúcia de valor relativo:

“[...] a subjetividade espiritual é sempre uma consciência-de-si, ou dupla consciência, nas quais uma delas é o *senhor*, que representa o estado lógico e permanente do sujeito, e a outra é o *escravo*, que representa a existência empírica e, pois, passageira do *ser-no-mundo*. Uma consciência representa o *ser em si* na autoidentidade infinita; a outra, o *não-ser* que representa a exteriorização do ser da identidade, na *diferença* do não-ser, no mundo da Natureza e da Cultura. Da dialética de ambas, que nem é a identidade abstrata do senhor nem a não identidade particular do escravo, resulta a síntese da identidade concreta da consciência que se faz saber absoluto ou razão na História”<sup>169</sup>

O Poder que existe internamente só poderá aparecer no outro quando o sujeito aceitar a capacidade do outro frente à própria capacidade. É, em outras palavras, o início da política que se movimenta através do fim do indivíduo, dependendo sempre do movimento externo. O sujeito não pode atuar de forma política sozinho, o outro sempre será necessário. O movimento de dentro para fora de tal entendimento cresce de forma exponencial sempre que a sociedade adquire maior pluralidade, tornando as relações interpessoais sempre políticas, pelo reconhecimento da capacidade do outro e pela aceitação de tal movimento.<sup>170</sup>

A experiência do sujeito com a realidade a ele colocada está ligada ao movimento dialético de sua experiência com a sua consciência; a fenomenologia que observamos na união do sujeito com o seu externo implica na dialética do reconhecimento. O poder, que é, neste

---

<sup>169</sup> VAZ, Henrique Claudio de Lima. A formação do pensamento de Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 2014, Pág. 62;

<sup>170</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

primeiro momento, apenas capacidade infinita que existe apenas internamente, se tornará movimento externo ao sujeito na medida que ele reconhece o Poder do outro como parte da capacidade de agir, gerar movimento coletivo, aceitação do outro em seu particular, para que a presença, os carecimentos, sejam interligados por se existir como momento individual, mas que não está mais só; agora, através do reconhecimento, encontra a sua existência reconhecida. Todos os particulares estão em constante movimento, formando uma cadeia que se expande em pluralidade.

A dialética do Poder é, assim, uma contradição colocada pela razão que entende, na negação do outro, frente a sua capacidade que se volta para si, o tornar-se consciente da sua realidade como ser político que depende das relações interpessoais para que a liberdade seja realizada. A coletividade adquire a força das capacidades para exercer um equilíbrio dos Poderes, em mediação constante com o indivíduo. Mesmo observando por um ângulo kantiano, entendemos que o outro externo está sujeito a uma aceitação do seu agir, que deve estar refletido no padrão que aparece na sociedade. O outro é semelhante ao sujeito em sua capacidade dentro da coletividade. Qualquer ação ou negação que tente anular tal capacidade (para Kant, a moralidade da ação) deve ser negada pela força – uma concessão de todos para que o Estado imponha a forma de agir – orientando às consciências dos sujeitos para a concepção geral de liberdade, definição que só existe por causa da pluralidade de poderes e forças, impondo a todas as capacidades um limite-fim. É o que podemos definir como aparecimento histórico do Poder: um caminhar do indivíduo para a sociedade, em mediação com a pluralidade de consciências<sup>171</sup>.

Podemos observar a existência de um sentido para exercício da força por parte da sociedade, em virtude da representação do Poder. Este aparecimento, é de certa forma, uma padronização, uma média de toda a sociedade, onde a existência de uma vontade decorre da construção política de uma maioria (ou de um grupo menor organizado), para formar o que podemos chamar de ideia de sociedade, na construção dos valores que estão mediados pela sociedade<sup>172</sup>. A mediação da sociedade é norteadada pelo seu ético, sua própria ideia de correto – formando não apenas a definição de ordem social, como também a ideia de justiça e necessariamente do Direito. Para Salgado, a sociedade se torna plural quando encontra em tal

---

<sup>171</sup> Idem;

<sup>172</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 9;

mediação social a construção do seu ético, de sua forma de agir, que é um coletivo, por sua pluralidade, e um singular, pela figura do Estado:

“Desse modo, numa sociedade pluralista, podem e devem conviver sistemas éticos dos mais diversos com as respectivas escalas de valores mais ou menos aproximadas, ou mesmo distanciadas umas das outras. Somente, porém, quando há valores éticos comuns a todos esses grupos ou sistemas, portanto quando se alçam materialmente à categoria da universalidade, como valores de todos os membros da sociedade, e como tais reconhecidos, podem esses valores éticos ingressar na esfera do direito: primeiro por serem considerados como universais na consciência jurídica de um povo, a exemplo dos direitos naturais, assim concebidos antes da Revolução Francesa; depois, formalmente positivados na declaração de direitos, ato de vontade que os normativizar universalmente, isto é, como de todos os membros da sociedade e por todos reconhecidos; por fim, efetivados na fruição de todos.”<sup>173</sup>

Tal relação de mediação da sociedade, a partir do reconhecimento da existência do ético do outro é o que torna a sociedade plural; essa diferença de percepção é planificada pela existência de uma arbitragem que existe na sociedade, através do encontro entre os éticos, sendo eles elementos culturais, morais ou mesmo religiosos. A individualidade dos sujeitos, que são plenamente dotados da capacidade humana de ter vontade, não está restrita aos acontecimentos, mas sim ao meio em que existem, a mediação moral da sociedade. Sua capacidade não é força para realizar à vontade, mas sim capacidade para a construção da coletividade, pela dialética do sujeito frente ao outro. O poder demonstra de forma direta, a incapacidade do indivíduo de reconhecer a sua existência como sujeito separado da vida no Estado. O poder, como já observado, é uma mediação do reconhecimento do outro pela própria capacidade, estando sujeito a esta média moral, que permeia uma construção social de justiça e Direito no Estado.

Foucault reconhece que a existência de uma capacidade é apresentada por um exercício definido da força organizada, porém tal força não será o suficiente para o sujeito sem a aceitação do outro. Entretanto, tal força se perde quando fora do sujeito, com o desfavor de elementos particulares, que influenciam a sociedade pela organização de interesses individuais que são

---

<sup>173</sup> Idem;

acumulados, como forças políticas, econômicas e semelhantes, que modificam a autonomia da vontade do sujeito.<sup>174</sup>

Em contraponto a uma ideia segmentada do Poder que aparece no sujeito, observamos que Jouvenel coloca o aparecimento do Poder, na sociedade moderna, fora do sujeito, mas dentro da sociedade. O indivíduo se encontra em um mar de pluralidades que estão em constante movimento em relação ao Estado moderno. O sentido de capacidade, aqui, está colocado como dialética da diferenciação social, muito semelhante ao conceito de luta de classes permanente que encontramos na leitura socialista pré-revolucionária. O Poder é, para Jouvenel, externo ao sujeito, pois os que se encontram em grupos éticos separados estão em um mesmo caminhar, um mesmo sentido, possibilitando que tal movimento não seja individual, mas sim coletivo<sup>175</sup>.

As diferenças sociais são, assim, ferramentas para construir um sistema capitalista de carecimentos, possibilitando que os sujeitos tenham capacidade de fazer mercantil (uma vontade capitalista de ser operário ou de empreender, mas nunca de ser, de forma natural, a classe dominante). O sujeito tem a capacidade, assim, de trabalhar e de consumir, e sua vontade, como grupo ético, está limitada apenas a atender os interesses fundamentais do seu grupo, como necessidades básicas.<sup>176</sup>

A dialética aqui colocada é o precedente aos meios organizados do Estado; quando observamos as normas, criadas pela história da civilização, vemos o ponto de chegada de um movimento anterior – como observado por Hegel, um ponto de chegada da História – onde, na conclusão, as questões de soberania são resolvidas por consenso da mediação dos movimentos éticos existentes. Normas fundamentais são garantidas não por um acordo social (ou contrato social), como observado por Hobbes; se o Estado se apresenta como um grande monólito, ou mesmo como um leviatã, não é um fenômeno aleatório, como na teoria do cérebro de Boltzmann<sup>177</sup> (ou, em outras palavras, um agrupamento social que surge como mágica), mas

---

<sup>174</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 11ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021, Pág. 52 – 53;

<sup>175</sup> Observando a Teoria do Poder colocada não mais em uma relação de senhor e servo, mas em um sistema capitalista que se desenvolveu no final do Século XVIII. JOUVENEL, Bertrand. *O poder: história natural de seu crescimento*. São Paulo: Peixoto neto, 2010, Pág. 212;

<sup>176</sup> *Ibidem*, Pág. 215;

<sup>177</sup> A ideia proposta pelo físico austríaco Ludwig Boltzmann é que a mente é uma estrutura complexa e altamente organizada, assim como um sistema termodinâmico em equilíbrio. Isso significa que a mente é altamente improvável em termos de sua organização e estrutura, mas ainda assim existe e persiste, assim como um sistema termodinâmico altamente improvável pode persistir por um longo tempo em equilíbrio. Em um paralelo com o Estado, tal ideia significaria que a organização humana surgiria de forma aleatória em decorrência da desorganização dos fenômenos da natureza, fazendo assim o Estado surgir como elemento único e aleatório, que aparece apenas pelo existir probabilístico. A questão aqui observada é que tal teoria ignora a razão humana e sua capacidade de transformar o

sim decorrente de um longo caminhar do Estado, que aparece na forma organizada pela razão e pelo trabalho.<sup>178</sup>

No diálogo platônico de Teeteto, temos um perfeito exemplo de como a razão humana surge como forma de organizar a natureza. Tal organização independe de uma interpretação interna, uma vez que o sujeito pode estar à mercê dos seus sentidos para se relacionar com o outro, porém a vida se organiza não por meio de instintos ou de movimentos aleatórios, mas dá razão, onde os sentidos podem mediar, em um primeiro momento, as necessidades e as relações mais próximas, porém não excluindo a razão humana que, segundo Platão, pode perceber e transformar o mundo, levando ao conhecimento da coisa que está fora de si.<sup>179</sup>

Platão, em sua interlocução, coloca o personagem de Sócrates para argumentar sobre a perspectiva de Protágoras, que coloca o homem como a medida de todas as coisas; tal afirmação coloca a percepção do indivíduo como única fonte de conhecimento dos fatos e dos acontecimentos, assim as relações que formam os sistemas de força e controle seriam apenas questões da natureza dos sentidos, como a imposição do Poder pela força ou pelo medo. Sócrates demonstra a Teeteto que a experiência individual é fundamental para a construção das percepções coletivas das coisas. A observação do sujeito sozinha não terá a validade necessária, pois está enviesada pelos próprios sentimentos e limitações – quando observamos o coletivo, podemos acessar a percepção da razão, que forma um verdadeiro conhecimento das coisas, seja pela comparação dialética entre os positivos e negativos, seja pela astúcia humana, que percebe o externo e o compara com o seu interno para produzir um resultado<sup>180</sup>.

A racionalidade inerente ao humano permite que o entendimento da existência dialética do externo seja colocado como ponto de partida para a capacidade de fazer. O racional se torna real e o real se torna racional<sup>181</sup> onde a percepção da existência do outro permite criar a realidade onde o sujeito reconhece o outro – e tal capacidade como Poder interno –, se revelando no silogismo do movimento dialético que está aí colocado. O Estado é uma forma de *consideração racional* onde o ser humano, e apenas ele, transforma a natureza em favor de seu

---

meio a sua volta, trazendo ordem lógica aos sistemas físicos e sociais. Desta forma, não podemos considerar o Estado um mero aparecimento inevitável, mas sim realização humana, que busca a organização do meio à sua volta e transforma as coisas em seu favor;

<sup>178</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 11ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021, Pág. 42;

<sup>179</sup> [150a] PLATÃO. *Diálogos – Vol. IX: Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973, Pág. 30;

<sup>180</sup> [152a] *Ibidem*, Pág. 32;

<sup>181</sup> [§233] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editoria universitária São Francisco, 2014, Pág. 172;

reconhecimento externo, mas esse movimento não é suficiente para que tenhamos a solução para o equilíbrio das necessidades. As eticidades individuais terão forma moral diversa, mas aceitarão o sujeito externo mediante respeito, sujeição voluntária, decorrente do reconhecimento de si que existe na negação do outro. A racionalidade em encontro com o respeito forma o Estado, no movimento dialético de reconhecimento do poder individual que não mais está sozinho, mas frente a infinidade de diferenças; assim, o racional percebe que o respeito e o reconhecimento do outro significa o reconhecimento e o respeito de si. Neste movimento dialético, o Estado surge como uma consideração racional completa, humano e criado, não natural, mas real à sua realidade racional.

O Poder, como reconhecimento racional e respeito ao outro, aparece como forma estética da dialética do Estado. O outro sempre aparecerá externo e igual; se não for igual, não será outro, mas apenas um objeto em forma humana.

O racional real é o outro que encontra o negativo externo e se sujeita a ele, como observa Han:

“De modo que o belo é, em Hegel, também um acontecer da verdade. É a aparência sensível do conceito. O acontecer da verdade é ao mesmo tempo um acontecer do poder. A aparência bela é o brilho do conceito que *se* continua na realidade. O poder é a capacidade de *se* continuar no outro.”<sup>182</sup>

E mais a frente, continua Han, ao demonstrar a necessidade do outro como parte do reconhecimento do Poder:

“Não deve ficar fora da interioridade do conceito. Belo é esse reconhecimento, essa reunião em torno do um, na qual nada foge, como mero exterior, nem se torna independente ou decai em dispersão, da unidade orgânica, da interioridade do conceito em que tudo conceitua em si, que a tudo se impõe, poderosa.”<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 17;

<sup>183</sup> Idem;

Quando Han afirma que o Poder é amabilidade<sup>184</sup>, baseando-se principalmente em Hegel, está afirmando a necessidade do que denominamos como forma de respeito racional, forma de reconhecimento do outro, onde o externo se apresenta como ponto final de uma dialética do Poder. A pessoa certamente não está *só*, pois está colocada dentro da sociedade, sujeita a coletividade sempre externa.

Entretanto, observamos que a pura amabilidade ou consideração racional não serão objetos finais do movimento dialético hegeliano, onde o fim se encontra externo. Devemos observar esse reconhecimento se voltar para *si*, transformado pela suprassunção do outro (a capacidade de fazer do outro), onde, após reconhecer o externo em forma de respeito, não se finaliza assim. O conceito, a se voltar novamente ao indivíduo, está buscando uma conclusão mais elevada do pensamento: a recongnição do sujeito à sua percepção de que sua liberdade é pura capacidade mediada entre si mesmo e o outro externo. Não existirá extremos ou absolutos, a liberdade é Poder, capacidade de fazer e de escolher interna, todavia mediada pelo conceito externo, no sentido de que o universal vai mediar tais limites<sup>185</sup>.

A *consideração* pode ser interpretada, em uma leitura pura das questões materiais do Estado, como forma de controle e sujeição civil a um sistema hierárquico de Poder. A força seria a coação violenta de uma maioria organizada para fazer valer o que seria, à primeira vista, a “vontade da maioria<sup>186</sup>”, que se torna irresistível aos demais grupos éticos. A planificação da Teoria do Estado como uma luta constante de capacidades significa violência, que seria legitimada por meros motivos democráticos, onde um grupo majoritário teria, por sua representação, a legitimidade de se impor. Esta colocação é a teoria do poder meramente pela força e capacidade organizada, diferente do que encontramos quando olhamos para o Estado de Direito, onde a justiça está inserida como parte inseparável de toda a sociedade; aqui teremos a coerção moral e legal, um justo aparecimento da lei organizada pelos atores políticos que mediarão as necessidades às relações humanas.

---

<sup>184</sup> “A amabilidade é uma *mediação*. Mas, ao contrário da mediação conceitual, seu centro é vazio. É livre da interioridade orgânica. Por seu centro vazio, é capaz de uma abertura particular. O Centro não é um *termo*, mas outra abertura. A continuidade orgânica, ao contrário, abre apenas para fechar. Nisso consiste sua interioridade excludente. Fosse a ‘alma’ inclinada natural e imediatamente ao orgânico, à amabilidade seria inerente algo *inatural*”. Ibidem, Pág. 209;

<sup>185</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>186</sup> A vontade da maioria, aqui determinada, seria não uma política ou mesmo uma maioria matemática, mas sim o que determinamos como minoria em forma organizada, de maneira que a sua representação aparece de forma mais proeminente para o exercício da política. Geralmente, podemos observar que esses grupos alcançam melhor representação porque geralmente detém os meios de força, seja pela violência, seja pela capacidade pecuniária;

A sujeição dos membros da comunidade à orça da sociedade seria, segundo Jouvenel: “A ordem emanada do Poder”, que nessa relação “obtem a obediência dos membros da comunidade” na percepção de que a própria comunidade exerce a coação contra os demais sujeitos, criando obediência civil, fato fundamental na história do Estado.<sup>187</sup>

Aqui cabe um questionamento: seria o movimento dialético de reconhecimento do outro e da percepção de si uma forma de coação das forças políticas que buscam a obediência civil? Nos parece ser um olhar segmentado da realidade frente à pluralidade de Estados que é possível observar nos tempos atuais. Vemos que é comum à todos os casos uma forma dialética e histórica de evolução dos Estados, para organização das suas sociedades políticas modernas. Não existe, no real, ausência de relações coletivas (anarquia), não existe reconhecimento individual que não reconhece o que está fora de si, não existe uma definição universal e absoluta de Estado, apenas aparecimento racional em constante movimento. Neste sentido, no palco onde acontece o aparecimento do Poder, temos uma variável realidade nas percepções:

“O termo estado – e por isso o evitamos – comporta dois sentidos muito diferentes. Ele designa em primeiro lugar uma sociedade organizada com um governo autônomo, e nesse sentido somos todos membros do estado – o estado somos nós. Mas ele denota, por outro lado, o aparelho que governa essa sociedade. Nesse sentido, os membros do Estado são os que participam do Poder – o Estado é eles. Se for dito então que o Estado, entendido como aparelho de comando, comanda a Sociedade, não se faz senão emitir um axioma; mas, se em seguida for introduzido sub-repticiamente sob a palavra estado seu outro sentido, vê-se que a sociedade é que comanda a si mesma, tal como se queria demonstrar.”<sup>188</sup>

O Estado, nessa visão, é puramente um fenômeno não racional, e instintivo, do uso coerente da força com objetivo de organizar as eventuais diferenças. Entretanto, seria necessário que, para que tal forma existisse, sempre houvesse um norte soberano de que emanaria o denominador ético geral, que comandaria a maioria dominante e teria legitimidade da força. Esta observação coloca o Poder do Estado como um reconhecimento da coerção pela coação anterior, uma sujeição da pessoa à sociedade, pelo que seria uma força irresistível. Os

---

<sup>187</sup> JOUVENEL, Bertrand. O poder: história natural de seu crescimento. São Paulo: Peixoto neto, 2010, Pág. 39;

<sup>188</sup> Ibidem, Pág. 42;

carecimentos seriam, então, mediados pela obediência e pela contribuição material do indivíduo, sendo, na visão de Hegel, apenas uma mediação da vida social capitalista (sociedade civil burguesa)<sup>189</sup>.

Não podemos dizer que o Poder, capacidade dialética de fazer do sujeito, seria apenas a liberdade de buscar a solução dos seus carecimentos imediatos – como se fosse uma dialética plana da liberdade frente às necessidades, mediadas pelo trabalho. A liberdade do sujeito é o negativo do Poder, no sentido de que reconhece o outro na medida em que aparece a sua própria liberdade, e é positivo na medida que seu fazer está sujeito ao fazer externo, em um sistema infinito de capacidades externas, que constituem a efetividade interna do Poder. Seria, assim, um exemplo da liberdade mediada pela própria liberdade. O sujeito é livre mediante ao seu Poder interno, que reconhece a sociedade como único local de aparecimento da sua efetividade. Se o poder fosse apenas realização externa para os carecimentos internos, não seria um ideal de Poder, não existiria a definição de liberdade, apenas a sujeição voluntária, coação do outro. O Poder não aparece como aceitação contrafeita, mas sim como aquiescência racional do sujeito frente ao outro – que também faz parte do movimento dialético do reconhecimento –, produzindo, assim, o que chamamos de sociedade, um caminhar dialético deste movimento.<sup>190</sup>

O Poder é, nesta forma mediata, puro aparecimento do racional. Este aparecimento, então, fica sujeito à interpretação externa da sociedade, transformada pela história e retornada para o indivíduo como forma interpretada do Poder frente à sua realização.

---

<sup>189</sup> [§197] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 197;

<sup>190</sup> HAN, Byung-Chul. *Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade*. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 110;

## 2.2 Interpretação do Poder

A dialética do Poder, colocada como parte do Estado e reconhecimento de independência, está diretamente ligada à liberdade dos sujeitos. O conceito da capacidade de fazer do indivíduo está relacionado à percepção da existência de um motivo no exercício da força que justifique a sua necessidade; é o que podemos chamar de interpretação do Poder: uma forma de entender o sentido e a finalidade do Poder para cada caso em que a capacidade do sujeito se faz presente frente a outro sujeito. O que observamos aqui é o caminhar do significado de Poder e do exercício da força que, inicialmente, está colocada como força necessária para um hipotético contrato social, decorrente da união de famílias e de grupos menores. Aqui, o Poder aparece como parte apenas legitimadora da força, uma forma de imposição de um entendimento anterior entre as partes, em função das regras sociais e políticas já estabelecidas.

Esse primeiro momento é o que definimos que forma a obediência civil do sujeito à estrutura social da qual faz parte, o poder é apenas a força que mantém a integridade social por meio de regras morais anteriores (familiares ou religiosas), que permitem que a sociedade aponte uma direção específica para o seu desenvolvimento<sup>191</sup>. A ideia geral que existe em uma sociedade é uma particularidade do seu desenvolvimento histórico e de sua ancestralidade; não podemos dizer que a ideia de liberdade se apresenta como valor universal da humanidade. Aqui, vemos que a forma ideológica como vemos a realidade (algo colocado em um movimento dialético anterior) depende da ideia formadora do Estado e da sociedade. Mesmo em sociedades claramente delimitadas, quando muito amplas, temos ideias diversas e historicamente em conflito com o Estado. A ideia de eticidade que o Estado deve adotar está sujeita ao conflito com interesses de outras coletividades, em conflito com as particularidades externas e em constante mediação para a formação de um ideal coletivo de soberania da sociedade.<sup>192</sup>

É necessário entendimento da comunidade organizada para que possa existir o Direito e as leis. A força do Estado vai surgir de forma coercitiva efetivamente apenas se for um valor reconhecido pela comunidade. O sujeito está à mercê da interpretação do Poder por parte do seu grupo social e dos valores éticos que compõem a ideia de comunidade menor. Os ideais de

---

<sup>191</sup> [§142] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 167;

<sup>192</sup> CARDOSO, Paulo Roberto. *Dialética cultural: estado, soberania e defesa cultural*. Tese de Doutorado – Direito UFMG/PPGD, 2016, Pág 110;

certo e errado, parte dos valores morais mais básicos, são as ferramentas iniciais que vão permitir ao Estado o exercício de força reconhecida, não disruptiva e que tenha objetivo claro para o outro. Essa força se legitima antes pelo reconhecimento dos grupos sociais mais básicos; com os seus valores iniciais e, posteriormente, observando uma equalização dos valores sociais, a força assume forma moral que tenha significado amplo, social e atuante, permitindo que o reconhecimento apareça de maneira dialética, através da apazibilidade da força, que é semelhante a um conjunto de ideias morais coletivas.

O que Hegel define como passagem do sujeito da família (campo ético menor formador da moralidade) para a sociedade civil é o que percebemos como a “ampliação dos princípios para o aparecimento da pessoa concreta particular”<sup>193</sup>. A interpretação da força é baseada no seu fenômeno histórico, e, por consequência, é extremamente particular à cada Estado. É o mesmo motivo pelo qual um imperador ou um rei é imperador ou rei apenas sobre o seu território, seu povo e sua história, mesmo existindo mitos legitimadores que em sua literalidade permitiram aquele ser o soberano sobre a história universal<sup>194</sup>. A obediência, o ato de reconhecer e se sujeitar ao outro, é um ato humano, uma característica da razão; os animais se sujeitam entre si apenas pela força e pelo medo, os homens se sujeitam entre si pelo reconhecimento e aceitação. Claro que não podemos exigir que existam regras absolutas (pois mesmo o Direito é o império das exceções), porém podemos dizer que a legitimação é parte do reconhecimento – algo que existe apenas na astúcia humana. É o que observamos no pensamento de Alain (Émile Chartier), onde o poder do sujeito não pode ser a tirania do valor não reconhecido pela sociedade – a moralidade está ligada a uma forma comum, que possibilita o encontro do coletivo com os conceitos do Estado de certo e errado.<sup>195</sup>

A interpretação do Poder não pode ser um ato do indivíduo, ou seja, não pode ser um ato planejado entre quatro paredes. O Poder não é o Direito, não são as regras sociais, mas sim

---

<sup>193</sup> [§181 - 182] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 188 - 189;

<sup>194</sup> O que poderia mais ser legitimador da obediência humana do que o fato de existir um imperador deus (como no Japão) ou um rei indicado pelo divino (como Inglaterra e Espanha)? O que podemos chamar de “ato de deus” seria definido como ato final inegociável e incontestável, pois ao topo de toda legitimação humana, mesmo dentro do imaginário mitológico, a figura soberana divina não pode ser contestada e combatida por meros mortais, limitados pela carne e pelo tempo. O que impede um imperador deus de ser o imperador sobre todos os humanos? Apenas a história e o reconhecimento! A essência de deus é, em regra, não aparecer para determinar as coisas, basta a fé e o mito para que ele se legitime. Assim, a história e a fé, como objetos particulares, estão relacionadas a soberania e o domínio do Estado.

<sup>195</sup> CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2ª ed. Belo Horizonte: Forum, 2021, Pág. 437 e 438;

a percepção da liberdade e dos limites dela; se não existe reconhecimento, não existe norma moral decorrente de uma força externa. É o que podemos definir como uma ditadura, onde o conceito se esvai na finalidade e o Poder é substituído por um estado de natureza organizado pelo Estado, em que ele é a força organizada para impor a sua vontade, como “indivíduo”, contra os demais membros da comunidade:

“Le pouvoir militaire est le modèle de tous, et le but caché ou non de tous les ambitieux sans exception. Il se réduit à force, mais à force de beaucoup. Le chef n'est donc jamais le plus fort. Le chef ne peut que persuader. César ne peut que persuader les trognes armées qui le gardent. Les armes, il est vrai, ne sont point signes; les armes sont choses efficaces; mais l'usage des armes dépend des signes; et c'est par d'autres signes que César quelquefois est massacré. Ce pouvoir militaire se cache toujours derrière ses œuvres, victoire, transport, ravitaillement; mais cette manœuvre même appartient à l'art des signes. Dans le fait le pouvoir militaire méprise ces moyens d'industries serviles et s'emploie seulement à choisir, essayer, enseigner les signes. À quoi servirait l'organisation si les signes n'obtenaient obéissance? Aussi la réorganisation consiste toujours réellement à relever les signes.”<sup>196</sup>

A força é, em regra, uma forma menor de Poder, pois sempre busca exercer o controle sobre uma comunidade por meio de formas coercitivas violentas. A sua legitimidade como parte do Poder não está na violência em si, mas na aceitação social, no fato de que o que está sendo imposto é um valor aceito pela maioria (como parte de um espírito social). Não existindo aceitação, a força será apenas violência constante por parte de uma minoria para o controle da maioria, gerando medo que impele a pessoa a fazer o que ela não reconhece e nem aceita, mas teme por sua vida e assim o faz<sup>197</sup>. Aqui, não vemos exceção ou anormalidade, vemos uma

---

<sup>196</sup> Tradução do Autor: “O poder militar é o modelo para todos, e o objetivo, oculto ou não, de todos os ambiciosos sem exceção. É reduzido pela força, mas pela força por muitos. O líder, portanto, nunca é o mais forte. O líder só pode persuadir. César só pode persuadir os exércitos furiosos que o guardam. Armas, é verdade, não são signos; as armas são coisas eficientes; mas o uso de armas depende dos signos; é por outros sinais que César às vezes é massacrado. Este poder militar sempre se esconde atrás de suas obras, vitórias, transporte, abastecimento; mas essa mesma manobra pertence à arte dos signos. Na verdade, o poder militar despreza esses meios de indústrias servis e trabalha apenas para escolher, experimentar, ensinar os signos. De que serviria a organização se os sinais não obtivessem obediência? Portanto, a reorganização sempre consiste realmente em observar os sinais.” ALAIN, (Émile Chartier). *Les idées et les âges - Livres I à IX*. Édition électronique. Québec: Chicoutimi, 2002. Disponível em [philotextes.info /spip/IMG /pdf/ alain\\_les\\_idees\\_et\\_ages.pdf](http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/alain_les_idees_et_ages.pdf), Pág. 81;

<sup>197</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte*, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

negação da sociedade e do Estado que perde o Poder por desfavor de uma força vazia e sem sentido.

Os grupos que se organizam e se sujeitam a uma organização política estão colocando a própria ordem como elemento central de sua eticidade. A religião, os costumes e a história são parte da forma interna organizacional da comunidade mediata. A ideia de termos uma moralidade formada pelos grupos internos da sociedade, que depois de formar o sujeito o coloca como parte de uma universalidade de outros sujeitos, traz inicialmente uma pluralidade que está em conflito, mas que deve ser mediada pelos ideais gerais, para que o “meio termo” possa surgir e que tais regras possam ser consideradas como valores morais da sociedade.<sup>198</sup>

Essa mediação pode ser vista de forma negativa, como um privilégio moral das maiorias organizadas que encontramos nos questionamentos da democracia, onde os grupos sociais que formam a minoria da sociedade ficam sujeitos, muitas vezes, apenas à negação de seus fundamentos morais. Não podemos negar que todas as partes da sociedade estão organizadas em volta dos seus interesses, tais interesses são morais e materiais. Em uma sociedade baseada apenas em números e pressão política simples, a maioria que se organiza terá toda a força para impor a sua vontade, inexistindo assim o que podemos considerar inclusão e movimento entre as visões diferentes da sociedade. O Poder colocado na sociedade por todos pressupõe um equilíbrio social de todos; a aplicação dos direitos de forma universal dentro do Estado e de sua comunidade, porém, ao colocar a formação da moralidade em conflito com a universalidade da coletividade, é prejudicada e a finalidade do Poder se perde em uma simples definição da minoria contra a maioria, onde o grupo organizado e com maior força sempre terá o seu Poder respeitado em desfavor dos grupos segregados. Aqui, não devemos entender o Poder como uma interpretação negativa do Estado, mas como a negação de toda a capacidade executiva dos demais grupos éticos.<sup>199</sup>

Então, como podemos interpretar o Poder frente ao necessário conflito de valores morais que surge na sociedade? O Poder, como parte formadora do Estado, deve ser mediado pela outra parte formadora do Estado, ou seja, pelo Direito. A interpretação do Poder deve ser mediada pelo Direito, que encontramos aceito pelo Estado, e que surge como parte de um constate conflito político entre as eticidades da sociedade, para que o meio termo seja uma dação de

---

<sup>198</sup> LASSWELL, Harold Dwight. Poder e Sociedade, por Abraham Kaplan e Harold Dwight. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979, Pág. 68;

<sup>199</sup> Ibidem, Pág. 110;

todas as partes. O conflito não pode ser permanente, ele deve se dá apenas no início, na formação da sociedade. O Direito surge então como forma inicial de apaziguar o conflito e em seguida, estabelecer o que iremos considerar como a normalidade daquele Estado.

Após mediar essa questão, o Direito é estabelecido e exercido como forma de controle imediato para que o meio termo (em sentido aristotélico) seja alcançado amplamente; deve existir um valor que possa mediar essas diferenças e servir como chave de leitura do Poder perante todos os sujeitos. O Direito não está em negação com o Poder, mas colocado como parte da relação necessária para a existência do Estado. Desta forma, devemos voltar a Salgado para entender a relação mediadora do Direito com a sociedade:

“A lei é norma reconhecida por todos, com força na medida em que a autoridade a põe em nome do Estado, ou seja, em nome de toda a sociedade, ainda que autocrática, se não for resistida a autoridade. Com efeito, a autoridade aceita (*coatus volui, sed volui*), não se tendo de indagar, para efeito de validade universal e formal da norma, da legitimidade do poder que a põe, qualquer que seja a situação em que é posta, se por uma autoridade autocrática ou democrática, a norma jurídica é universalmente válida do ponto de vista formal. E disso decorre a sua irresistibilidade. Porque posta pelas forças éticas da sociedade representada na autoridade a que compete editá-la, caracteriza-se como comando irresistível ou que não admite resistência por força de ser soberana e universal. Esse caráter irresistível do direito envolve tanto o que se denominou usualmente como coercibilidade vinculante, a que se refere Fazzalari, no sentido de cumprir-se, queira ou não o destinatário, como exclusividade no sentido de prevalecer contra qualquer outra norma ou poder, e de se impor como pretensão de validade absoluta (Stammler).”<sup>200</sup>

Então o Poder, mediado pelo Direito, depende de valores claros, que são universais e colocados como força legítima e igual, através de uma coerção que os torna obrigatórios para todos os grupos sociais, extinguindo assim o conflito inicial de legitimidade que encontramos na formação dos valores morais da sociedade.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 120;

<sup>201</sup> Ibidem, Pág. 121;

Mesmo nos Estados orientais, como a China e o Japão, observamos a existência de uma coerção que inicialmente se apresenta pelo modo de agir coletivo e depois se mostra pela lei do Estado. O confucionismo aparece não como religião, mas sim como forma ética que implica em uma moralidade coletiva obrigatória: antes o sujeito, ao sair da formação moral de sua família para a sociedade, renuncia a sua eticidade para receber a formação comum dos costumes do Estado que estão antes colocados. Esta forma de interpretação do Poder não está em conflito com a normatização do Direito, nem com a imposição social dos costumes do Estado: são apenas maneiras diversificadas para alcançar o objetivo final de executar uma vontade comum e evitar os conflitos decorrentes da segregação social entre as mais variadas eticidades<sup>202</sup>.

De certa forma, nos parece que os Estados, em sua história, encontram forma de mitigar o confronto de interpretações por meios que legitimam a existência de uma sociedade única. Essa característica é necessariamente humana, a capacidade mediadora não entre os extremos, mas sim entre o possível e o desejável, estabelecendo que é denominado por Carl Schmitt como uma “normalidade” (*Situationsnormalität*), onde se mantém o equilíbrio no mínimo necessário para que seja possível a realização de outras facetas da vida humana, como a Política.

Novamente, voltamos a observar que uma interpretação do Poder é necessariamente histórica, principalmente por se manter num equilíbrio relativamente frágil, o suficiente para que os demais deveres do Estado sejam realizados. Isto seria uma teoria do Estado que se encontra em permanente conflito, entre o seu particular e seu universal, porém, uma sociedade que vive na extremidade entre a percepção do Poder e a disputa pelo Poder não realiza movimento, não caminha, apenas permanece parada em busca dos limites institucionais que podem ser chamados de normalidade. Em outras palavras, o Estado como fenômeno histórico está sempre em busca de sua estabilidade de acordo com os elementos que são apresentados.<sup>203</sup>

Outra pergunta que podemos nos fazer é se a moralidade pelo Direito, que se encontra no Estado, seria a forma para existir um conceito de bem comum? O Direito como criação humana está perseguindo apenas o racional, que podemos definir como fonte inicial da ideia e sua transformação em conceito. Neste sentido, Salgado observa que, mesmo na lei romana, a moral não está cindida do Direito, ou seja, os conceitos de uma forma perfeita de aplicação e interpretação dos direitos inerentes ao humano (e também a interpretação do Poder) estão em

---

<sup>202</sup> SANJUAN, Thierry (dir). China contemporânea. (Verbete Confucionismo – Por Anne Cheng). São Paulo: Edições 70, 2009, Pág. 126

<sup>203</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 26;

seus próprios movimentos dialéticos – pois a moral não permanece no tempo, mas é fruto de um momento histórico e de suas consequências, que a levam para um novo movimento – tornando tais conceitos decorrentes apenas de sua época<sup>204</sup>.

Mesmo Hegel, ao definir o conceito de Estado como o “reino da razão objetiva e da eticidade”, não poderia excluir de seu conceito de absoluto a totalidade que, antes em um período anterior do movimento dialético, estava sujeita a formação da moralidade. A moral é fruto de seu tempo, de forma que, como observa Schmitt, o próprio conceito de Estado é fruto de seu tempo, de sua história, pois ele não está inerte no tempo, mas em um constante caminhar.<sup>205</sup>

O fato de uma moral que é parte inerente a uma sociedade (seja no sujeito, seja na coletividade) torna impossível dizer se existe um conceito de bem comum dentro da interpretação do Poder. Se este fosse um interesse coletivo, excluiria a individualidade do sujeito, o ponto de origem da capacidade de fazer na medida que o reconhecimento do outro se efetiva na liberdade. Não podemos dizer, como visto anteriormente, que esse movimento dialético se consuma abandonando pedaços dos conceitos supracitados; a conclusão pressupõe um todo de todas as partes, onde nada se perde. O Poder, neste sentido, não afasta a capacidade do sujeito de ser sujeito, de exercer o seu raciocínio e propor a sua singularidade dentro de uma coletividade. O que seria do Estado se ele fosse formado apenas pelo meio-termo total? Observamos que as formigas vivem com o objetivo de realizar apenas o bem comum, o Poder de um formigueiro encontra-se na finalidade de apenas garantir o dia seguinte e cumprir os requisitos impostos para sobreviver na natureza. Esse fator não é necessariamente humano; em nossos carecimentos, não nos contentamos apenas com o pão e a água, objetivamos uma realização individual, que é característica de nossa capacidade de fazer. Entretanto, como seres que olham a natureza de fora, buscamos a forma de realizar esse feito em uma mediação com o dever imposto pela sociedade, para que tenhamos a relativa vida dos direitos, mas que possamos não ser apenas causalidades de um destino traçado fora do Estado.

Assim, observamos que mesmo que os animais tenham um certo poder relativo no suprimento de suas necessidades, a liberdade consequente dessa capacidade é necessariamente

---

<sup>204</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Hegel. São Paulo: Edições Loyola. 1996, Pág. 186;

<sup>205</sup> SCHMITT, Carl. O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2014, Pág. 159;

humana, a liberdade se realiza de forma interna e externa ao mesmo tempo, em uma percepção objetiva da realidade e da capacidade:

“A capacidade de a vontade pura determina-se, que é exatamente o que se chama de liberdade em sentido positivo, conduz-nos ao *Sollen*, que é o momento da vontade enquanto já determinada sem interferência de qualquer causa externa. Nesse sentido, o dever ser é um dever ser puro que expressa uma necessidade absoluta, incondicionada e, por isso, vinculada incondicionalmente. Porque não tem origem fora da vontade pura, mas na vontade pura ou razão prática, na razão que age, cujo agir é o autodeterminar (a liberdade), o dever ser é incondicionado e incondicional. Incondicionado no sentido de não se determinar por algo estranho à vontade pura e não no sentido de não ter origem senão em si mesmo, visto que só a liberdade seria esse incondicionado.”<sup>206</sup>

Esta liberdade é inerente ao homem. A pessoa em seu agir está desobrigada, dentro do campo de sua liberdade, de agir meramente visando o bem comum, pois a liberdade está colocada como forma incondicionada. Quando sujeito ao outro, um externo, o sujeito encontra a liberdade apenas em um igual, em uma pessoa certa e determinada, onde existe o reconhecimento e, conseguinte, onde existe o dever com o outro. Neste sentido, não existe tal reconhecimento fora da sociedade ou mesmo entre os animais, aquela moral está colocada diretamente no que podemos determinar como um princípio da razão.<sup>207</sup>

No plano do indivíduo não podemos dizer que exista uma vontade direta e universal, que passe além do sujeito em seu agir interno, porém, quando observamos de longe, vemos a formação de um tecido social que abrange a todas as pessoas; tal tecido não pode ser visto como parte da liberdade, pois está acima do mero indivíduo, de forma que nós o vemos como coletividade, uma aplicabilidade do coletivo. Deste modo, o bem comum pode ser limitado quando próximo do sujeito, porém no exercício do Poder, quando este já se encontra fora da pessoa, no conjunto da coletividade, a igualdade e os direitos fundamentais serão a regra para a sociedade. Uma igualdade não realizada aos poucos se perde na falta de reconhecimento,

<sup>206</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 191;

<sup>207</sup> [442 - §16] KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Celia Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2013, Pág. 255;

corroendo o tecido e transformando o que determinamos historicamente como objetivos coletivos como mero alvo sem valor.

Se o Poder fosse um valor universal, os direitos humanos também seriam valores postos. Observamos que, mais que um fato colocado, tais direitos são necessárias descobertas do caminhar do Estado. Assim, mesmo estando em um espaço igual e uniforme, os Estados caminham de forma individual, sujeitos apenas às próprias realidades. O tempo e o espaço dos acontecimentos continuam inalterados enquanto os Estados caminham e se mantêm presos aos seus próprios destinos<sup>208</sup>.

A liberdade adquire sua forma pela interpretação que damos aos elementos que a compõe: o Poder, o Direito e o Estado estão colocados como formas mediadas das necessidades, orgânicas e em constante movimento frente as diferenças que encontramos na construção histórica. A interpretação do Poder aqui objetivada deverá levar em consideração a existência do sujeito, que em seu interior é um indivíduo dotado de capacidade, mas que não tem finalidade em si mesmo: este depende da sociedade que o cerca, que é colocada de forma histórica (na formação da moral) e depois de forma dialética, onde a singularidade dos Estados irá tomar forma necessária para atender os carecimentos próprios e típicos da particularidade.

Esta forma de colocar a relação do fazer / capacidade de fazer frente a coletividade é uma leitura que depende de força para normalizar e aplicar todas as particularidades às diversas necessidades. Novamente, voltamos a observar o Direito como um universal que pode interpretar e aplicar de forma que podemos chamar de “justa”, para todos. Assim, existe uma aceitação que permite que aos que estão na sociedade exercerem a sua liberdade de forma que seja possível a pluralidade.

Deixaríamos, assim, que algumas questões sejam delegadas ao próprio Estado. Seja através do monopólio da violência (como veremos mais à frente, na terceira parte da Teoria do Poder), seja por estabelecermos pela norma o mínimo necessário, que é devido a todos. Temos assim o Poder de negar aspectos da nossa liberdade e capacidade para assumir outros direitos e liberdades, que não dependeriam apenas do próprio sujeito, mas de toda a coletividade:

“Em virtude da autorização que cada indivíduo dá ao Estado a usar todo o poder e a força, esse Estado, pelo temor que inspira, é capaz de conformar todas as vontades, a fim de garantir a paz em seu país, e promover a ajuda

---

<sup>208</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 240;

mútua contra os inimigos estrangeiros. A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.”<sup>209</sup>

Não é apenas um acordo social que define a sociedade, pois seria sujeito ao mínimo necessário para que a vida e certa integridade física fosse garantida (como observado por Hobbes). Nas filosofias do Estado que se desenvolveram no Oriente, ainda vemos que o Estado surge como forma de organizar os carecimentos e garantir uma forma de liberdade, assegurada pela igualdade que é institucionalizada de cima para baixo.

O poder não é mais dialética que se desenrola na história do Estado, mas filosofia quando atinge o seu conceito. A sua interpretação passa a existir como forma de entendimento do exercício da verdadeira liberdade, aquela que é efetivada não no indivíduo, mas na coletividade, possibilitando que a capacidade de fazer seja preservada em seu interior, mas garantindo a coletividade, que tais necessidades não ultrapassem a figura colocada do sujeito.

---

<sup>209</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Rosina D`Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014, Pág. 142;

### 2.3 A Filosofia do Poder

A filosofia de Hegel tem como característica central a sua capacidade, sua universalidade e sua atemporalidade, observando que o movimento que se apresenta na dialética, que é real, também se apresenta na própria representação da realidade<sup>210</sup>. A nós, Hegel apresenta a mais poderosa ferramenta já criada para compressão da realidade, o necessário movimento dialético, onde nada se perder, tudo se conserva em uma elevação que se faz presente como suprassunção<sup>211</sup>.

A representação, que se mostra neste movimento, pode representar em um primeiro momento o espírito, que se reconhece pelo próprio movimento, mas também pode representar a história, que aparece como momento do Estado. O absoluto hegeliano pode aparecer através da representação da religião (Deus) ou do conhecimento (absoluto), mas sua representação na história, que é uma linha reta com começo certo e fim inevitável, será sempre o Estado. O homem encontra no Estado o seu caminhar rumo ao absoluto na história, que aparece por meio de uma representação do conhecer, de si mesmo e do caminhar do espírito.

Tal representação, que, em seu todo, é parte necessária do conhecimento, não se encontra mais na natureza, mas sim nas formas que diferenciam o homem da natureza e o possibilitam que olhar para ela, e, utilizando de sua historicidade e experiência, crie a cultura, esta já suprassumida a própria natureza. A cultura do Estado nasce da realidade efetiva, criada pelo homem e apresentada como momento de realização deste todo no caminhar da história. Salgado, em sua obra *A Ideia de Justiça em Hegel*, nos traz o valor máximo do Estado que se apresenta como momento racional, como pura efetividade, onde as relações humanas passam a ter significado através não apenas do reconhecimento do outro, mas também pelo efetivo convívio com o outro em conjunto com os vários absolutos que se condensam em um só. Nesta representação sólida do Estado, o poder surge não apenas como força decorrente de um absoluto representado na história, mas como efetividade pura do movimento de reconhecimento do outro em uma cadeia que possibilita a existência comum da sociedade. Hegel em sua *Filosofia do Direito*, no parágrafo 288, deixa claro que esta relação do indivíduo, que abandona a sua efetividade em favor do Ético representado pelo Estado, também abandona o seu poder que é

---

<sup>210</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, Pág. 62;

<sup>211</sup> KERVEGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, Pág. 52

exercido como ferramenta de garantia própria em favor do poder do Estado, que irá garantir não apenas um indivíduo, mas toda a sociedade. Assim, na construção das sociedades contemporâneas, o poder se faz tão presente e necessário quanto a própria filosofia hegeliana demonstrando a realidade em seu caminhar definitivo. O caminhar da história, na construção do sujeito, a vida em sociedade adquire um grau de importância não apenas no sentido Aristotélico, onde o homem encontra o seu significado na vida com amigos e pessoas que atendam às suas necessidades, mas também pois a polis é o momento de reconhecimento do indivíduo, onde o seu estado natural o direciona ao próprio convívio com o outro, seja pelos carecimentos, seja pela segurança ou seja pela própria experiência com o outro.

Tal momento em comunidade, é o momento da negação do *EU*, pois o Estado ético pressupõe a negação do poder individual em favor do Estado que cuida não apenas do sujeito, mas sim de todos. Por este motivo o caminhar na história do Estado representa o poder que não apenas existe, mas aparece, como essência do próprio Estado.

Assim a representação do Poder na história do Estado está necessariamente ligada a finalidade do Estado de existir. O caminhar do Estado, que atravessa a história, utiliza o próprio conhecimento e a própria experiência de seu caminhar para avançar em frente, nunca negando a história, apenas fluindo de forma lógica em direção ao próximo ponto dialético, a coruja de minerva alça voo no entardecer, nunca olhando para trás, mas sempre para frente, observando o necessário caminhar do espírito<sup>212</sup>.

O poder, que move o Estado em Hegel, não é um poder que surge do nada, que avança sem sentido, de forma niilista, não, o poder é a vontade do homem, portador da lógica e do pensar, que ao reconhecer o outro, e descobrir a sua inserção em uma sociedade, descobre que não é mais capaz de se conhecer sozinho e passa a viver na sociedade, em um sistema legítimo de trocas e necessidades, suprimindo assim as suas carências e avançando para um estado de vida condizente com a sua condição humana<sup>213</sup>.

A sociedade, que se encontra em si e para si, entende que a individualidade está suprasumida no Estado e no reconhecer do outro, Salgado demonstra que o outro é tanto para

---

<sup>212</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 44;

<sup>213</sup> “O Estado é uma ideia e como tal desenvolve-se em um processo dialético, partindo da imediatidade, passando pela reflexão, até chegar à totalidade [...]” SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Hegel. São Paulo: Edições Loyola. 1996, Pág. 412 - 413;

Kant, quanto para Hegel, um ponto central da filosofia<sup>214</sup>. Em Kant de forma mais primitiva, o outro se faz presente através da moral, que atravessa o indivíduo e avança em torno de um dever agir coletivo, que pode necessariamente ser imposto ao outro<sup>215</sup>. Mas apenas em Hegel o outro se torna nítido e belo, pois despojado de qualquer pressuposto inicial (como a moral), o outro existe como momento do reconhecimento, como momento do ser que conhece o próprio *EU* na figura do outro<sup>216</sup>. Assim, na agnição do outro, o *eu*, antes sozinho, percebe que sua existência apenas tem sentido na sociedade, no conjunto do outro. Para Salgado, devemos considerar o outro como elemento fundamental da filosofia, onde existe a negação de um indivíduo que se encontra em face de seus próprios problemas e dilemas morais, para um indivíduo que se encontra frente ao outro, no reconhecimento do outro, no sistema de necessidades do outro, a filosofia idealista alemã encontra assim o seu mais elevado sentido<sup>217</sup>.

Hegel constrói uma filosofia do movimento, de um constante caminhar que se inicia sempre de forma cíclica quando chega no final de seu movimento anterior, porém tal movimento não se encontra parado no mesmo lugar, ou como um cachorro que busca o próprio rabo: Hegel se encontra em um ciclo sempre ascendente, em um conhecimento que se eleva após cada movimento, em uma ação que nada perder, conservando e elevando. Assim, ao considerar todos os pontos de sua filosofia, temos que considerar sobre a ótica de um movimento perpetuo de constante elevação [§36]<sup>218</sup>.

Nenhum momento pode ser ignorado, e assim, considerando a completude da obra do filósofo alemão, não podemos considerar que na sua teoria do Estado, demonstrada em sua filosofia do Direito, que não exista movimento, não só existe movimento interno no ser humano na medida que ele conhece, mas também existe movimento do humano na medida que ele avança na sociedade, não em um sentido social, mas de semelhante modo ao reconhecimento interno, no seu reconhecimento externo do outro, o indivíduo passa a entender que o outro, igual a ele, porém diferente, também se encontra em movimento de reconhecimento que traz

---

<sup>214</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade Belo Horizonte: Editora UFMG. 1995, Pág. 81;

<sup>215</sup> KANT. Immanuel. Metafísica dos Costumes. Tradução Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2013, Pág. 22;

<sup>216</sup> VAZ. Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468/>, 1980 – FAJE, Pág. 8;

<sup>217</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade, 2ª ed, Belo Horizonte: Editora UFMG. 1995, Pág. 84;

<sup>218</sup> [§36] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes, 2014, Pág. 43;

sua valorização pela forma como o mesmo percebe o Estado e é percebido pela sociedade[§258]<sup>219</sup>.

A percepção de um movimento dialético proporcionada pela filosofia do Direito de Hegel não a torna de menor valor racional, pois o movimento racional é real, e o Estado é elemento racional. Apesar de não trazer em sua representação, um valor expositivo, como visto na religião, o Estado traz valor estético, como visto na arte, observando que a política, os planos e o poder são feitos e exercidos de forma artesanal pelo indivíduo em movimento<sup>220</sup>. O indivíduo avança para fora de sua individualidade no Estado ao sair de seu estado natural na família, e avançando para o Estado absoluto em um caminhar ético: é uma passagem natural de um ser que, sempre em movimento, se encontra em constante reconhecimento, o caminhar ético.

A passagem tem a construção do Estado Ético<sup>221</sup> como ponto máximo que deve ser preservado, de forma que o Estado Democrático é um passo de fundamental importância no caminhar em direção ao Estado Ético. Tal caminhar, em direção ao ápice da construção humana, se condensa na construção e efetivação dos direitos fundamentais, de forma que a liberdade será garantida apenas pelo Estado. Não só isso, o Estado é o único elemento forte o suficiente para suprimir de forma passiva as vontades individuais em torno de uma vontade coletiva que não se impõem contra a liberdade individual, mas que convive e potencializa tal liberdade<sup>222</sup>.

“Não basta a existência de um Poder que tenha finalidade social, deve ser uma força que aja com objetivo claro e delimitado. Dentro deste ambiente delimitado é possível colocar a vontade popular que deve ser condensada seu momento máximo: O Estado Democrático.”<sup>223</sup>

Os poderes, para o homem, só existem em potência para ser exercidos quando ele se encontra despojado do Estado. Porém, quando o indivíduo inicia o seu caminhar rumo ao Estado ético, mesmo quando se encontra ainda no momento da família, o poder já se encontra comprometido ainda como uma única coisa: com o Estado, que está *potentem*<sup>224</sup> com todo o poder dos seus cidadãos. O poder individual se encontra, assim, perdido, destituído e incapaz

<sup>219</sup> [§258] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 230;

<sup>220</sup> SCHIMITT, Carl. O Conceito do Político/ Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 58;

<sup>221</sup> Observando o Estado ético como uma continuidade do Estado Absoluto de Hegel;

<sup>222</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1996, Pág. 390;

<sup>223</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Dissertação de mestrado: UFMG – Belo Horizonte, 2018, Pág 129;

<sup>224</sup> Com poder, em sentido de ter capacidade de exercer o poder;

de ser exercido pelo cidadão. Podemos considerar aqui o início da morte do indivíduo no Estado, visto que este não tem poder para impor vontade.

O caminhar do indivíduo, que deixa de ser indivíduo, está em paralelo com o caminhar do Estado. A passagem do sujeito, que avança em progressão dialética, saindo assim do ponto de formação da cultura (a família) e avançando para o sistema de necessidades (a sociedade liberal) que neste caminhar o homem se despoja não apenas da sua individualidade<sup>225</sup>, mas também do Poder que ele exerceria sobre os outros de forma política ou mesmo de força.

O ponto de chegada do Espírito é o outro, o Espírito se demora no outro, se encontra e se deleita em sua negatividade. Este outro no Estado é a sociedade, que está além das necessidades básicas, mas também focada em chegar aos seus direitos<sup>226</sup>. O espírito, no Estado, não apenas se deleita no outro, mas se deleita na igualdade do outro, no sujeito que também exerce de forma coletiva a sua liberdade como finalidade do Estado. Assim o Estado, que representa o “NÓS” está revestido da graça quase divina do poder de todos. O poder no Estado não é o poder da força; para Kant a força do Estado está de forma simples, por assim dizer, na imposição da moral necessária para a vida em sociedade. As leis existentes e os Direitos pressupõem uma força de coerção para impor o positivado necessário, o “correto”<sup>227</sup>. Os Estados pressupõem Poder como estado e não como coerção. Ninguém está necessariamente submetido ao Estado por meio de uma coerção. Os Sujeitos aderem ao Estado pela necessidade de buscar a garantia de sua vida, a garantia de sua liberdade, seus direitos. Podemos assim dizer que a imposição parte do outro, que fora do Estado está sujeito as suas mais vis necessidades. O homem fora do Estado, e dotado de poder, não se diferencia da natureza, ele se confunde com ela, se comportando como selvagem, agindo pelas suas próprias necessidades, se o homem tem necessidade de água, comida ou qualquer outra necessidade básica, ele tem poder para buscá-la, mesmo que isto implique em sobrepujar o outro, inclusive ceifando a vida de seu inimigo. Segundo Foucault, quanto mais poder o homem tem, maior a sua vontade em se sobrepor aos outros<sup>228</sup>.

No Estado, o homem que se despoja de seu poder, não tem o direito de se impor ao outro. A imposição sob o outro, significaria uma negação do outro, e por necessário uma

<sup>225</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade, 2ª ed, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 38;

<sup>226</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça no Mundo contemporâneo: Fundamento e aplicação do direito como maximum ético, Belo Horizonte: Del Rey. 2007, Pág. 258;

<sup>227</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. Direito e Coerção. Belo Horizonte: Auto publicado, 1956, Pág. 147;

<sup>228</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág 93 – 94;

negação de si. Han, ao dissertar sobre o indivíduo, observa que Hegel coloca o outro como centro do reconhecimento<sup>229</sup>. Ao negar o outro, o espírito aborta a dialética do reconhecimento e não chega ao conceito.

O poder para exercer está negação não pode, por assim dizer, existir no Estado. O poder que existe não vai agir no sentido de negar o outro, mas sim de trazer a igualdade do nos. Assim ao exercer este poder, ele está em relação ao *nos* como de si e para si. A melhor forma então de entender esta característica, está colocada na dialética do senhor e do Escravo, que onde podemos observar que aquele que sobrepuja o outro não é capaz de reconhecer-se no outro e por consequência a si mesmo<sup>230</sup>. Neste universal do outro, o espírito, então apenas tem poder para sobrepujar o outro fora do Estado, quando ele se confunde com a natureza; porém quando o Poder está fora do mesmo, já transferido para o Estado, o outro não pode ser sobrepujado, pois o espírito necessariamente deve se reconhecer nele, não o anula e o sobrepuja, mas o suprassume.

O caminhar da história, através do seu espírito, o Estado, é uma disputa entre o poder e a liberdade. O poder é, quando no indivíduo, a negação da liberdade, mas quando o indivíduo está dotado da liberdade, ele não pode exercer o poder para negar a liberdade do outro. Assim, ao avançar para o Estado absoluto, poderemos dizer que a dialética do poder e da liberdade será suprassumida no Estado ético<sup>231</sup>. O Poder se torna ilegítimo fora do Estado, ele pertence apenas ao absoluto na história; a liberdade se torna ilegítima fora do homem, sem sentido, sem um caminhar delimitado, sem sentido, sem finalidade; nem em frente ao outro a liberdade se alega a liberdade, uma vez que quando ela se torna individual e não universal viveremos no reino das tiranias ou do total eu que não encontra o nos. Assim, o problema que devemos aqui superar é o Poder que se encontra não mais no indivíduo, mas sim no Estado. O indivíduo está morto sem o poder; do indivíduo emerge a pedra fundamental do cidadão, do sujeito de direitos que integra e se doa para o Estado para garantir a sua liberdade<sup>232</sup>. O poder abre o caminho para o nos; ele legitima a mediação de necessidades em troca de uma capacidade de liberdade, se realizando

---

<sup>229</sup> HAN, Byung-Chul. Sociedade do Cansaço. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2017, Pág. 26 – 27;

<sup>230</sup> VAZ. Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468/>, 1980 – FAJE, Pág. 8;

<sup>231</sup> Segundo Salgado, não será apenas no Estado, visto que o mesmo pode ser considerado ainda autoritário, ou despótico, mas sim no Estado democrático. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>232</sup> Ibidem;

na alteridade, no outro que passa a delimitar a liberdade, de forma que ela seja infinita na medida da infinidade das outras liberdades.

Este movimento e de igual modo um caminhar do indivíduo e do coletivo, um elemento fenomenológico que encontra razão apenas na realização do homem que encara o absoluto. Na representação física do caminhar do espírito de Hegel, o homem, encontra o seu absoluto não em frente a um ser sem consciência ou sem essência, ele busca encontrar o reconhecimento na aparência, no fenomenológico, que no real se encontra em uma coletividade de outros, em constante movimento dialético; o reconhecimento no Estado é o momento em que encontramos o reconhecimento da sociedade em frente a própria existência do Estado. Deste modo nasce uma relação que pode ser medida pela liberdade, um valor liberal kantiano<sup>233</sup> e o poder, um elemento absoluto do Estado frente aos seus componentes<sup>234</sup>

Assim chegamos ao ponto de fundamental importância: o que é poder no Estado? A nossa tentação sempre será responder: “Poder é força”. Porém se poder fosse apenas força, poderíamos dizer que o Estado não passaria de um estado de natureza humana organizado, não sujeito a uma ordem ou a uma finalidade sem as tão importante *Liberté, Egalité, Fraternité*. Outros poderão dizer que poder no Estado é apenas coerção (ou medo), porém se fosse apenas a moral, o Estado estaria restrito apenas ao momento liberal como visto antes e não avançaria para o momento ético<sup>235</sup>. A dialética hegeliana possibilita que o este caminhar do Estado se encontre em um constante momento de suprassunção, porém, quando a pessoa não se submete ao *nós*, mas fica presa no *EU*, o Estado não se torna ético, não avança e passa a se negar a dialética em forma de Estado liberal (ou neoliberal), onde o dever do Estado será sempre o mínimo, o direito máximo será de estar vivo e de peticionar os seus direitos. Porém onde não existir o Estado ético, o mercado poietico tomara o seu lugar, submetendo a pessoa não mais aos seus direitos, mas sim ao estado de natureza do capital<sup>236</sup>.

O conceito de Estado está diretamente relacionado ao conceito de poder para fazer, o fazer no Estado pressupõem poder, poder para ter como meio de realizar um fim. Para Hegel os fins do Estado será sempre a liberdade, visto que existe liberdade apenas no Estado. O poder

---

<sup>233</sup> KANT. Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2013, Pág. 19;

<sup>234</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade*, 2ª ed, Belo Horizonte: Editora UFMG. 1995, Pág. 77 – 78;

<sup>235</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>236</sup> Idem;

então deixará de ser a briga contra a liberdade, visto que, como observado anteriormente, o poder e a liberdade estão suprassumido no Estado Ético.<sup>237</sup>

O poder é então, na sua primeira forma, meio para a realização da liberdade. O Estado, como mostrar-se da liberdade na história, tem poder para ser Estado. Neste sentido o Estado é legítimo pelo simples fato de sua imposição ser positiva (liberdade) e pela força que este exerce ser a força comum dos cidadãos que se doam em sua essência para garantir os seus direitos. O único ente capaz de receber os nossos poderes doados será apenas o Estado, visto que a pessoa que possui mais poder que o outro busca se sobrepujar ao outro, destruindo a igualdade conquistada.

O poder, em seu segundo momento será o poder de negar o outro seja através da sua aniquilação (conceito de amigo-inimigo<sup>238</sup>) seja pela proteção externa e interna contra as forças que atentem contra os direitos e contra a liberdade. O poder de força é o poder que se origina no Estado e não no cidadão. É força que surge de uma organização, de um preparo e de ferramentas de vetores. Já o poder que foi dado ao Estado e poder exercido pelo Estado para o Estado (para si) como método de ser o que é.

O Estado então estará revestido deste poder que o faz caminhar para frente, em rumo ao absoluto. O poder é assim para Hegel, o necessário para efetivação das liberdades e dos direitos, indo muito além do simples fazer ou do ser, para aquele poder que nega a si mesmo, reconhece o outro e o coloca como ser livre, protegido e garantido por aquilo que ele já não tem mais. O não ter poder, em favor de todos, é o caminhar individual do Espírito que antes, era o espírito *em si*, e com o outro e com o seu despojar-se do seu poder, passa a ser espírito *para si*, Espírito que chega ao seu conceito apenas no Estado. Desta maneira, o indivíduo dotado de poder se suprassume no cidadão dotado de liberdade.

---

<sup>237</sup> Idem;

<sup>238</sup> SCHIMITT, Carl. O Conceito do Político/ Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 23;

### 3 O Poder e a Realidade – O Estado e o Direito

A realidade dos Estados, momento atual, o ponto de chegada da história é um momento de encontro do direito e dos deveres com as concepções modernas de democracia. A realidade do Estado sempre foi influenciada por fatores externos, por fatores internos e talvez até por um certo determinismo, entretanto a história de todos nós, a realidade ocidental e oriental, não se encontram em um mesmo período. O tempo do Estado é um tempo fora dos ponteiros do Relógio, influenciado pelo próprio caminhar do tempo, um caminhar que não é certo e constante, mas sim variável e tortuoso. O Estado pode ser considerado com duas origens diferentes: como decorrência natural do ser humano ou como invenção artificial da astúcia humana, assim como todas as pessoas diferentes, o próprio Estado assume faces diferentes, consequência da realidade que os cerca e da sua história<sup>239</sup>.

O Estado como astúcia ou como consequência tem um objetivo certo: uma mediação entre as partes do seu conteúdo. O ponto central é que o Estado é naturalmente um concentrador, seja de direitos, de garantias ou de poderes, de forma que o próprio surgimento do Estado pode ser enquadrado como uma maneira de solucionar um problema que é natural ao ser humano. Superada a natureza, o homem busca a supressão do seu eu através de uma autopreservação e o suprimento de suas necessidades. As necessidades são superadas através da manipulação da natureza, dobrando meio ambiente às suas necessidades e transformando, em um ciclo infinito, as coisas básicas em coisas mais complexas. A autopreservação depende de dois fatores: a capacidade humana de se abrigar dos perigos da natureza e da sua capacidade de se defender de si mesmo; em um primeiro momento a própria astúcia humana que a separa da natureza lhe garante a capacidade e sobreviver a esta, o ser humano que ainda está preso na natureza está sujeito a brisa dos ventos e humor dos animais. Entretanto é quando o ser humano encontra um outro igual que o problema surge, no autorreconhecimento existe o conflito de necessidades, um conflito de espaço, de ideias e até mesmo de formas de como superar a natureza.

Como iremos ver mais para frente, a chave para essa superação está no fato de que o ser humano dotado de poder necessita abrir mão deste, de forma que um monopólio de poder se formará para garantir os direitos de todos, porém o problema reside em quando aquele poder

---

<sup>239</sup> BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Pág. 74

que deveria estar em monopólio retorna para o indivíduo, que o exerce fora das linhas legais, dos acordos comuns ou mesmo dos costumes históricos. O próprio direito penal é uma arte de punir e corrigir a ação individual daqueles que assumem o próprio poder de ação em desfavor na coletividade, pois se todos, de forma indireta ou consequencial, acordaram viver em sociedade, então todos renunciar ao poder individual em favor do coletivo<sup>240</sup>.

Decerto o direito é a consequência natural do Estado, no sentido de que antes mesmo de ser positivado ele se apresenta pelo costume, pelos escolhidos ou mesmo pela religião que busca a ordem frente a uma coletividade. Entretanto, tal caminhar em sentido de descoberta é tão individual quanto cultural, uma vez que todos os Estados são consequências de uma associação entre o coletivo e o interesse humano, porém tal interesse vai variar de acordo com a natureza que o cerca, como o clima, os recursos naturais, as questões históricas e outras variáveis que formam o ambiente. Assim, os Estados se tornam orgânicos e individuais, plurais em suas individualidades de acordo com uma realidade que vai lhe formando. Desta forma, a pluralidade de Estados decorrente das necessidades e das condições externas pré-colocadas forma uma teoria do Estado e do Direito em que nada pode ser excluído, tudo deve estar em conjunto com uma realidade proposta e apresentada em uma relação natural do Estado com os seus pressupostos legais ou do direito com o seu legitimador. Assim, o próprio poder legitimador do Estado é o poder legitimador do direito e, por isto, adequado à estas variáveis que se colocam antes de tudo<sup>241</sup>.

Os indivíduos então se apresentam como tais até não terem mais condições de decidirem por suas individualidades, e passam a ficar sujeitos a uma infinidade de fatores decorrentes das próprias necessidades<sup>242</sup>. Não é possível o indivíduo buscar todas suas necessidades de forma individual; como seres lógicos, o humano sabe que uma divisão de tarefas é necessária dentro do sistema de carecimentos, até mesmo as necessidades instintivas, que em muitas das vezes dependem de outras pessoas, então acaba que, por esse motivo, o ser humano se especializa em partes das tarefas, pois não há como conhecer tudo e realizar todas as coisas. No Estado primitivo<sup>243</sup>, algumas pessoas colhiam e plantavam, outras criavam animais, outras faziam a segurança, outras faziam roupas e até mesmo tínhamos aqueles que cuidavam da nossa fé e da

---

<sup>240</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 287;

<sup>241</sup> BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Pág. 80;

<sup>242</sup> *Ibidem*;

<sup>243</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 23;

nossa política, é uma divisão natural e lógica para que todos tenham as suas necessidades atendidas e, à medida em que as necessidades são atendidas, podemos nos dar ao luxo de termos necessidades mais complexas atendidas. O próprio conhecer à natureza e ao homem depende de uma sequência de outras necessidades atendidas, como podemos conhecer a natureza se não temos o que comer e vestir?

Por mais que existam pensadores e defensores do individualismo extremo, mais que qualquer realidade econômica ideológica, o ser humano depende de uma sociedade, ela está como pressuposto para todas as outras coisas e aqui então podemos debater este tal Poder decorrente da existência do direito e do Estado, pois se existe Poder é porque existe Estado e existe direito - desta forma, colocamos esta tríade de Poder, Estado e Direito, como elementos em equilíbrio, necessários, e sempre em conjunto - não existe Estado sem poder e direito, não existe direito sem Estado e poder e assim por diante<sup>244</sup>.

Esta tríade de elementos primários permite então a compreensão da realidade, não como um entendimento perfeito de seu funcionamento, mas como ferramentas de interpretação dos elementos de capacidade e ação das organizações coletivas humanas. Simplesmente interpretar o Poder, elemento singular do Estado não é uma resolução válida.

O poder está sempre acompanhado e dependente de s e ele está inserido em um universal variável e final. O Estado contém o direito – é um conjunto normativo fundamental dependente da relação dialética entre os dois conceitos – o catalisador dessa relação é a capacidade de fazer (poder) o e de se impor (vontade), sobrepassando as individualidades que são os indivíduos em favor da coletividade; um elemento único e lógico que irá condensar na realidade as variáveis dos direitos e culturas na forma da imposição, da força, uma capacidade de fazer realizar o bem do coletivo, sem ignorar que esse coletivo é composto tanto pelo particular quanto pelo coletivo. Assim a realidade vai se formando por elementos chave, possibilitando interpretar que o direito e um estado em conjunto com o Poder tomam formas reais de acordo com o necessário para aquela realidade, assumindo a própria história como diretora da necessidade cultural e das consequências humanas. A própria manifestação do Poder será relativa, porém sempre presente, sendo organizada de acordo com as necessidades que se impõem, com as conveniências políticas e sociais, sendo desta forma positivado direta ou relativamente, e estruturado de acordo com os interesses do seu aparecimento.

---

<sup>244</sup> Idem;

As teorias modernas tentam interpretar o Poder que foi colocado no Estado de forma que seja palatável para as doutrinas jurídicas modernas; as próprias origens da interpretação do poder no Estado não são as que nós temos hoje, a interpretação do Estado se adequou às necessidades políticas de grupos que ascenderam ao poder e lá ficaram, assim a leitura do Poder é uma leitura política e ideológica acima de qualquer pragmatismo<sup>245</sup>. A capacidade de fazer e ser feito é então usurpada por um direito não natural e não relativo, a doação da capacidade individual é então surrupiada em prol dos interesses não necessariamente estatais ou mesmo da doutrina moderna democrática – ora, se o poder emana do povo, como vemos em muitas declarações constitucionais, e este poder é exercido por representantes, alguém poderia se fazer detentor deste poder sem que seja um representante?

O cumprimento das leis é então uma imposição do Poder? São poucos os estados democráticos que têm em uma sequência lógica a representação do poder<sup>246</sup>. Em geral, no Ocidente delegamos o poder àqueles que o demandam, ignorando assim os próprios preceitos democráticos modernos, as constituições e a origem do Poder. Veja bem, se todos os operadores do Estado têm uma legitimidade originária de poder ordenar que seja feito, então alguém os está legitimando, este alguém deve ser o povo, e o povo só pode legitimar de acordo com o que ele acordou, em uma carta magna, em leis, ou mesmo por seus representantes. A banalização da capacidade de fazer e de ordenar que seja feito permite que aqueles que não são legítimos detentores do Poder assumam o controle da vontade e a imponham de acordo com seus preceitos ideológicos e políticos.

Dentro do conceito de Ocidente (veremos mais à frente que, quando se trata da Teoria do Poder, deve ser repensado), a legitimação para tal Poder é decorrente da capacidade de receber os poderes individuais das pessoas e os exercer em prol da pluralidade na forma de um Poder político que chamamos de Estado<sup>247</sup>. Por isto, descrever os Poderes no Estado é de certa forma um desafio, pela pluralidade de formas de aparecimento do poder, criada pela astúcia humana e pela necessidade que cada comunidade identifica. Entretanto, estabelecer pontos em comum ainda é uma questão fundamental, pois o poder, ao aparecer no Estado, quer estar colocado de forma lógica, interligando a própria relação entre direito e dever, permitindo assim

---

<sup>245</sup> JOUVENEL, Bertrand. O poder: história natural de seu crescimento. São Paulo: Peixoto neto, 2010, Pág. 44 - 45;

<sup>246</sup> Idem;

<sup>247</sup> BONAVIDES, Paulo. Teoria do Estado. 7ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, Pág. 33;

que o Estado seja um ponto de chegada, um elemento soberano capaz, então, de atender ao seu destino e ao seu caminhar na História.

O Poder é finalidade que da forma as relações políticas coletivas e sentido à ao Estado, sendo então, não finalidade do Estado, mas parte de sua natureza para que o mesmo tenha a soberania; e, por estar dentro da astúcia e da necessidade, sua manifestação na realidade é variável, é cultural e é mutável. Da mesma forma que uma sociedade anda em uma marcha para frente, o Poder aparece de acordo com a necessidade do Estado<sup>248</sup>. Assim, a capacidade de fazer aparecer tal Poder, relacionada à doação do indivíduo, torna o seu aparecimento tão singular nos Estados contemporâneos quanto as necessidades individuais. O fazer é mais do que uma obrigação, é um acordo firmado antes mesmo de nascermos e que se perpetua sobre nosso legado, estando nós, de forma voluntária em relação à nossa própria cultura, inseridos numa doação permanente, irrestrita, da nossa capacidade individual para a prevalência da capacidade coletiva no que chamamos de Estado. Isto não significa que o indivíduo está morto, apenas que a sua individualidade está limitada à sua própria personalidade, não excedendo o próprio indivíduo, uma vez que ele está inserido em um coletivo.

O ato de seguir as leis ou de ser obrigado a segui-las é um ato inicialmente decorrente da força legal do Estado, e posteriormente decorrente da coercitividade do poder coletivo<sup>249</sup>. O todo que é representado pelo Estado, delegado pelas próprias ferramentas do Estado a obrigar a fazer e deixar de fazer, é o aparecimento do Poder na história. Essa doação, que resulta em coerção, é a forma da natureza do Estado de apagar os interesses individuais, que poderiam contrariar o coletivo, e garantir a uniformidade dos direitos; chamamos assim de direitos fundamentais esses direitos inerentes a pessoa humana, componente único e racional do Estado, sendo o homem a origem e o fim desta coletividade<sup>250</sup>.

Podemos então falar em um entendimento lógico do Poder e por decorrência uma separação lógica deste poder de acordo com as necessidades de cada cultura, variando de forma muito clara em todos os Estados. A limitação para a interpretação de como o poder vai se apresentar está apenas relacionado a própria evolução do estado, passando dos estados dos nossos antepassados para o nosso moderno Estado democrático de direito.

---

<sup>248</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 136;

<sup>249</sup> KANT, Immanuel. Metafísica dos costumes. Trad. Celia Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2013, Pág. 42 – 43;

<sup>250</sup> SILVA. José Afonso da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 35ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2012, Pág. 185;

De qualquer forma, dentro de uma apresentação do Poder, não existe limitação com relação ao seu aparecimento nas mais variadas formas de Estados – Bastando uma hierarquia colocada e clara para que a própria manifestação do poder se faça presente. Nas teorias originárias do Estado<sup>251</sup> basta a existência de cargos separados e lógicos para os indivíduos para que seja possível estudar a legitimação dos poderes e deveres. A partir do momento que elegemos pessoas para cuidar da nossa ordem e bem comum (como políticos), elas assumem a capacidade de fazer e de ser feito, possibilitando a delegação de capacidades para exercer a vontade determinada por aqueles que são responsabilizados. A delegação desta capacidade é variada de acordo com o momento histórico e com a cultura, variando de uma legitimação democrática, aristocrática ou mesmo divina<sup>252</sup>, visto que no entendimento antigo e moderno, o Estado assume um papel quase divino, e por isto a sua ordenação e condução também assume um papel divino, seja no Ocidente ou no Oriente<sup>253</sup>.

Assim podemos discutir aspectos da realidade do Poder observando que na tríade de elementos que compõem o Estado, existe um claro limite para o exercício legítimo do poder, que pode ser assim dividido, concentrado ou mesmo pulverizado, mas sempre presente. A própria existência do Estado é um entregar constante das capacidades individuais, o habitar em conjunto de outros, a própria família e a emancipação do indivíduo de seu núcleo original para sua forma social são elementos históricos e cíclicos, existentes desde as pequenas aldeias até as grandes civilizações<sup>254</sup>. As próprias necessidades humanas não permitiram e ainda não permitem uma acomodação do indivíduo frente as crescentes necessidades da sociedade e de seu dever a comunidade (uma vez que querer e necessitar são elementos que movem o indivíduo a agir).

Entretanto a própria realidade do poder não se limita ao caminhar do indivíduo da família para o Estado, na verdade o próprio indivíduo passa a doar o seu poder entrar no Estado e passar a ser um membro de uma coletividade, assumindo a capacidade inclusive política, mas

---

<sup>251</sup> MAAMARI, Adriana Mattar. O Estado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, Pág. 72;

<sup>252</sup> BOBBIO, Norberto. Teoria das formas de governo na história do pensamento político. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 39;

<sup>253</sup> NASCIMENTO, Sidnei Francisco do. Concepções De Lei Natural E De Lei Secular Contidas Na Reflexão Filosófico-Teológica De Orígenes. Basiliade revista de Filosofia V.3, N. 6 junho – dezembro, 2021. Pág. 11, Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/332/177>, acessado dia 10/01/23;

<sup>254</sup> ARISTOTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição Os Pensadores – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 388;

estando inserido em um complexo sistema de ações ele é assim, como ainda iremos discutir, um cidadão.

Assim, uma vez compreendido o Poder no Estado, o mesmo em seu momento de autoconhecimento passará a aplicar o Poder de acordo com o que foi mais lógico para o seu momento. Desta forma será comum os Estado separarem o poder de forma que seja contemplado por todo o seu aparecimento. O poder assim pode ser dividido ou concentrado de forma lógica (observando que esta forma lógica é individual) e sua legitimação estará na capacidade de exercer tal poder de maneira finalista, mantendo a sua origem preservada, e conseqüentemente não eliminando a fonte do Poder ou mesmo assumindo uma capacidade que não é originalmente sua e que não será capaz de manter por métodos não naturais, caindo assim em uma usurpação da legitimidade pela coação<sup>255</sup>.

Claro que os meios legais do Estado, criadas pelo direito e legitimadas pelo Poder irão naturalmente recorrer à coação e a coerção para garantir a uniformidade social e a igualdade de direitos propostos (ou mesmo reconhecidos)<sup>256</sup>. Um Estado sem um objetivo comum perde sua finalidade e acaba se tornando apenas uma coleção de indivíduos unidos pelo medo de perderem o pouco que lhes resta, onde nem mesmo a religião será capaz de justificar tal absolutismo. Porém se o objetivo for comum (mesmo que sendo um único objetivo) as partes do Estado que exercem o Poder terão a legitimidade para agir, dentro do fazer e do deixar de fazer como método de exercer tal finalidade, cabendo assim ao próprio direito estabelecer o limite para o tal fazer e cabendo aos que exercem o poder determinarem os limites do direito dentro das convenções comuns e das tradições (uma vez que não existe norma originária que irá legitimar, por exemplo uma assembleia constituinte)<sup>257</sup>.

Dentro deste limite de exercício e capacidade, o Poder pode ser dividido em elementos que busquem o seu melhor exercício, um equilíbrio ou mesmo uma validação democrática e social. Por este motivo a divisão do Poder deve ser entendida como forma de organização social amparada pela legalidade e pela vontade política, permitindo assim o aparecimento das características individuais de cada Estado e seu exercício dos conceitos clássicos de Poder, direito e liberdade.

---

<sup>255</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 145;

<sup>256</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. Direito e Coerção. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 320;

<sup>257</sup> FIUZA, Ricardo Arnaldo Malheiros. Lições de Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado. Belo Horizonte: Editora Lê, 1991, Pág. 49 – 50;



### 3.1 A Separação dos Poderes

Na história do Estado, a administração de seu conteúdo é uma variável quase infinita frente as diferentes necessidades e peculiaridades que surgem, seja no ambiente, na religião ou mesmo nos costumes. Por este motivo, a forma individual como os elementos do Estado é percebida irá influenciar de maneira singular como eles serão apresentados e geridos, surgindo assim, em muitos casos, a necessidade de tornar a capacidade de fazer e de ser feito separadas em formas equivalentes que não compitam entre si, mas que se complementem e possibilitem a administração do Poder, sem que um eventual desequilíbrio forme um monopólio não natural ao costume de uma civilização<sup>258</sup>.

A divisão dos Poderes surge assim de forma natural, uma vez que a ação política pode assumir várias vertentes ao mesmo tempo: seja pela democracia, que organiza a escolha dos designados, seja pela religião, que escolhe os detentores de poder por meios externos, mas reconhecidos pelas pessoas e aceitos pelos indivíduos. Entretanto, tais formas não são necessariamente concorrentes, podendo existir de forma conjunta em um Estado democrático, porém que ainda conserva o valor de um líder religioso (que, como veremos mais a frente, pode agir como um poder moderador), desde que qualquer uma destas fontes de poder detenha a legitimação do indivíduo-cidadão no Estado<sup>259</sup>, elas poderão existir pois as suas formas legitimadoras estão presentes e o Poder individual está direcionado de forma a moldar as vontades inerentes da cultura e dos costumes (até mesmo do direito).

Claro que podemos observar em Estados modernos, (Estados democráticos de direito) que tais poderes, mesmo divididos por uma carta magna, estão presentes pela legitimação das vontades que foram supressas na lei<sup>260</sup>; assim, mesmo não aparentando ser uma forma de exercício do poder “democrática”, a própria lei, que é necessariamente democrática, legitima a pluralidade de formas do aparecimento do Poder no Estado<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, Pág. 61;

<sup>259</sup> RANGEL, Arthur Nadú. *Exceção e Poder moderador na preservação do Estado Democrático*. São Paulo, USP – X Enabed, 2018;

<sup>260</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 257;

<sup>261</sup> *Ibidem*, Pág. 264;

Os limites da separação de poderes são assim apresentados como elementos que estão fora do escopo do Estado, ou mesmo fora da estrutura estatal central, servindo apenas como meros órgãos regulatórios. Não podemos, assim, confundir burocracia e órgão de controle burocrático como estruturas fixas dotadas de poder, mas vê-las como sendo apenas como elementos decorrentes da própria estrutura organizacional do Estado, que sujeitam a sua existência as necessidades imediatas. Aqui não iremos encontrar o Poder de fazer ou deixar de fazer, apenas a regulamentação de uma vontade legítima expressa por uma parte central do Estado, como o Legislativo ou o Executivo, a depender do Estado até mesmo de um soberano central ou um partido político central<sup>262</sup>.

A burocracia é uma forma de força organizacional natural de relações humanas. O conhecimento se distingue em categorias, os atos em forma e a própria sociedade em ordem relativa à sua própria forma de ação. A existência de uma burocracia é reflexo da capacidade do Estado de organizar estruturas básicas e necessárias para satisfazer os carecimentos, a ordem jurídica e a ação política. Observamos que este reflexo é decorrente da mediação do povo, que é substância do Estado (pois sem o povo organizado não há Estado, pois o Poder do Estado organiza o povo). A sociedade naturalmente, ao se tornar mais congruente, se torna indiferente às formas práticas individuais que não podem ser aplicadas a todos de forma lógica e equitativa, a burocracia se torna apenas uma forma de controle de um sistema hegeliano<sup>263</sup> de carecimentos natural das formas econômicas e legais da vida plúrima.

A existência do outro na sociedade, como já visto, torna necessário nivelar as relações como forma natural de relacionamento. Isto nos diz que a vida em sociedade é contém a burocrática e dependente de pressupostos da lei, colocados como guia de relacionamento das pessoas com a sua própria vida externa. Tais regras de atuação se entendem como naturais entre os seres, porém são regulamentadas e positivadas entre homem e máquina (a máquina do Estado). A existência de regras torna as coisas necessariamente humanas, as relações positivas e as maneiras afáveis ao entendimento.

Na anarquia, as relações seriam “artesanais”, sujeitas necessariamente ao acordo entre as partes, ou seja, à pura percepção inicial das relações e não a regras universais que permitam a promoção da igualdade. A igualdade é necessariamente formal, regulamentada em um

---

<sup>262</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 23;

<sup>263</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 260;

reconhecimento mútuo e entendimento das regras formais que baseiam o acesso humano ao convívio coletivo.

A força nasce assim de uma sistemática centralizada de ações dotadas de método e forma, uma interface de entendimento do Estado exterior, frio e automático, que funciona como forma de intermediar as necessidades de centenas de milhões. A quantidade de variáveis torna a atuação das instituições previsíveis, quase como uma fórmula matemática do agir e do não agir pelos resultados esperados na interface do poder público com o indivíduo. Quando encontramos um agir individual, diferente, este é necessariamente segregador, seja para o indivíduo, que é excluído de uma normalidade das relações, seja para os demais, que não encontram a verdadeira normalidade pois as suas ações estão em outra categoria da interface.<sup>264</sup>

Questões como corrupção e improbidade são, em seu fundo, rupturas do devido procedimento burocrático, para a formação de uma atitude individualizada para um ou para poucos. Ao buscar resultado fora da fórmula matemática, encontraremos a maior aleatoriedade de resultados, o menos correto e esperado nas relações antes circunspectas, mas agora individuais.

Novamente, temos aqui o aparecimento do indivíduo, ente que surge quando existe o desejo de segregar a outras pessoas ou buscar privilégios, quando falamos de relações entre as instituições e as pessoas. A ironia é perfeitamente retratada por George Orwell: “7. Todos os animais são iguais”<sup>265</sup>. A descoberta de tal igualdade é sempre superada pela realização da individualidade, que busca exercer capacidade para ser separado da realidade coletiva e assumir a sua personalidade. A conclusão que chegamos é a mesma do autor inglês:

“Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros”<sup>266</sup>

As instituições que são dobradas pela vontade individual necessariamente passam a utilizar a força em favor da ruptura da normalidade. Muitas vezes o Estado se estabiliza em uma destruição das instituições de forma contínua pela vontade individual; tais ações não significam o roubo do Poder, mas sim a ruptura da finalidade da força em ação sem finalidade no coletivo.

---

<sup>264</sup> CASARA, Rubens R R. Estado pós-democrático: Neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, Pág. 60;

<sup>265</sup> ORWELL, George. A revolução dos bichos. Barueri, SP: Camelot, 2021, Pág. 20;

<sup>266</sup> Ibidem, Pág. 91

Esta breve divagação sobre a burocracia nos permite entender o ponto central da separação dos poderes do Estado: a separação em partes iguais e equilibradas entre si<sup>267</sup> está mais próxima do exercício de uma burocracia do que do exercício do Poder em si. Separar o verdadeiro Poder do Estado em partes iguais significa colocar a mesma matéria<sup>268</sup> e material em diferentes ordens administrativas, utilizando da mesma materialidade para fins distintos. De certa forma, a força que se faz valer do Poder se divide de forma proporcional à realidade do momento, porém o exercício da capacidade máxima de fazer está fora de uma institucionalidade. Os poderes do Estado, também chamados de poderes institucionais, não são dotados de Poder de fato, mas de força, seja força normativa ou força burocrática, para fazer o que está previsto na institucionalidade. Tais forças do Estado não criam, apenas transformam o que já está previsto dentro de linhas institucionais claras<sup>269</sup>.

O Poder de fazer e deixar de ser feito não age como elemento material, não é forma, é apenas capacidade legitimada pela formação do Estado.

Em muitos Estados ocidentais e orientais, vemos divisões claras de instituições, geralmente em Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, com algumas variações. Tal divisão de força é, novamente, mera burocracia de Estado, decorrente de uma construção histórica do Estado por uma visão europeia<sup>270</sup>. Não existe necessariamente um problema a isto, a forma é parte da liberdade intuitiva humana, que é potencialmente infinita. Não cabe aqui nesta pesquisa de tecer apreciações sobre tal intuitividade, apenas devemos observar os resultados que aparecem na sociedade – uma atuação que naturalmente aparece (até o momento) de forma plural em todas as sociedades de relevância da nossa atualidade<sup>271</sup>.

Alguns Estados nacionais têm certa dificuldade de determinar o centro do Poder frente as divisões burocráticas da força do Estado. O centro de força, geralmente dentro de um

---

<sup>267</sup> Como veremos mais a frente, tal separação em sua maioria das vezes não é dotada de equilíbrio, sendo no máximo uma boa vontade institucional para a manutenção da ordem burocrática.

<sup>268</sup> O Poder que se apresenta na realidade material difere da sua potencialidade. A capacidade real do Estado é universal quando aplicada a percepção do cidadão que tem sua representação descoberta. O material é semelhante a limitação física que encontramos na passagem do ideal para o real, onde tal capacidade deixa de ser infinita e passa a refletir apenas a capacidade da soberania e exercício do Estado.

<sup>269</sup> BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 51;

<sup>270</sup> LIPHART, Arend. Modelos de democracias: desempenho e padrões de governo em 36 países. 4ª ed ver e ampl, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, Págs. 70 e 71;

<sup>271</sup> Não digo que existe aqui, ainda, uma teoria universal, apenas uma limitação caracterizada pela forma de governo e pela forma política: a atuação da democracia, autocracia e afins em conjunto com sistemas capitalistas, socialistas ou mistos não produzem formas muito variadas de aparecimento de formas da força, apenas resultados colocados como observados em nosso momento histórico;

conjunto de governança e institucionalidade, aparece mais como uma forma de resolver as questões de existência do Estado em sua normalidade do que como forma fundamental de garantir a existência de uma civilização. As Instituições de Estado aqui estabelecidas muitas vezes ocupam os espaços vazios deixados pela atuação não regular das outras instituições em busca de uma normalidade constante e duradoura. É a apresentação natural na sociedade da inexistência de qualquer vácuo de poder (ou de entidade que exerce a força).<sup>272</sup> Tal força institucional vai presumir exercício legítimo das suas atribuições em um sistema positivado e geral para aquele Estado.

Em compilado, podemos dizer que a divisão dos poderes aparece nos Estados soberanos como um reflexo da burocracia que se faz necessária para que a determinação do legal do Estado funcione. É uma relação clara entre ordenamento jurídico com o exercício político para o suprimento dos carecimentos elencados pela vontade popular e pelo momento histórico<sup>273</sup>. A burocracia emana do povo e, desta forma, é exercida pela própria população em sistema variado. Não podemos dizer que o funcionário público de uma instituição adquire Poder de fato, na verdade tem a permissão para uso legítimo da força e da imposição legal dentro do seu microcosmo administrativo<sup>274</sup>. Para Weber, o uso da violência aparece como forma legítima do compromisso social maior de todos por todos, como forma de diminuir o desprazer do indivíduo frente as formas organizadas das instituições<sup>275</sup>. Ainda assim, tal violência não é aleatória quando existe uma definição democrática dos poderes de Estado: ela existe regrada, de forma matemática, exercida do indivíduo (em nome da sociedade) contra o Indivíduo (pessoa). Tal legitimidade só existe quando o império da lei é estabelecido e a sociedade passa a agir de forma burocrática, não contra grupos sociais organizados dentro do escopo legal, mas sim contra o indivíduo petulante contra as regras sociais colocadas<sup>276</sup>. Se a sociedade persegue grupos sociais, ela faz uso arbitrário da própria burocracia e deste modo, não poderemos distinguir a diferença entre tal uso e o de uma atuação individual corrupta das instituições<sup>277</sup>.

---

<sup>272</sup> ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Michel Foucault e a teoria do poder. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 107, outubro de 1995;

<sup>273</sup> *Idem*;

<sup>274</sup> WEBER, Max. *Ciência e política: Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011, Pág. 67;

<sup>275</sup> *Ibidem*;

<sup>276</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 120;

<sup>277</sup> A violência interna contra grupos minorizados, segregados ou não incluídos por parte do Estado mostra, de forma clara, que a divisão de poderes estabelecida pela normalidade e pela positividade das leis ainda não alcançou a sua essência, reclusa em uma atuação que está pautada pelo indivíduo que consegue mover a maioria em favor de seus interesses próprios. Tal demonstração de força é semelhante aos crimes de corrupção, em outras palavras, dobrar a

Talvez tenhamos agora a sensação de que a divisão dos poderes do Estado é meramente simbólica, pois está sujeita às normas institucionais e desprovida de verdadeiro Poder de fazer. De fato, o poder é, novamente, emanado da universalidade de particularidades, mas tal representação depende de um legítimo reconhecimento, geralmente feito por meio dos sistemas democráticos internos, onde a representação encontra o seu consenso no político. O divergente aqui é que a Política como relação humana, em regra, não faz parte da relação burocrática – a burocracia é a regra própria da administração da vontade política – a política é o exercício legítimo (como já visto) das interfaces de Poder entre as pessoas na sociedade.<sup>278</sup> Em grupos distintos, a Política está acima da mera burocracia porém, o exercício comum da política dentro das margens institucionais está uivada de formalidades e protocolos que, em uma percepção mais generalista, também podem ser considerados como formas brutas de uma burocracia institucional. Encontramos aqui o perigo de pensar a burocracia como própria fonte da institucionalidade e esquecermos da política, como observado por Oscar Wilde:

“A burocracia está se expandindo para atender às necessidades da burocracia em expansão.”<sup>279</sup>

Em um sistema puramente voltado a forma do Estado, observando apenas as relações econômicas, a burocracia se apresenta como forma de divisão dos poderes com objetivo de enfraquecer as instituições políticas e fortalecer as relações individuais econômicas de força. Não cabe aqui, entretanto, resumir todas as relações institucionais a formas políticas ou burocráticas: em regra as relações políticas se encontram em uma esfera maior, quando consideradas no parlamento, e ao mesmo tempo, em uma relação inferior, quando consideradas as relações humanas. A burocracia aparece no intermédio como forma de universalização das

---

burocracia das instituições e, conseqüentemente, os poderes do Estado, em favor dos interesses particulares, seja tais interesses de apenas uma pessoa ou de um grupo de indivíduos organizados com objetivo de exercer suas individualidades em desfavor da sociedade. Segundo Salgado, o Estado que age de tal forma nunca será ético, apenas poiético, individual e inseguro para a maioria que depende da organização dos poderes para a sua sobrevivência e sua continuidade; neste sentido, o caminhar do Estado não é para frente, não é uma marcha da História, mas um andar de lado, impelido pela força de poucos contra a própria sociedade. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>278</sup> ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição Os Pensadores – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 388;

<sup>279</sup> Original: The bureaucracy is expanding to meet the needs of the expanding bureaucracy. Tradução nossa. Frase atribuída ao dramaturgo inglês Oscar Wilde em sua crítica falada ao capitalismo, quando ele se expande para ocupar os espaços das relações em prol de sistemas burocráticos frios que afastam as pessoas.

medidas de relação, sociedade e máquina do Estado. Como diria Horácio em suas Sátiras, "*est modus in rebus*": existe um limite para todas as coisas, inclusive para a atuação da burocracia – que se esvai quando não consegue trazer igualdade e cai no erro da teoria Rawlsiana<sup>280</sup> de buscar equidade, perpetuando um natural desequilíbrio através de uma atitude desequilibrada do Poder público<sup>281</sup>.

O sistema burocrático é, claramente, um sistema de forças normatizadas, decorrente do advento do sistema democrático e liberal. A previsibilidade da lei não oferece espaço para uma ação não esperada, uma exceção ou mesmo uma situação emergencial: o esperado deve ser burocrático, igual e comum a todas as pessoas que participam do Estado social<sup>282</sup>. Assim, como observamos a realidade, as instituições do Estado são forma de normatização da reciprocidade da atuação do Estado frente a todos.

Sabemos o que esperar de instituições de Estado, como o Poder Judiciário, o Poder Legislativo e o Poder Executivo. O fazer destes poderes comuns não é um exercício típico da soberania do Estado, mas sim uma forma de conseguir executar as atribuições previstas nos acordos sociais fundadores dos Estados em respeito as pessoas e as individualidades. Por serem poderes burocráticos, não se espera que executem tarefas que estejam além do que lhe foi atribuído por normas comuns. Qualquer ação fora destes limites é possível apenas quando existir uma ruptura da ordem burocrática em favor da busca pela força per si, esvaziada de legalidade, garantida apenas pelo exercício coativo em cima das individualidades<sup>283</sup>.

Encontramos aqui, novamente, o problema do uso das palavras “poder” e “força”, relacionadas não a uma capacidade pura de fazer, mas a sua atribuição legal dos acordos coletivos entre as individualidades em prol da coletividade. O poder dos poderes institucionais é claramente delimitado, taxado, burocrático e previsível – Ninguém julga sem ter uma lei, ninguém aplica o orçamento sem uma autorização, ninguém cria um decreto fora do previsto

---

<sup>280</sup> Aqui nos limitamos a crítica inicial de um recorte da teoria de Rawls, onde a sua defesa pela equidade, embora muito bem embasada na experiência crítica do Extremo Ocidente, encontra significado apenas quando o Estado tem atuação voltada para o indivíduo. Tal forma institucional provoca desequilíbrio social extremo, que justifica uma atuação ativa (ou positiva) dos poderes do Estado para a correção pontual das injustiças axiomáticas que se apresentam na sociedade capitalista econômica. LIMA, Newton de Oliveira. 10 lições sobre Rawls. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 31;

<sup>281</sup> Ibidem;

<sup>282</sup> FRANKEBERG, Günter. Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de Direito e o Estado de exceção. São Paulo: Editora Unesp, 2018, Pág. 259;

<sup>283</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. Direito e Coerção. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 320;

pelas leis superiores – limites óbvios que permitem apenas o uso da força em favor do que foi previamente acordado pela própria institucionalidade.

Observamos que, ao trazer uma total retirada dos conceitos de poder das instituições de Estado, corremos o risco de nos colocar em uma tecnocracia onde o elemento político vai se esvaindo da em prol de um governo por indicadores e cálculos matemáticos.

Observemos que, mesmo a organização institucional sendo organizada de forma a esvaziar o Poder e se utilizar da força como forma de legitimação das formas institucionais, a própria norma do Estado é necessariamente política e humana – não existe política fora da capacidade humana – dentro da relação das pessoas e das necessidades<sup>284</sup>. Ser governado é ser colocado no reino das políticas e das relações humanas. A tecnocracia será sempre parte da divisão dos poderes institucionais, não como forma normalizadora substituta da política, mas como ferramenta da burocracia das instituições de Estado com objetivo de trazer agilidade aos pontos menores da administração, possibilitando que o centro burocrático seja executado como centro humano dos carecimentos<sup>285</sup>.

Os poderes do Estado são, assim, meras formas da administração pública, dotados de força da própria institucionalidade para executar suas atribuições, porém carente de capacidade de se autorrealizar dentro da sua própria vontade institucional. As instituições de Estado são apenas forma de executar e de fazer o que é vontade popular, pelo meio político (mediações). Por este motivo, a própria divisão de Legislativo, Executivo e Judiciário é apenas forma comum, não forma obrigatória da própria democracia<sup>286</sup>.

Em muitos Estados soberanos vemos uma organização diferente, com o intuito de acomodar, por meio da sua institucionalidade, outras divisões de poderes e formas: temos sociedades onde o ministério público assume um papel institucional de quarto poder do Estado, outros em que controladorias e até, de forma comum, instituições monárquicas assumem uma organização simbólica de força (mesmo esvaziada de forma absoluta de Poder).<sup>287</sup> Como poderemos ver em alguns exemplos abaixo, a divisão de forças das instituições de Estado é elemento cultural variável da representação histórica e temporal:

---

<sup>284</sup> OSZLAK, Oscar. Burocracia Estatal: Política y políticas públicas. Postdata. 2006, Pág. 13, disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/postdata/n11/n11a02.pdf>, acessado dia 05/12/22;

<sup>285</sup> Ibidem, Pág. 12;

<sup>286</sup> MASCARO, Alysson Leandro. Estado e forma política. São Paulo: Boitempo, 2013, Pág. 40;

<sup>287</sup> BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Pág. 77;

“A verdade é que a concepção do Japão sobre o seu imperador é a mesma encontrada repetidamente nas ilhas do Pacífico. Ele é o chefe sagrado que pode ou não participar da administração. Em algumas ilhas do pacífico, ele participava, em outras, delegava sua autoridade. Mas sua pessoa sempre era sagrada [...] O imperador, mesmo quando era politicamente impotente e ‘um tipo de prisioneiro de Estado do capitão-general’, ocupava, de acordo com as definições japonesas, uma ‘devida posição’ na hierarquia [...]”<sup>288</sup>

O próprio Japão, como Estado democrático, ao dividir o poder institucional, trouxe em sua Constituição a representatividade do imperador como parte institucional do próprio Estado, um quarto poder não dotado de força ou representação popular, apenas de simbolismo para os demais poderes institucionais.

A forma da organização dos poderes do Estado não tem efeito significativo no exercício das capacidades pela força pública, está relacionada a como as instituições encontram o melhor caminho para os problemas que são apresentadas a ela. Neste sentido, a burocracia representa normalidade, as instituições apenas operam de forma vazia e burocrática dentro de suas limitações.

Talvez o centro de toda divisão de força institucional dos países seja apenas buscar uma forma de operar de forma “normal”, dentro de uma previsibilidade de ações e soluções para os problemas que poderão encontrar na normalidade e tipicidade das questões de Estado em relação ao seu povo. Buscar tal normalidade, de forma mediata, diz consideração a forma organizada de Estado e sociedade<sup>289</sup>, em forma singular para cada tipo de povo em relação a sua construção histórica; não é necessário existir, de forma clara, os poderes institucionais da forma fracionada como preponderada pelo Ocidente para que exista a normalidade, basta que exista a previsão legal e a divisão burocrática de instituições para que a normalidade seja alcançada como forma de existência rotineira do acordo social fundador do Estado. As questões de Poder e capacidade não são parte da rotina do Estado, são parte de uma busca pela normalidade, pelo controle e, principalmente, pela representação das pessoas, pois afinal, em meio as instituições de Estado, o que mais seria Poder se não a capacidade de manter a normalidade da vida cotidiana?

---

<sup>288</sup> BENEDICT, Ruth. O crisântemo e a Espada: Padrões da cultura japonesa. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 49;

<sup>289</sup> MASCARO, Alysson Leandro. Estado e forma política. São Paulo: Boitempo, 2013, Pág. 40;



### 3.2. A democracia e a força

A democracia é forma do Poder, não finalidade, pois se finalidade fosse, a democracia deveria ser considerada como base do debate do dia a dia em todos os atos que tomamos – o que torna a política humana extremamente limitada –, permeando toda realidade de ações das pessoas, com um espírito de igualdade tomada pela maioria organizada com pequenas concessões a minorias e às partes não organizadas. Seria a perfeita definição da falta de igualdade (não confundir, aqui, com equidade). Podemos observar que a própria democracia, para Bobbio, enfrenta a sua própria definição como desafio de cumprimento de sua realidade:

“O liberalismo dos modernos e a democracia dos antigos foram frequentemente considerados antiéticos, no sentido de que os democratas da antiguidade não conheciam nem doutrina dos direitos naturais nem o dever do Estado de limitar a própria atividade ao mínimo necessário para a sobrevivência da comunidade. De outra parte, os modernos liberais nasceram exprimindo uma profunda desconfiança para com toda forma de governo popular, tendo sustentado e defendido o sufrágio restrito durante todo o século XIX e também posteriormente. Já a democracia moderna não só é incompatível com o liberalismo como pode dele ser considerada, sob muitos aspectos, ao menos até certo ponto, uma continuação natural”<sup>290</sup>.

A liberdade individual pode ser utilizada como uma armadilha na democracia, para a defesa dos interesses particulares de grupos organizados (ou classes sociais elevadas), para que o interesse individual de poucos se alinhe como demanda de um grande grupo social<sup>291</sup>. Talvez tal demanda tenha a aparência de um espírito dominador capitalista (em forma apenas de modelo econômico), porém nos parece ser uma instância comum que se dá ao liberalismo como forma de universalizar o indivíduo. O capitalismo, como ideologia social e não economia, serve

---

<sup>290</sup>A democracia se apresenta como um sistema político em que as decisões são tomadas pelo povo, através de eleições e outros mecanismos de participação popular. Bobbio argumenta que a democracia é uma forma de governo mais justa e legítima do que outros sistemas, pois reflete os interesses e as vontades da maioria da população, porém reconhece a limitação da democracia frente as instâncias organizadas da sociedade. BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 60 a 52;

<sup>291</sup> A democracia moderna pode até parecer, em um primeiro momento, utilitarista, mas essa aparência se deve a necessidade de universalizar as necessidades de poucos como um problema de muitos. WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2013, Pág. 58;

de perfeito pretexto para justificar as organizações democráticas de pequenos grupos com objetivo de exercer apenas os seus interesses e demandas menores, seria assim uma forma de liberdade contra o Estado, este que representa a coletividade.<sup>292</sup>

Não desejamos aqui fazer uma crítica contínua a democracia, pois o que nos restaria? A ditadura do indivíduo? A aristocracia? Todas estas formas sofrem do mesmo problema ao enaltecer o indivíduo ou o grupo econômico e social organizado em desfavor dos conceitos firmados de cidadania e cidadão da pólis. Os conceitos antigos platônicos<sup>293</sup> fazem sentido em um ambiente de representação menor, onde podemos identificar e conhecer o cidadão que se faz como indivíduo, ouvindo as vozes que ecoam na praça pública. Porém, na modernidade, a praça pública não é mais material. A assembleia de todos é, na atualidade, uma praça individual e excludente. E, por ironia, a internet torna as pessoas anônimas e desconhecidas, porém capazes de dizer a sua opinião na praça pública<sup>294</sup>.

Muito das soluções que encontramos para resolver este problema da representação, quando o número de cidadãos chega aos milhões, é a representação por meio das eleições. É a forma de transferir a força (e, como veremos mais a frente, o Poder) para uma elite legitimada por todos (não a maioria, todos) em forma de eleição e representação eleita. A democracia é, assim, uma forma de transferência de forças de legitimação para um grupo que possa exercer a sua representação em todas as instâncias. Voltamos, assim, a Bobbio:

“Se por democracia moderna entende-se a democracia representativa, e se à democracia representativa é inerente a desvinculação do representante da nação com respeito ao singular indivíduo representado e aos seus interesses particularistas, então a democracia moderna pressupõe a atomização da nação e suas recomposições num nível mais elevado e ao mesmo tempo mais restrito que é o das assembleias parlamentares. Mas tal processo de atomização é o mesmo processo do qual nasceu a concepção do Estado liberal, cujo

---

<sup>292</sup> BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 49;

<sup>293</sup> BOBBIO, Norberto. Teoria das formas de governo na história do pensamento político. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 32;

<sup>294</sup> A modernidade líquida é caracterizada por uma sensação de insegurança e incerteza, pois as pessoas não podem mais contar com as estruturas tradicionais de suporte para orientar suas vidas. Em vez disso, elas são forçadas a adaptar-se constantemente a novas circunstâncias e a encontrar novas formas de se adaptar, assim forçando um crescimento da individualidade e do isolamento para pessoas que não se encontram mais capazes de reconhecer-se na sociedade e no outro. O homem se torna individual como ser único da espécie que não produz cultura, apenas modernidade sem sentido em relação a própria realidade. DAVIS, Mark. (2013). Hurried lives: Dialectics of time and technology in liquid modernity. Thesis Eleven, 118(1), 7–18. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0725513613500268> 07/01/2023;

fundamento deve ser buscado, como se disse, na afirmação dos direitos naturais e invioláveis do indivíduo”<sup>295</sup>.

A democracia como forma de força parece ser uma continuação do liberalismo por outros meios (parafraçando Clausewitz), onde retiramos uma fração do desejo liberal individual em favor de um funcionamento relativo da máquina pública em sua amplitude e necessidade.<sup>296</sup> Tal concepção de características fundamentais torna a democracia um exercício da força não universal, mas sim relativa à organização dos grupos políticos do Estado. Não é estranho observar que muitas das vezes a democracia é exercida dentro de instâncias inferiores de força, delimitadas à um grupo político permanente (como observado pelo Aiatolá no Irã ou pelo Partido Comunista Chinês)<sup>297</sup>, que exerce dentro de suas estruturas a própria democracia<sup>298</sup>.

Voltamos aqui a discutir o valor da democracia como régua universal e, por consequência, do Estado liberal como um valor comum: tanto a democracia e o liberalismo de Estado são parte de concepções muito amplas e variadas que não encontram o mesmo caminho no Ocidente e no Oriente. Não podemos exigir uma régua universal do exercício da força, pois ela é elemento de construção social das formas de exercício do Poder frente a própria liceidade do Estado frente ao seu povo. A força expositiva da democracia é decorrente da representação organizada pelo Estado, para que tal capacidade seja exercida com a maior legitimidade possível.

Talvez a melhor definição do liberalismo que podemos encontrar frente a democracia, seja a de que tal liberdade deve ser a mínima possível para que o indivíduo tenha a sensação de liberdade frente aos demais que realmente exercem a força no Estado.

---

<sup>295</sup> BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 60;

<sup>296</sup> *Ibidem*, Pág. 57 - 58;

<sup>297</sup> O Partido Comunista Chinês exerce o papel de ligação entre o povo e o Estado Chinês; iremos ver esta intermediação de forma mais explícita mais a frente, mas aqui observamos que a democracia da China é baseada na relação das pessoas com o Partido Comunista Chinês e não do cidadão com o Estado. SANJUAN, Thierry (dir). China contemporânea. Verbete: Partido comunista (BALME, Stéphanie). São Paulo: Edições 70, 2009, Pág. 359 e 360;

<sup>298</sup> *Idem*;

A democracia liberal não é uma aristocracia, nem uma poliarquia, mas sim uma segregação segmentada em grupos organizados<sup>299</sup> que possam exercer a força e a organização de poder. Organizar grupos é organizar uma grande luta de interesses entre as forças econômicas individuais e os interesses políticos exercidos legitimamente (mas em conflito interno). Não estamos criminalizando a riqueza, porém observando, que nos Estados liberais democráticos, estes estão à mercê das forças econômicas organizadas, em um movimento típico da nossa modernidade europeia<sup>300</sup>.

Em outros pontos do globo, o exercício democrático sempre foi dependente da concessão das elites políticas e sociais; talvez a própria construção histórica, a formação do imaginário popular e o estabelecimento de uma ideia de cultura nacional, tenham influenciado a interpretação da força da representação democrática nos Estados e nas sociedades<sup>301</sup>. Claro que não existe valores universais (novamente afirmando), o que existe são pontos em comum entre as instituições de Estado e sua soberania – o exercício da soberania é um exercício da liberdade do Estado como realização histórica:

“A política, assim, deixa de ser a atividade de governar em vista do Bem comum para tornar-se a atividade de exercer o poder. Um dado, porém, a Modernidade conserva de sua herança cristã: a valorização do indivíduo. Em vez de dizer que é a cidade que faz os cidadãos, como afirmavam os antigos, agora os modernos, como diziam os cristãos, afirmam que são os indivíduos que fazem a cidade<sup>302</sup>.”

O cristão aqui referido está relacionado a reforma protestante e a um imaginário neoliberal em que a riqueza acumulada por poucos é legitimada pelo esforço e reconhecimento divino de seu esforço. É, assim, uma ode ao indivíduo que aparece na legitimação democrática como um verdadeiro salvador da representação ocidental da melhor política.<sup>303</sup> A ponderação

---

<sup>299</sup> Muitas vezes que falamos de organização política e democracia, vemos que tal capacidade está relacionada ao poder econômico ou sociológico, não a uma representação das forças de vontade. O que temos é que a riqueza é um requisito para a exercer a destreza da negociação e da organização. WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2013, Pág. 71;

<sup>300</sup> Ibidem, Pág. 72;

<sup>301</sup> MARTINS, José Antônio. Filosofia política. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2015, Pág. 64;

<sup>302</sup> Voltando aqui a uma citação de Weber, onde o espírito protestante está relacionado a capacidade de superar as dificuldades, colocamos em observação as classes ricas, que em teoria já superaram os seus desafios e se tornaram poderosos indivíduos, decorrendo assim em riqueza. Ibidem, Pág. 65;

<sup>303</sup> LIPPMANN, Walter. The Good Society. Boston: Little, Brown and Company, 1938, Pág. 37;

da boa sociedade e do bom exercício das forças do Estado objetiva uma busca por uma certa igualdade básica dentro da sociedade em questões fundamentais, porém convivendo de forma tranquila com a segregação social e a elitização da política em troca de uma boa vida para as partes mais organizadas.

Falemos da questão da boa sociedade e do exercício de forças que legitima a prática de uma política na sociedade. A existência de um sistema democrático liberal está sujeita ao reconhecimento de direitos mínimos e necessários, aquela decorrente da força que legitima a ação das pessoas frente a sociedade ideal e presente. A sociedade democrática liberal tem um compromisso claro com os direitos básicos das pessoas frente à interferência das elites<sup>304</sup>:

“So, we may ascribe the eclipse of liberalism to errors that inhibited necessary reforms. The latter-day liberals became mired in status quo by the political dogma of laissez-faire which held them to the idea that nothing should be done, by the confusion of the classical economics which held them to the idea that nothing needed to be done.<sup>305</sup>”

Existe um certo receio em garantir a finalidade do Estado de Direito liberal, sendo uma concepção política do conflito de interesses que existe na democracia e com as elites econômicas e sociais. Os liberais entendiam que o exercício da política estava baseado em garantir apenas o mínimo necessário para ser um bom governo. Esta falta de movimento do liberalismo político trouxe um questionamento à legitimidade da força e da capacidade de representação: não existiria um Estado de Bem-estar social que não atendesse em primeiro lugar os interesses das minorias organizadas.<sup>306</sup> Este grupo de interesses organizados se apresenta, na modernidade, de forma global, como interesses financeiros e econômicos, utilizando do sistema democrático como vetor de seus objetivos e, por final, a serviço de um individualismo que atenta contra a ideia de Estado democrático liberal. Neste sentido, observamos o colocado pelo professor Horta:

---

<sup>304</sup> Ibidem, Pág. 203;

<sup>305</sup> Tradução do autor: “Assim, podemos atribuir o eclipse do liberalismo a erros que inibiram as reformas necessárias. Os liberais modernos ficaram atolados no status quo pelo dogma político do laissez-faire, que os mantinha na ideia de que nada deveria ser feito, pela confusão da economia clássica, que os mantinha na ideia de que nada precisava ser feito.” Ibidem, Pág. 208;

<sup>306</sup> Ibidem, Pág. 204;

“A ênfase na *poiese* implica em tornar secundária a *ratio* ética do Estado de Direito: ‘O elemento central e essencial do Estado de Direito é postergado, pois o jurídico, o político e o social são submetidos ao econômico. O Estado poiético não tem em mira a ‘produção social’. Entra em conflito com a finalidade ética do Estado de Direito, abandonando sua tarefa de realizar os direitos sociais (saúde, educação, trabalho), violando os direitos adquiridos, implantando a insegurança jurídica pela manipulação sofisticada dos conceitos jurídicos através mesmo de juristas com ideologia política serviente, exercendo o poder em nome de uma facção econômico-financeira”<sup>307</sup>.

O Estado poiético da teoria de Salgado demonstra que submeter a finalidade do acordo que funda um Estado social democrático ao interesse liberal é a realização negativa do caminhar humano. O poiético nega o ético, assim como o desejo individual do sistema liberal nega o coletivo, esvaziando a legitimação da força da democracia popular<sup>308</sup>. Ao utilizar a força da realização humana e suas astúcias, que criam e modificam a natureza, em favor de uma individualidade pautada pelo econômico, a parte organizada da sociedade está negando a força social coletiva típica dos nossos tempos e a utilizando para fim privado. Tal força, dotada de infinitas individualidades, possui infinita capacidade, que acaba sendo utilizada de forma egoísta para a preservação dos interesses das elites econômicas e sociais<sup>309</sup>.

A democracia liberal se torna uma ilusão, uma falsa escolha das partes para a definição de uma percepção de liberdade “aceitável”, apregoada pela ideologia econômica, que busca utilizar dos meios coletivos para exercício do poder decorrente da força democrática do Estado:

“A atual crise da liberdade consiste em estar diante de uma técnica de poder que não rejeita ou oprime a liberdade, mas a explora. A livre escolha é extinta em prol de uma livre seleção entre ofertas disponíveis”<sup>310</sup>

<sup>307</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 189;

<sup>308</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>309</sup> O individual econômico, concentrador de força monetária, é capaz de utilizar as características humanas, a sua criatividade e sua capacidade de ser dotado de raciocínio e de criação, para que concentre forças democráticas em nome dos próprios interesses. HAN, Byung-Chul. Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, Pág. 26;

<sup>310</sup> Ibidem, Pág. 27;

O liberalismo assume o centro da força. Toda liberdade democrática está sujeita aos limites econômicos e aos interesses particulares, afastando o cidadão da percepção de inserção política em prol de grupos selecionados e de grupos autointitulados como sociedade civil, demonstrando, assim, existir uma aversão política, uma separação entre a classe econômica que faz política e a o resto dos cidadãos que, sem força política, fazem peticionamento público fora das ágoras.

O cidadão não pode ser coletivo, pois não tem a “força” legitimada pelas atividades políticas autorizadas pelos operadores tradicionais dos grupos organizados. Tal fenômeno não é uma exclusividade ocidental, encontrando no Oriente, talvez, o seu significado mais extremo, ao retirar do debate político a organização social, como partidos e outros, em favor da centralidade do partido único. Em teoria, a existência de um único partido é a imposição de uma única visão<sup>311</sup>. Não é um erro, ou um sistema menos democrático em sua concepção geral, mas uma solução para enfrentar os grupos econômicos organizados, que tentam monopolizar o debate em volta das questões de liberdade individual contra as liberdades coletivas<sup>312</sup>.

Estes movimentos estão em busca do controle do Poder do Estado, o meio que legitima a existência em sociedade, porém eles não são capazes de alcançar tal amplitude, visto que o exercício do Poder pelo meio democrático é feito de maneira dialética: uma constante ação e negação das vontades contínuas, por meio dos políticos e representantes, gerando movimento e supressão da própria atividade política. Ao interferir pela concentração da representação em face da vontade de poucos, a atividade política perde seu movimento dialético, ao não encontrar a sua própria representação na realidade – o político se torna apenas o simbólico eleito, porém não representativo da vontade. Tal fenômeno não afasta, entretanto, a legitimidade da atividade política, uma vez que está ainda é necessária para restaurar o movimento. O que os grupos organizados conseguem nesta ação é apenas força política, elemento suficiente para a utilização das ferramentas do Estado para atender os seus interesses particulares (geralmente econômicos)<sup>313</sup>.

---

<sup>311</sup> CABESTAN, Jean-Pierre. Organisation and (Lack of) Democracy in the Chinese Communist Party: A Critical Reading of the Successive Iterations of the Party Constitution. *Journal of Current Chinese Affairs*, 51(3), Pág. 380. <https://doi.org/10.1177/18681026221117287>, acessado dia 07/01/23;

<sup>312</sup> Idem;

<sup>313</sup> Em regra, as forças organizadas que atuam pelos interesses particulares buscam apenas o mínimo necessário para que seus interesses individuais sejam realizados: desregulações, privilégios, favorecimentos e tratamento exclusivo - elementos em que, para serem alcançados, basta ter o domínio da força política do Estado, não necessariamente do Poder. Parafrazeando o professor Paulo Roberto Cardoso, não é necessário para meros interesses o domínio dos corações e mentes, basta apenas o controle dos políticos.

Podemos considerar um feito sem precedentes a capacidade do liberalismo (ou do neoliberalismo) de tornar a democracia, elemento que necessariamente envolve o coletivo, em um conceito individual, da busca individual pelo controle da força e dos sistemas burocráticos do Estado. O individual não tem positividade, nem negatividade, não tem ação, tem apenas o interesse plano simplista do indivíduo; a democracia feita pelo coletivo de indivíduos autocentrados existe apenas no plano da força de executar os objetivos administrativos e cotidianos do Estado, é apenas positividade sem negatividade, é uma forma vazia de poder sem conteúdo<sup>314</sup>.

Depois de tudo que vimos até este momento, podemos perceber que o Poder na realidade não depende de uma força democrática, não é capaz de ser exercido pelo indivíduo e muito menos pela força vazia que apenas administra as questões da burocracia do Estado. O Poder é a negatividade e a positividade dos elementos coletivos que se encontram em constante ebulição, em movimento de transformação, independentemente de seu exercício direto ou consequencial por aqueles que compõem o Estado. Também podemos observar que o Poder encontra um caminho mais claro para a superfície quando ele está posto num regime democrático voltado para o coletivo, encontrando uma verdadeira representação da sua aparência, dos conceitos individuais que não o são mais, pois o próprio aparecimento do Poder na democracia torna a todos cidadãos, coletivo, dotados de movimento, diversidade e capacidade de encontrar um equilíbrio.

Claro que não podemos excluir a força desta equação, como nos alerta Weber<sup>315</sup>: a força é instrumento de formação das estruturas da sociedade, é Poder se manifestando da realidade, é o encontro do nómeno com o fenômeno, dando assim materialidade a *sensação (Empfindung)* que existe apenas no imaterial do Poder. Ainda podemos observar:

“‘Todo Estado se funda na força’, disse um dia Trotsky a Brest-Litovsk. E isso é verdade. Se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o conceito de Estado teria também desaparecido e apenas subsistiria o que, no sentido próprio da palavra, se domina ‘anarquia’”<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> HAN, Byung-Chul. Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, Pág. 50;

<sup>315</sup> WEBER, Max. Ciência e política: Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2011, Pág. 66;

<sup>316</sup> Idem;

A força também contém em sua atribuição o uso da violência e outros meios coercitivos, mas ao contrário do que observado por Weber, a força não é apenas violência para gerar movimento e estabelecer estruturas sociais, a força é ferramenta burocrática, social e moral decorrente de uma legítima ação do Poder que existe apenas no Estado. Por isto, mais adiante em sua conferência, o filósofo alemão afirma com precisão que a violência é legítima apenas no Estado. A força decorrente da legitimidade do Poder e do reconhecimento coletivo existe apenas no Estado; fora dele, tal força é apenas elemento vazio, medo, imposição pelas ferramentas criadas pelo homem. A força legitimada permite ao homem viver em sociedade, esguardar o outro e ao mesmo tempo o obriga a reconhecê-lo.

### 3.3. Os não Poderes

As instituições são, necessariamente, conflitantes entre si; este conflito é decorrente das divisões funcionais que formam a estrutura do Estado. Como observado, a divisão institucional é uma divisão burocrática para exercício das funções atribuídas pelas normas constitucionais. A divisão de poderes não é exercício pleno de Poder, mas exercício de força institucional e de busca da normalidade constituída pela lei. Talvez a melhor lente que podemos utilizar para interpretar tal relação legal é o pensamento de Edith Stein: existe uma diferença entre comunidade do Estado e comunidade do povo, a força das instituições está relacionada ao governo pela força e pela legitimidade da soberania, porém, quando a própria soberania deixa de existir, a comunidade do povo, unida pelos seus laços culturais, religiosos e históricos, vai permanecer, buscando uma nova estruturação de Estado em meio a equilíbrio da representação<sup>317</sup>.

A própria legitimidade das instituições, na visão de Stein, pode ser considerada como força da comunidade do Estado. Existe uma relação entre tais comunidades (no sentido de espírito do povo), mas tal relação não se realiza de forma determinista, mas em duas linhas paralelas que não se encontram, mas estão sempre próximas<sup>318</sup>.

Segundo o professor Moderno, interpretando o pensamento de Stein:

“O espírito opera na base da relação societária, comunitária e contratualista do Estado. O espírito é o centro que atrai todas as forças humanas de modo identitário. O Estado é possível pela força centrípeta do espírito, que permite a consolidação das relações a partir da autoconsciência de pertença associada à consciência de natureza social fundada na identidade. Há uma naturalidade cultural na percepção de identidade, justificando o oxímoro da cultura natural. Algo nos filia aos outros de forma comunitária, criando as condições contratualistas de fundação do Estado, naturalizando as decisões e os consensos que embasam o conceito abstrato de Estado tornando a realidade objetiva e concreta que afeta a vida de todos os unidos em espírito, mas agora

---

<sup>317</sup> STEIN, Edith. Uma investigação sobre o Estado. São Paulo: Paulus, 2022, Pág. 79;

<sup>318</sup> Ibidem, Pág. 90;

como corpo. Visto que não há Estado sem soberania, Stein entende que a soberania é ‘o ponto central de sua estrutura ontológica’<sup>319</sup>.

Tal soberania é a ideia de reconhecimento das pessoas nas instituições e com as forças. O não reconhecimento não significa a falta de legitimidade (ou a legitimidade da insurreição contra o Estado), significa apenas que, dentro do arcabouço legal, a instituição necessita se adequar ao que foi proposto pela lei. O “espírito” das pessoas é o exercício da cidadania na formação do Estado como parte da coletividade<sup>320</sup>. Não significa que temos que destruir e reconstruir as forças burocráticas a todo tempo, elas não representam o momento, mas o contexto histórico que levou a sua formação – a vontade política momentânea não significa permanência, apenas o movimento das ondas, variação normal das vontades.

O Estado não é exclusivo dos formadores de vontades, ele é parte da coletividade histórica: são as vontades dos cidadãos do passado, do presente e do futuro em constante atrito para a formação do que vemos no eterno presente.<sup>321</sup> Isto faz com que qualquer coisa que seja momentânea, individual (particular no seu efeito) ou mesmo limitada seja algo que não perdura no espaço e tempo do Estado. A variação histórica das forças decorrente dos movimentos culturais do presente não são variações do “espírito” de uma sociedade. Os valores de uma sociedade não são os elementos que definem o exercício do Poder no imediato, porém tais valores são consequência da construção de uma democracia histórica, que reflete no reconhecimento e na validação dos atos<sup>322</sup>. A sociedade trabalha, de certa forma, indo ao encontro dos valores que fundam a democracia de Dewey com o “espírito” que permeia a todos de Stein.

A vida social reflete tanto no cidadão, que busca reconhecer a sua ação nas instituições de Estado e nos valores que fundam as normas básicas da sociedade, é um sistema dialético de reconhecimento, de todos com o Estado. A sociedade depende do reconhecimento da transformação. A força depende do reconhecimento, e as instituições são decorrentes de tal organização social, refletida na forma como aparece na vida comum das pessoas.<sup>323</sup> Tal sistema de reconhecimentos

---

<sup>319</sup> MODERNO, João Ricardo. *Filosofia do Golpe de Estado*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2018, Pág. 172;

<sup>320</sup> *Ibidem*, Pág. 173;

<sup>321</sup> *Ibidem*, Pág. 175;

<sup>322</sup> AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco, *Dewey: filosofia e experiência democrática*. São Paulo: perspectiva, 2007, Pág. 66;

<sup>323</sup> *Ibidem*, Pág. 68;

é aparência da representação das instituições como parte integrante de uma vontade, geralmente expressa pela lei do Estado ou pelos acordos que comumente formam o Estado.

O ponto central dessa construção é buscar legitimar de forma burocrática as partes do Estado que exercem a força, impondo a vontade de fazer por meio de sua institucionalidade. A força (ou violência em outros termos) é a obrigação kantiana do fazer moral, o correto que é reconhecido por todos, positivado na lei.<sup>324</sup> A existência de uma moral que permeia a sociedade não significa que tal moral é uma forma de Poder em exercício pelo coletivo comum; a moral deve ser encarada como mais um elemento de legitimação pela força cultural. Segundo Stein, a comunidade dos indivíduos que vive de forma organizada (como as formações primitivas humanas) ainda não é o Estado no sentido literal<sup>325</sup>. Este agrupamento é uma formação primordial, porém comunitária dependente apenas das leis gerais da Moralidade, que exercem força coercitiva no agir comum da comunidade. Não existe aqui Poder diretamente decorrente de tal moral, apenas um acordo que surge pela repetição de costumes. Como visto na *Metafísica dos Costumes* de Kant, a mera existência de uma força moral não significa uma padronização das formas de agir, a moral não é o suficiente para o Estado alcançar a autonomia do indivíduo: ele ainda depende de um correto agir de todos.<sup>326</sup>

Assim, observando Kant:

“Por conseguinte, se minha ação, ou em geral meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, então age injustamente comigo aquele que me impede disso, pois este impedimento // (esta resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais”.<sup>327</sup>

Mais à frente Kant continua:

“Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está

<sup>324</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 291;

<sup>325</sup> STEIN, Edith. *De l'État*. Paris, Éditions du Cert, 1989, Pág. 69;

<sup>326</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 315;

<sup>327</sup>[231] KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Celia Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2013, Pág. 37;

ligado ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola”.<sup>328</sup>

Neste momento que surge o Poder: a necessidade de criar um sistema claro que tenha a capacidade de impor a “moral” por meio do acordo legal. Tal construção aparece como forma política de fazer, criar e representar, como finalidade da normalidade da vida cotidiana em sociedade. O surgimento do Estado é legitimado por tal mediação de Poder. A força é mera consequência de tal ação, decorrente do poder de coerção do Estado para que a vontade moral possa ser realizada na forma do Direito<sup>329</sup>.

A questão é que tais forças não são naturais do exercício de Poderes fundadores e legitimadores do Estado. Assim, mesmo as questões burocráticas decorrentes das instituições organizadas são mera questão de força institucional e não de exercício de Poder.

Neste sentido, o exercício da força independe da existência de uma representação legítima, basta a previsão anterior dentro dos acordos institucionais vigentes. Assim, instituições típicas do direito administrativo e constitucional não representam o exercício de Poder de fato; o poder de polícia, o monopólio da violência e mesmo a capacidade de julgar nos processos não é Poder de fato – é apenas exercício regular da força. Ora, não vemos o juiz decidir algo pelas próprias bases morais (pelo menos não é desejado), a decisão deve ser pela previsão legal, pela constitucionalidade ou pelos costumes geralmente colocados. O exercício do Poder está relacionado a uma capacidade direta do povo, de comum intermédio entre as necessidades e sua representatividade (política) no exercício da burocracia e política<sup>330</sup>. O juiz não cria a norma, nem mesmo pode dar entendimento diferente dos entendimentos comuns, sob pena de seu próprio exercício de força decisória ser reformulado por outros juízes em estrutura burocrática.<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> Idem;

<sup>329</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 316;

<sup>330</sup> CARVALHO FILHO, José dos Santos. *Manual de direito administrativo*. 26ª ed. São Paulo: Editora Atlas, 2013, Pág. 46;

<sup>331</sup> No Ocidente principalmente, surge figuras como as jurisprudências e decisões anteriores que são consideradas como norte da escolha dos juízes. A lei permite uma certa flexibilidade natural das coisas humanas, porém a força exercida pelo juiz não pode ser maior que a própria atribuída pela comunidade e pela coletividade. Tal atribuição é visível na pirâmide de Kelsen onde as atribuições vão perdendo força impositiva à medida que a base da pirâmide se alarga. A lei fundadora do Estado será sempre perpetua enquanto for validade, não existindo instituição que possa a mudar, visto que ela se funda no Poder de fato. As demais partes são apenas concessões do Poder para o exercício

O exercício da força pelos juízes é de muitas formas limitado pela própria lei e pelas atribuições dadas a instituição judiciária pelas leis de cada Estado. Observamos que:

“[...] a função típica do poder judiciário é a jurisdicional, ou seja, julgar aplicando a lei a um caso concreto, que lhe é posto, resultante de um conflito de interesses. O judiciário, porém, como demais poderes do Estado, possui outras funções, de natureza atípicas, de natureza administrativa e legislativa.”<sup>332</sup>

Apesar de na maioria dos Estados nacionais existirem sistemas judiciários com funções variadas, ele sempre é resumido a intermediação de conflitos e outras questões administrativas necessárias para a burocracia natural do Estado. Não existe forma legítima de exercer força além do previsto na lei, assim podemos observar que não existe um verdadeiro exercício de Poder, pois legitima-se pelas formas institucionais a burocracia de Estado. Apenas o Poder de fato tem capacidade de criar e de representar os conflitos naturais que formam o conjunto de cidadãos.

A questão que se apresenta é a do exercício das decisões que impõem forças aos cidadãos do Estado: o exercício das forças policiais, o exercício dos poderes dos órgãos administrativos e, mais importante, o exercício do judiciário. Todas estas instituições são forças que existem dentro da legitimação dos fatos – não podem atuar além do que é inteiramente autorizado pela lei – dependendo de uma autorização expressa da lei. Não existe decisão judicial válida que atue contra o já estabelecido anteriormente, não existe atuação policial além do estabelecido pela lei e assim por diante.

Entretanto, todos os órgãos do Estado não atuam apenas dentro da forma limitada da burocracia usual, existe a possibilidade de uma atuação positiva com objetivo de manter o equilíbrio burocrático pelos valores anteriormente estabelecidos. É o que chamamos de controle de constitucionalidade nos Estados democráticos, porém assumindo outros efeitos em outros países soberanos. Tal controle não é um valor democrático universal, mas sim uma escolha do sistema legal na busca do equilíbrio legal burocrático:

---

legítimo da força em um sistema previsível e anteriormente estabelecido. SILVA. José Afonso da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 35ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2012, Pág. 563;

<sup>332</sup> MORAES, Alexandre de. Direito constitucional. 17ª ed. São Paulo: Atlas, 2005, Pág. 454;

“Por ser sua atribuição, é elaborado pelo ‘poder político’, em regra pelo Poder Constituinte, servindo de limites para governantes e governados, o que possibilita a coexistência na sociedade. [...] Portanto, defender a *supremacia da constituição*, em última análise, significa garantir a estabilidade social. Assim, surge o controle da constitucionalidade das leis e dos atos normativos como defesa da Constituição. Controlar a constitucionalidade das leis significa verificar se a norma infraconstitucional [...] foi produzida de acordo com os ritos e ditames constitucionais previstos para a sua criação e se o seu conteúdo está conforme às normas e princípios estabelecidos na Constituição”<sup>333</sup>.

O controle de constitucionalidade é uma concessão da constituição, uma atribuição delimitada pelo Poder político, fruto da dação dos cidadãos para a organização política, permitindo organizar os pilares do Estado. A ideia que surge de tribunais de justiça organizados como instituições soberanas de poderes, guardiões da constituição, deve ser vista como forma literal: essas instituições em muitas democracias, além de manterem as cópias físicas da constituição, funcionam como ferramenta para lisura dos processos constitucionais e correção da sua aplicação, porém limitado ao próprio texto constitucional. Não é possível em sistemas baseados na lei, em que o texto fundamental seja modificado ou tenha interpretação diversa daquela assumida pela própria lei (existe uma vontade intrínseca na lei). Alguns sistemas pela rigidez, outros pela facilidade em adaptar a constituição, sempre utilizarão de meios políticos para efetuar tais mudanças, de forma que mesmo a constituição encontra seu limite pela política, afinal, uma nova constituição vindoura é necessariamente anticonstitucional ou contra a norma estabelecida, porém não precisa de autorização para validade, bastando que tenha legitimidade política<sup>334</sup>.

A força executiva legal do sistema judiciário e de outras instituições são sistemas *autopoiesis*, legitimados pela vontade política geral que está necessariamente positivada na

---

<sup>333</sup> SANTOS, Aloysio Vilarino dos. A defesa da Constituição como defesa do Estado: Controle de constitucionalidade e jurisdição Constitucional. São Paulo: RCS editora, 2007, Pág. 48;

<sup>334</sup> Nos Estados, em geral, a legitimidade para exercício do Poder constituinte (Poder este de fato) é necessariamente pela legitimação política. A atuação política é superior mesmo aos elementos democráticos habituais, apesar de fazer parte dele; porém o que garante a legitimidade da nova constituição é o reconhecimento dos cidadãos por meio da atividade política. O judiciário (ou qualquer instituição não política) neste momento não possui capacidade representativa, sendo literalmente perpassado pela nova ordem e desta esperando a autorização que vai legitimar o uso da força para valer a própria lei auto instituída MORAES, Alexandre de. Direito constitucional. 17ª ed. São Paulo: Atlas, 2005, Pág. 21 – 22;

norma. Mesmo nos Estados onde a lei depende de um sistema jurisprudencial histórico e cultural, observamos que a própria ideia de justo julgamento é baseado nos preceitos legais fundadores da sociedade, escolhidos pelos cidadãos por uma longa contumácia cultural, religiosa e afins<sup>335</sup>.

Cabe também observar que não existe uma contraforça “popular” em desfavor das instituições; nos sistemas políticos modernos, assim como toda força é regulamentada pela lei, qualquer critério para alterar a atribuição das instituições também está sujeita a própria lei. Os valores fundamentais são definidos pela força constituinte dos cidadãos mediada pela política, de tal forma que é necessária a mesma ferramenta para alterar a ordem colocada. As decisões judiciais são legitimadas pela própria norma, de forma protocolar, sem existir a necessidade de serem validadas na instância política por causa de sua natureza legal. A lei é a apresentação praticamente material da força decorrente do Poder do Estado. Assim, podemos recorrer a Salgado, observando que tal validade legal é parte da formação de uma consciência jurídica sobre os preceitos da cidadania e do Estado<sup>336</sup>. Tal consciência é universal dentro da validade do direito instituído pela vontade política:

“A universalidade do direito, formal e material, de que decorre a sua validade formal e material, não se suporta numa autoridade moral, mas no reconhecimento da *tributividade* universal formal; universalidade material ou reconhecimento (saber) de valores universalmente *tribuíveis* e universalidade formal ou declaração (querer) formal de toda sociedade como direitos, portanto, exigíveis, é o que gera obrigatoriedade do direito”.<sup>337</sup>

O Direito é aparência do Poder, contendo em sua própria norma a sua legitimidade e sua universalidade, não necessitando de um sistema judiciário para a sua validade. Porém, o aparecimento do direito como aplicação universal depende das próprias instituições do

---

<sup>335</sup> BOBBIO, Norberto. Jusnaturalismo e positivismo jurídico. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, Instituto Norberto Bobbio, 2016, Pág. 105;

<sup>336</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 35;

<sup>337</sup> Devemos ter aqui o sentido de tributividade no direito romano, onde o Estado formador do direito deve dar a cada um a sua função em sua relação jurídica. Ibidem, Pág. 36;

Estado<sup>338</sup>. A forma do Estado definida por sua constituição representa a atribuição de Poderes gerais em sentido a legitimidade de criação do próprio Estado.

Podemos, então, observar que é inerente as instituições do Estado o exercício da força legitimada pela lei (no sentido amplo); tal legitimação não pode ser de forma diferente em ordem de grandeza. As instituições burocráticas não podem assumir o protagonismo político esperado apenas da coletividade, de forma a modificar as próprias leis que as criam. A ideia de que o Poder emana do povo (ou da coletividade organizada) significa apenas que o cidadão tem potência universal para, por meio da política, criar e infirmar a ordem que é atribuída a todos. Não podemos confundir o exercício da força com Poder: a força é mera concessão do Estado para impor a vontade prevista e estritamente autorizada pela lei. O Estado pode, então, criar, a critérios próprios, as instituições que vão exercer a ordem positivada, mas não criarão Poder, apenas seguindo o que já foi anteriormente autorizado pelas normas fundamentais.

---

<sup>338</sup> [264] KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Celia Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2013, Pág. 69 – 70;

### 3.4. A representação como Poder

Percebemos que a legitimação das normas, em regra, é pela direta representação das pessoas para formação da atividade política. Apesar de, em uma primeira análise, nos parecer que a democracia e suas formas atuam como elemento chave na criação da ligação com o Estado, podemos observar, de forma mais universal, que os partidos políticos assumem um papel central. Mesmo não existindo em alguns Estados sistemas democráticos, vemos, nesta transição entre a legitimidade divina e a democracia, o surgimento das associações políticas como interface que facilita o reconhecimento dos indivíduos como parte de um universal<sup>339</sup>.

A representação é uma forma de reconhecimento universal, onde o outro se reconhece na atividade política macro. O que vemos é, nos Estados modernos, a representação como forma natural do exercício do Poder coletivo:

“O poder se revela como poder de unificação que supera a ‘unilateralidade da subjetividade e a autonomia aparente do objeto’ (10.217), Ele põe a continuidade existente *em si* entro o sujeito e o objeto. Distingue-se, ao fazer isso, da violência, já que está efetiva e concomitantemente no próprio objeto. A violência é algo apenas externo ao objeto e o invade e destrói. O poder, ao contrário, essa é a tese fundamental de Hegel, não destrói. Opera, ao contrário, unindo. O poder *pode* se associar com a violência. Mas não *consiste* nela”.<sup>340</sup>

O Poder surge como algo comum, necessário para unir o que temos como indivíduos. A representação, como forma política, é a capacidade de unir os objetos diferentes colocados em vontade efetiva de fazer. A política é ferramenta primordial para que o conjunto de vontades e necessidades apareça na realidade efetiva do Estado de maneira a pacificar todos estes carecimentos. A sociedade se mostra equilibrada pela fonte de legitimidade e o aparecimento do Poder quando existe uma convergência de vontades em torno do sistema e da forma por ele construída.

<sup>339</sup> BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Pág. 155;

<sup>340</sup> HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 81;

Na história do Estado (e da humanidade), dentro da união de interesses, acontece por esta constante mediação de carecimentos. Antigamente, o único carecimento que existia era a vida, assim o reconhecimento se baseava em uma troca de forças para garantia da vida. A sociedade e o Estado, na maioria das vezes organizada pela força e pela capacidade singular, encontravam a representação no reconhecimento do soberano com os servos.<sup>341</sup>

O soberano é parte do sistema de representação, seja na democracia ou em outras formas políticas da sociedade. Tal representação depende do exercício da força legitimada pela própria soberania, tal força pode ser decorrente do uso da violência ou da força econômica. Desta forma, existe um profundo reconhecimento representativo dos indivíduos com parte do Estado que se faz representando pela própria legitimação e história.

---

<sup>341</sup> STEIN, Edith. Uma investigação sobre o Estado. São Paulo: Paulus, 2022, Pág. 81 – 82;

### 3.5 O Problema do Soberano na Exceção

Quando Schmitt afirma que o “Soberano é quem decide na exceção” ele deixa duas coisas bem claras: primeiramente, que quando não houver previsão legal de uma situação de urgência e emergência contra o Estado e a Soberania, os métodos convencionais podem não ser suficientes para a resolução do problema, o método democrático tradicional (e desejável) pode não ser o suficiente dentro do desejável pragmatismo e metodologia estatal. Nesse caso, será necessário que uma atitude representativa da soberania resolva a questão de forma urgente, permitindo que o Estado e o sistema estatal sobreviva àquele momento anormal que não tem solução institucional prevista. Tais questões podem estar relacionadas a crises institucionais, porém o momento Schmittiano de exceção é, geralmente, a guerra, a ameaça a territorialidade ou ameaça externa. Schmitt não trabalha, de forma inicial, com uma ameaça ou problemas políticos internos – a Política é, como vemos na sua obra “Teoria do *Partisan*”, o método necessário para a solução dos problemas políticos<sup>342</sup>.

A segunda coisa que podemos aferir nessa frase é o próprio significado de exceção – que não é um estado desejável e nem um momento comum; a exceção é uma anormalidade não desejada, fora do esquema político e social desejado e planejado pelo ordenamento jurídico interno. O jurista alemão não deseja a exceção como momento comum do Estado ou mesmo como uma nova “normalidade” (como justificativa para a supressão do político ou da ordem democrática), mas sim como um momento que não é desejado pelo Estado, mas que, caso o Poder enfrente tal momento, este não seja encarado como o fim do Estado ou da ordem democrática, mas sim como um momento único onde o Poder se organiza na figura aglutinadora da força para superar o momento de dificuldade e restaurar a normalidade dentro dos parâmetros constitucionais colocados<sup>343</sup>.

O jurista alemão não é, dessa forma, um autor contra a política ou contra a democracia, mas um teórico do Poder e da Exceção, em busca de uma solução no momento da anormalidade para possibilitar que a instância política continue sendo o elemento fundamental interno, dentro

---

<sup>342</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do *Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 226;

<sup>343</sup> HORTA, José Luiz Borges. Urgência e Emergência do Constitucionalismo Estratégico. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais. Belo Horizonte, ano 6, n. 23, 2012;

do sistema estatal da normalidade que é o objetivo final de toda atitude do soberano quando a exceção está em voga<sup>344</sup>.

O Soberano não busca, na teoria de Schmitt, manter o monopólio do Poder como parte de uma substituição política do comando do Estado. Quando o Soberano se mantém no Poder pela força vazia, este se legitima pela força sem sentido, contrariando o próprio Estado e ensejando uma nova atitude de exceção com o objetivo de buscar a normalidade democrática. Não existe lógica na busca por soluções no momento da anormalidade e nem na advocacia pelo papel do político se o objetivo for colocar nas mãos do soberano (temporário) o papel de exercer a política e o monopólio do poder. A capacidade de decidir na exceção é relacionada a dimensão aglutinadora da força e da ordem quando, num momento único, supera-se pelas ferramentas últimas as adversidades, e retorna o Estado ao centro burocrático do Poder e da representação<sup>345</sup>.

O que não devemos esquecer é que, assim como a anormalidade não está submetida a normalidade democrática ou às normas constitucionais, a ação do soberano também não está relacionada às regras democráticas<sup>346</sup>. As ações devem ser voltadas para a garantia do Estado democrático fundamental, que possibilita a organização da sociedade e dos direitos fundamentais. Podemos então discutir a possibilidade de existir limites à ação do soberano, entretanto, a exceção é um imprevisto, não se submetendo a regras universais. Da mesma forma que não há regras fundamentais que garantiriam regras universais, o momento fora da normalidade é sujeito a todo tipo de ação e força. Não podemos esquecer a ação do soberano está relacionada a uma ação comum de proteção da e dentro da finalidade do Estado, nos limites culturais e sociais<sup>347</sup>.

A capacidade de determinação do momento da exceção e de articulação político-estatal é um indicativo da existência de um sistema forte de adaptação e preservação do Estado como instância final dos direitos e originária de sua garantia; o conceito de soberano não pode ser considerado como um elemento solitário que advém de uma intervenção divina, mas sim uma figura dentro Estado com capacidade de movimento e ação. e capaz de seguir as ações necessárias para conseguir manter os objetivos do Estado diante da realidade em mudança.

---

<sup>344</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág. 75;

<sup>345</sup> Idem;

<sup>346</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pag. 37-68, 1998;

<sup>347</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 396;

Atribuir a uma única figura o ente soberano é a mesma coisa que eleger um rei absoluto em um sistema democrático: são elementos contrários e não capazes de coexistir, e, mesmo considerando a necessidade de sobrepujar a normalidade democrática como momento para preservar o Estado, no sentido dos direitos fundamentais, não existe uma soberania óbvia que será chamada quando a anormalidade se fizer presente, pois isto seria a normalização dentro de uma previsão legal, tornando a anormalidade uma coisa prevista no ordenamento interno e não um momento de exceção<sup>348</sup>.

Podemos dizer que é a exceção que produz o soberano, pois este será a entidade aglutinadora necessária para superar a anormalidade que se faz presente no momento. Uma crise política de ruptura é diferente de uma guerra, de um desastre natural ou mesmo de uma revolução interna, o que gera diferentes atos para que a ação do soberano seja proporcional ao problema e que suas ações sejam necessárias, além de pautadas na união e na construção institucional da normalidade democrática do Estado. O soberano deve ser capaz de exercer a força de maneira a manipular as ferramentas institucionais e o potencial do Estado em unidade para a solução dos problemas que se apresentam de forma urgente – tendo como pressuposto que as normas do ordenamento jurídico e institucional não tenham previsão de uma ação ou solução dentro das normas mediadas pela força democrática. Porém, o objeto último do Estado – os direitos fundamentais coletivos - deve ser mantido, possibilitando uma reação do Poder para garantir a sua manutenção<sup>349</sup>.

Podemos comparar a ação do soberano com a reação de um corpo que, ciente de uma infecção ou ameaça, aumenta a temperatura do corpo produzindo a febre, que em sentido biológico é uma ação que pode ser prejudicial ao corpo humano, mas está dentro de um jogo de equilíbrio para superar a doença (que geralmente é fraca ante a febre). O momento de exceção é uma mediação urgente de direitos, com o objetivo de manter o Estado e a base das garantias fundamentais fornecidas pelo Estado Democrático moderno. A defesa do Estado de exceção permanente é a defesa da febre letal ao corpo humano, levando por ferramentas internas à morte do corpo (a morte do Estado).

Nos resta então, dentro da questão do soberano, em uma ótica de Schmitt, tentar entender os limites do soberano e do exercício do Poder dentro da não normalidade e da ameaça à formação soberana do Estado. O poder do soberano é visto dentro das ações possíveis do

---

<sup>348</sup> SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, Pág. 160;

<sup>349</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 405;

Estado e dentro dos limites de preservação dele. Um soberano não pode ser superior à legitimidade da representação e vontade popular que o coloca como um ator institucional da anormalidade temporária<sup>350</sup>.

Tal anormalidade existe, normativamente falando, dentro de uma estrutura legal ou de uma norma estruturante, mas ainda é abarcada pelo conceito fundamental de Estado, uma figura quase mítica (hobbesiana) de uma estrutura central forte, dominante e organizadora das vontades fundamentais das pessoas. Assim como dentro do pensamento da teoria geral do Estado, a concepção da exceção como momento necessário do Estado é uma preparação para uma realidade que caracteriza o caminhar da história frente às nações. Mesmo Hegel afirma que a História, como caminhar empírico da realidade [§344], é um movimento natural de superação das adversidades e da construção da realidade subjetiva das necessidades humanas<sup>351</sup>.

O conceito de soberano tem o seu conteúdo em referência ao Estado e sua construção cultural (em sentido histórico), onde o soberano, que se apresenta na exceção, deriva do mesmo conteúdo que forma o cidadão e o Poder do Estado. Assim, de acordo com a anormalidade, a soberania da vontade, apresentada em força e reconhecimento das pessoas que compõem o Estado, será revertida em várias potencialidades que aparecem na própria formação ética do Estado<sup>352</sup>. Dessarte, o soberano existe em uma relação da necessidade política e social fora da normalidade, com a capacidade de aglutinar as vontades fora da normalidade normativa, mas dentro das margens fundamentais do Estado e dos direitos, com objetivo claro e transitório para a preservação da soberania e da autodeterminação frente os conteúdos internos e externos ao Estado soberano.

Na continuação da construção de seu pensamento, Schmitt investiga a origem do pensamento político como elemento mais elevado de sua teoria. Após estabelecer os parâmetros de seu Estado, como plano de fundo da ação ética e da política na representação democrática,

---

<sup>350</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág. 126 a 127;

<sup>351</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, Pág. 307;

<sup>352</sup> O Estado tem o seu conteúdo variável de acordo com a sua própria construção histórica, religiosa e cultural – Neste sentido, os entes do Estado, os poderes democráticos ou mesmo os representantes nacionais podem se converter em forças soberanas superiores, de acordo com a necessidade, na anormalidade. Até mesmo a força, no sentido puro do Estado (as forças armadas), pode se apresentar como soberano necessário para a superação das anormalidades. Em comum, todos estes entes têm como componentes pessoas e cidadãos do próprio Estado, que devem ser alinhados às vontades subjetivas do Estado e da formação dos direitos e deveres fundamentais reconhecidos pelo Estado.

Schmitt investiga o ponto de encontro fundamental entre a política e a normalidade. Ao colocar a ideia de Norma (*Rechtsstandard*), necessariamente Schmitt coloca a ideia contrária à norma, a Exceção (*Ausnahme*). Assim como o Estado pressupõe o conceito de Política, a Normalidade pressupõe a Exceção. A Política encontra seu caminho não apenas na norma, como elemento centralizador da normalidade positivamente colocada no Estado de Direito, mas também na exceção, momento em que as teorias políticas encontram sua realização empírica<sup>353</sup>. Schmitt considera a normalidade como o momento mais comum de toda a realização do Estado, porém é na exceção que a sua teoria encontra vida prática e realização subjetiva:

“A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição<sup>354</sup>.”

Para então entender a guerra para Schmitt, devemos em primeiro lugar entender a normalidade. Ao colocar a exceção como um evento condicionado ao momento, o jurista alemão estabeleceu que devemos entender todos os momentos que levam à exceção e, em um ambiente analítico em visão ampliada, a falta de normalidade que gera a exceção é o momento da existência de todo o objeto final da formação ética do Estado<sup>355</sup>.

Então, neste sentido, o que vem a ser normalidade para Schmitt? A preocupação filosófica direta de Schmitt é o pensamento da lei no contexto das condições de sua possibilidade, ou seja, a normalidade do Estado e necessariamente da ação do político. Nesta mesma definição, podemos encontrar a exceção, que também existe na dicotomia entre normal e seu momento contrário. No entanto, uma vez que a situação ‘normal’ é sempre frágil e vulnerável para Schmitt, ele considera que a necessidade paradoxal de violar as normas legais é necessária para estabelecer a possibilidade da validade da lei. Esta possibilidade de contrariar a norma legal é elemento chave na teoria do político.

Para Schmitt a questão do normal e da exceção está diretamente ligada a questão da soberania e do guardião da constituição, ou seja, ao próprio poder discricionário do Estado em

---

<sup>353</sup> CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. *Secularização Inacabada: Política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris, 2011. Pág. 252;

<sup>354</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Pág. 15;

<sup>355</sup> HEINRICH, Meier. *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: Weimar, 2004, Pág. 177;

seu momento mais elevado. A dialética da norma e da exceção levará a interpretação do poder constitucional em seu éthos. Schmitt argumenta que toda constituição não está à disposição de mudanças pelas maiorias políticas (movimentos políticos comuns do Estado), pois o sistema constitucional é bastante invariável<sup>356</sup>.

A diferenciação entre a normalidade e a exceção é a forma de ação de sua teoria política. A exceção é um fato que deve ser previsto, não no sentido de aplicação de leis de forma ampla, ou mesmo através de uma positivação legal, mas sintetizada na própria frase de Schmitt: "Não existe uma norma que possa ser aplicada ao caos". Assim, entra em ação a importância da ação política, elemento intrínseco do Estado e da formulação da normalidade, na sua possibilidade, e da exceção, como momento de ação dentro dos princípios constitucionais, e da vontade especificada do povo através de seus representantes eleitos<sup>357</sup>.

A normalidade para Schmitt é criada pelo Estado como elemento de sua substância ética. Sendo decorrente deste fato, já podemos observar que

“[...] toda norma, pressupõe uma situação normal. Não há norma em vigor no vazio, numa situação não normal (em relação a norma). Se o Estado ‘coloca as condições externas da vida ética’, isso significa: ele cria a situação normal<sup>358</sup>”

Assim, neste momento podemos ver na teoria do jurista alemão a conjunção de fatores que levará ao centro de sua teoria política, visto que a progressão filosófica necessária para a compreensão da exceção passa pela formação ética do Estado<sup>359</sup> e, em seguida, pela concepção de normalidade e exceção como vista. Após estes breves conceitos, podemos prosseguir para a segunda parte de sua teoria: a definição de amigo-inimigo dentro da ação do político no Estado. Neste sentido afirma Castelo Branco:

---

<sup>356</sup> Ibidem;

<sup>357</sup> DYZENHAUS, Dave. Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism. London: Durham & London, 1998. Pág. 222;

<sup>358</sup> SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 162;

<sup>359</sup> KERVÉGAN. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade, cit., pág. 151;

“Na exceção, as normas do direito revelam sua impotência frente à situação concreta ou ao estado de necessidade extremo que põe em risco a própria existência do Estado<sup>360</sup>”

Não é possível separar os elementos que formam o Estado do seu conteúdo, da mesma forma que não é possível que o Soberano, que decide na exceção, esteja fora da estrutura do Estado e do seu próprio sistema. As partes do Estado que compõem a normalidade e os poderes que formam a política são dotados de certa soberania dentro de sua finalidade: a estrutura legislativa como representação pura da vontade popular momentânea, o Administrativo como gerente e líder político da maioria organizada e a própria população como fonte de toda a força e soberania que legitima o Estado. Em comum, todas as partes atuam em favor da soberania da vontade; mesmo fora da estrutura principal, as forças armadas e as estruturas militares, que agem como servos e parte legitimada pelos civis para exercício da força pura e vazia, também atuam como agente subordinado da população e do Estado<sup>361</sup>.

Não podemos dizer também que as forças armadas, por suas capacidades, serão sempre os soberanos na exceção, pois mesmo detendo a força pura e a capacidade de impor a normalidade pela ação positiva, a exceção é o momento não previsto, a não-normalidade e por isto muitas vezes a sociedade pode continuar organizada, mas ameaçada pela falta de estrutura política. Quando a crise for política, a força sem conteúdo não será capaz de estabelecer normalidade e apenas o político (no sentido amplo) terá a capacidade de reestabelecer a normalidade institucional. O Soberano deve, assim ser capaz de aglutinar todas estas forças e partes do Estado dentro de uma solução que dê fim à anormalidade, utilizando da força e da legitimidade do Poder para impor as ações legítimas necessárias<sup>362</sup>.

Apesar da concepção direta do Soberano se tratar de um indivíduo, a realidade sempre mostra que não existe uma regra sobre as características do soberano, podendo ser uma pessoa, uma instituição ou mesmo um partido político que tenha o poder (no sentido de fazer) de alinhar as vontades estabelecidas e trazer a normalidade. O que devemos observar é o objetivo final de

---

<sup>360</sup> CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. *Secularização Inacabada: Política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris, 2011. Pág. 252;

<sup>361</sup> HUNTINGTON, Samuel P. *O Soldado e o Estado: Teoria e política das relações entre civis e militares*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2016, Pág. 397;

<sup>362</sup> RANGEL, Arthur Nadú. *Exceção e Poder moderador na preservação do Estado Democrático*. São Paulo, USP – X Enabed, 2018;

estabelecer a normalidade. Não podemos dizer que a entidade que dá origem a normalidade tem a capacidade de trazê-la de volta, pois a linha divisora entre a exceção e um golpe político, ou qualquer outro ato que estabeleça uma anormalidade artificial é muito tênue. A teoria de Schmitt estabelece que não devemos desejar a exceção, mas sermos capazes de lidar com ela<sup>363</sup> e buscar a normalidade. Assim, a existência de um soberano não enseja sua continuidade política: no curso normal do Estado não é necessário um soberano que atua fora da ordem institucional – a própria representação direta do Poder pelos agentes políticos é o suficiente para o caminhar histórico. O soberano com tal força se faz presente apenas na exceção e apenas durante tal momento ele existirá, voltando ao seu status anterior após isto<sup>364</sup>.

Esta concepção de soberania é formada dentro de uma teoria do Estado onde os elementos fundamentais de formação e estruturação do Estado estão colocados frente às ações necessárias para a finalidade do Estado: a própria existência do Estado como momento ético final<sup>365</sup> é um momento de entendimento dos seus componentes que formam a sua vontade final. Em sentido aristotélico, o Estado assume um papel de viabilizar as ações sociais e as vontades decorrentes dos direitos que levam à vida “boa”, a vida em sociedade, em conjunto com o outro e inserido no sistema de conquistas sociais e descoberta de direitos<sup>366</sup>.

A soberania é a coluna central dos direitos fundamentais que o Estado garante por meio de sua estrutura normativa. É necessário que tal Estado tenha capacidade de exercer a sua vontade de maneira plena, por meio de uma estrutura burocrática e política organizada pelas vontades e pela representação. A não soberania é a negação da capacidade de força que faça valer os direitos e as normas, estando estas sujeitas a uma vontade externa ao Estado e alinhada, não a vontade de sua população, mas sim a uma outra estrutura fora da realidade e da cultura do Estado; uma não representação, uma anormalidade da finalidade do Estado que fica vazio de conteúdo e sem capacidade de fazer valer a vontade que origina a organização social. Uma ditadura da força vazia e da ação sem finalidade interna, onde qualquer liberdade de ação não é possível.

Assim como a própria percepção de democracia é em sentido de dentro para fora, a soberania é uma representação das vontades individuais que se converte em capacidade

---

<sup>363</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>364</sup> CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. Secularização Inacabada: Política e direito em Carl Schmitt. Curitiba: Appris, 2011, Pag. 250 a 252;

<sup>365</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, Pág. 241;

<sup>366</sup> ARISTOTELES. Ética a Nicômaco In coleção pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pag. 263;

finalista, legitimando o político na normalidade e o soberano na exceção. Se a vontade é externa, o político fica sem conteúdo e o Estado se torna apenas um elemento simbólico de uma vontade que não encontra caminho para a própria realidade.

O que nos aparenta, em primeira leitura, é que o soberano se assemelha ao Poder Moderador, no sentido clássico de equilibrar as estruturas de Poder democráticas; tal comparação não é de todo errada, uma vez que a teoria do poder moderador determina a necessidade de força para que tal poder possa se sobressair e impor a sua vontade sobre os outros poderes democráticos<sup>367</sup>.

Entretanto, o poder moderador não assume o poder de fato, sendo uma força intermitente em sua teoria, dentro de uma estrutura que busca evitar a ruptura de isonomia entre os poderes (no sentido burocrático do Estado). Mas, dentro da teoria do Soberano de Schmitt, podemos determinar que tal momento de exceção pode levar a necessidade de ações políticas, sociais ou mesmo de força, atuando de forma mais ampla do que apenas um simples poder moderador. Também devemos observar que o Poder Moderador não pode, ele mesmo, constituir parte do sistema de pesos e contrapesos que temos nos sistemas democráticos, sob pena de simplesmente inviabilizar qualquer equilíbrio institucional (onde os poderes devem ser equivalentes e com capacidade de fiscalização mútua)<sup>368</sup>.

Entretanto, quando consideramos a força que é exercida pelo Poder Moderador na Democracia, não podemos considerar que esta força venha de uma fonte externa ao poder que foi colocado no Estado. Não existe uma fonte externa de poder no Estado e qualquer força que não advém dos seus cidadãos não é força ética, mas sim uma força de individualidade, que atenta contra o Estado. O Estado moderno ocidental democrático surge de uma luta clara entre Poder e liberdade<sup>369</sup>, o Poder já demonstrado, como parte necessária da essência do Estado, e a liberdade, que é assim a finalidade do Estado.

Kant demonstra que tal liberdade que é alcançada no Estado Liberal e elemento necessário da ida do indivíduo para um Estado Liberal, negando, assim, que a força se concentre no conflito de necessidades do fictício estado de natureza. Porém, a própria individualidade, que conflitua com a liberdade, é sim um poder que busca, em uma democracia, levar o indivíduo

---

<sup>367</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág. 105;

<sup>368</sup> Ibidem, Pag. 92;

<sup>369</sup> HORTA, José Luiz Borges. Urgência e Emergência do Constitucionalismo Estratégico. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais. Belo Horizonte, ano 6, n. 23, 2012;

para fora do equilíbrio do Estado, negando assim o direito daqueles que seriam mais fracos pela natureza de serem livres. De tal modo, o poder então não terá fonte diferente do cidadão. Mas se, como já sabemos, o poder do cidadão é exercido no Estado pelo político e não existirá nenhuma força que exerça tal poder de forma legítima, então como pode existir Poder que moderador seja, e por isto decisionista<sup>370</sup>, no Estado democrático moderno sem que ele deixe de ser democrático? A resposta então é única: tal Poder só pode existir se ele satisfizer as necessidades democráticas da soberania do cidadão, tendo também elemento de participação popular.

Então, o centro da questão será novamente quem irá exercer o Poder Moderador na democracia. Constant, ao refinar a Teoria do Poder Moderador<sup>371</sup>, deixou claro que tal poder se cindiu de forma irreparável com os poderes clássicos da República. Não é possível que, dentro do equilíbrio de poderes, qualquer um destes exerça tal poder sem que seja fonte de desequilíbrio, principalmente sem que o sistema de pesos e contrapesos seja descaracterizado<sup>372</sup>. Então, necessariamente, o poder moderador deve estar assim fora dos três poderes, pois a sua essência é aspirante do cumprimento formal da vontade, vontade que é democrática por respeitar a vontade que foi positivada. Então, a característica principal do Poder Moderador no Estado democrático é que tal poder deve respeitar a soberania e, ao mesmo tempo, como finalidade do poder, a função do Estado: a liberdade.

Não pode, assim, existir Poder Moderador que vá contra a Liberdade garantida pelo Estado e, desta maneira, o poder terá que em seu momento de decisão garantir que tal ação de ruptura seja para garantir o Estado como fonte de toda a liberdade e como moderador de todos os direitos<sup>373</sup>.

Então, podemos concluir que tal poder, que ambiciona neste momento ser compatível com o Estado democrático ocidental, é compatível com os requisitos da eticidade do Estado. Porém, em um primeiro olhar, essa compatibilidade fica um tanto turva, sem forma, com sua organicidade escondida atrás da dúvida da legalidade e legitimidade. Assim, devemos passar agora ao exame desta legitimidade para com o dever com o Estado moderno.

---

<sup>370</sup> SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pag. 51;

<sup>371</sup> CONSTANT, Benjamin. Princípios políticos Constitucionais. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora, 2014, Pág. 37 e 38;

<sup>372</sup> CARVALHO, Kildare Gonçalves. Direito constitucional. 13ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 1104;

<sup>373</sup> SILVA. José Afonso da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 35ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2012, Pag. 136 e 137;

Neste momento, a análise do poder moderador passa por seu momento mais próximo dos estudos constitucionais, buscando então a intercepção entre as teorias constitucionais modernas e a Teoria do Estado que surge do conflito de poderes e tem o seu entardecer na História, com a garantias nestes poderes para a formação da liberdade. Aqui, a aplicação do Poder Moderador deve buscar sentido que respeite a vontade que foi colocada no Estado pela sua história e pela sua cultura. Miguel Reale<sup>374</sup> nos ensina que a vontade de um povo é representada pela moral, cultura e religião. Tal vontade deixa de ser difusa quando é positivada em carta magna pelos representantes legítimos eleitos.

Quando o Poder Moderador se deparar com a exceção, ele deverá, em seu momento máximo, olhando o poder antes pertencente ao cidadão, mas que é tomado pelo dever de agir na força decisionista, torna-se assim portador de um dever que é colocado pela vontade do Estado, e esta vontade não será tomada pelo povo, que neste momento está descaracterizado de ação, nem no político, que fará parte de um dos poderes do Estado e que pode ser o favorecido ou o desfavorecido da ação de Moderação. O portador deste Poder buscará a sua legitimidade no cumprimento da vontade que foi positivada na norma máxima do Estado, na Constituição. Desta maneira, o poder não faltará com o dever do Estado, nem com a vontade popular perpetrada na constituição ou na lei maior do Estado.

Podemos, então, estabelecer neste conceito de Poder Moderador a sua relação necessária com o conceito democrático: o soldado não é apenas parte do Estado, é acima de tudo um cidadão<sup>375</sup>, que compõe este *ser aí*, que na sua função de total negação de sua individualidade (o cidadão que coloca a sua vida em serviço da defesa física do Estado), é assim suprasumido no conceito Ético de Estado. Não podemos dizer assim que existe uma negação do poder em si em relação ao poder moderador<sup>376</sup>, as pessoas que compõem as forças armadas não estão separadas do Estado.

Entretanto, é sempre equivocado julgar a instituição pelas pessoas que a compõem e, assim como o parlamento, as forças militares em conjunto serão sempre muito superior à soma

---

<sup>374</sup> REALE, Miguel. Lições preliminares de direito. 24<sup>o</sup> Ed. São Paulo: Saraiva, 1998, Pág. 44;

<sup>375</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Soldado e o Estado: Teoria e política das relações entre civis e militares. 2. Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2016, Pág 301;

<sup>376</sup> Em exemplo para este ponto, podemos observar na Constituição de 1988, no parágrafo único do Artigo primeiro, bem claro: todo o Poder emana do povo que é representado por meio dos seus representantes eleitos. Povo aqui deve ser lido em um conceito mais amplo, no sentido de todo aquele que é parte do Estado. Por isto, não podemos excluir os militares de parte do Estado, não é prudente setorizar os cidadãos de acordo com a conveniência política, uma vez que o Estado tem em seu pressuposto a unicidade, não apenas física, mas também ética.

de suas partes. A unicidade deste poder então irá surgir não apenas desta soma, mas de toda a tradição cultural (do Estado e da ordem militar), que é herdada e seguida pelos militares. Ser militar é, com muitas outras coisas, o respeito a doutrina e a história. Essa história é o centro da construção do Estado, história que forma a cultura e a ação moral. Assim, o dever do militar com o Estado não é apenas ético: é dever histórico. Dentro desta concepção, não podemos considerar as forças como parte afastada do Estado, elas estão dentro do movimento promovido pelo Estado. Diante disso, o problema que devemos enfrentar é: o poder moderador, que não é poder de fato, mas sim poder de ruptura, pode existir em parte do Estado (que por ser parte não nega nem divide o todo do Estado) de forma a respeitar o Estado democrático de direito?

Antes de responder com um simples sim, temos que considerar que o poder moderador não pode exercer poder de fato<sup>377</sup>; o equilíbrio de poderes que existe nos estados democráticos é de fundamental importância, não cabendo um poder roubar a prerrogativa de outro poder, a cada um deles cabe sua função: ao executivo, administrar a máquina pública, ao legislativo, representar a vontade de todos no Estado, e ao judiciário, aplicar a vontade do legislativo que foi positivada. Neste fino equilíbrio de poderes não pode existir uma atitude de um dos poderes que seja tacitamente aceita por outro poder contra um terceiro poder, não é possível extrair maioria ou minoria dos poderes; cada qual com sua responsabilidade é soberano sobre os seus deveres nos limites da Constituição<sup>378</sup>.

Nestes moldes não é possível pensar qualquer poder que possa ir contra a constituição do Estado (ou lei maior que seja a fundamental), principalmente um poder que terá a sua afirmação, no Estado democrático, no cumprimento dos deveres do Estado e na garantia da liberdade e da independência. O Poder Moderador, então busca em primeiro lugar a finalidade mais básica do Estado: a garantia da liberdade e dos direitos fundamentais, que apenas o Estado pode garantir<sup>379</sup>. Em seguida o Poder Moderador buscará com sua ação a garantia dos preceitos do Estado: a Democracia, a independência dos poderes e o cumprimento da constituição.

O que podemos observar é uma relação de certo parentesco entre o poder moderador e a teoria da soberania de Schmitt, porém a capacidade e a finalidade do Soberano durante a

---

<sup>377</sup> É de fundamental importância ter em mente a diferença de poder de fato (aquele exercido naturalmente pelos políticos) e o poder decisionista (aquele que surge apenas na exceção), o poder moderador deixa de ser poder moderador quando assume o poder de fato, tornando-se apenas um poder usurpador. RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág 43;

<sup>378</sup> SILVA, José Afonso da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 35ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2012, Pág 103;

<sup>379</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

exceção é uma concepção refinada da capacidade última de buscar uma solução durante o momento de anormalidade do Estado. O Soberano é uma figura universal, tanto na sua capacidade de exercer a união das vontades sociais, quanto na capacidade de buscar a solução da anormalidade preservando as finalidades definidas pela vontade ética do Estado.

Temos como certeza que não existe vácuo de poder ou de autoridade dentro de um Estado democrático constituído. A exceção é um momento não desejado, raro, porém determinante na preservação do Estado em seu caminhar histórico. O advento da modernidade não possibilita que todas as coisas sejam previstas na norma e no ordenamento, porém as bases fundamentais dos direitos, dentro da finalidade da união social, devem permanecer marcados frente a superação da anormalidade, na ascensão do soberano e de sua ação, à margem na normalidade e da normatividade, porém dentro da finalidade do Estado.

## DOS ESTADOS

“Do Verão, a noite. Em especial, os tempos de luar, mas também as trevas, de vaga-lumes entrecruzando-se em profusão. Ou então, os solitários ou mesmo em pares que seguem com brilhos fugazes. A chuva também é igualmente bela.” Sei Shônagon

O Estado está colocado como filosofia e como teoria. Na filosofia do Estado, buscamos entender o seu conceito, o seu conteúdo e seu aparecimento. Em sua teoria, buscamos entender o seu realizar, sua realidade e sua efetividade. Em comparação, podemos também observar que o Poder está colocado tanto como filosofia quanto como teoria. Na filosofia, como visto na parte anterior deste trabalho, podemos observar o seu aparecimento como delimitador do indivíduo, o seu conteúdo como vontade e seu aparecimento como exterioridade. Já na Teoria do Poder, sua efetividade existe apenas no Estado. O Poder é apenas ideia quando no sujeito (o Poder externo), e se realiza no Estado, que traz ao seu conceito a efetividade que pode existir apenas no real.

Como observado por Hegel, o conhecer do Estado não é imaginar o Estado ideal, mas observar, pela filosofia, o Estado que existe, dentro da sua concepção de racionalidade e realidade. Assim, o Estado em teoria realiza o idealizado pelo Estado em filosofia. Não existe uma filosofia que determina o Estado como conceito universal, porém a teoria busca entender a realidade em que o Estado se apresenta:

“O conceito de Estado não se vincula automaticamente a uma mera realidade empírica qualquer que, pela sua simples existência, merecesse esse tipo de atribuição. Pelo contrário, um mero conjunto de relações político-estatais informe ou desarticulado, que procure elevar-se à forma estatal, deve passar por um processo social e uma ordenação política capazes de conferir-lhe tal figura da realidade efetiva.”<sup>380</sup>

A efetividade do conhecimento do Estado se encontra na teoria do Estado, que realiza o ideal do conhecer em observações empíricas, que darão conteúdo ao Estado em sua realidade – é a busca pela efetividade que apenas é possível ao observar o real. Este Estado, em sua realidade, é determinado por infinitos valores que dependem da sua história e da sua formação como conjunto social, que busca ir além da mera sociedade civil. Observamos a tentativa da teoria do Estado de colocar em sua interioridade o conteúdo da liberdade subjetiva, na forma da lei e da declaração de direitos humanos.<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup> ROSENFELD, Denis L. Introdução ao pensamento político de Hegel. São Paulo: Editora Ática, 1993, Pág. 11;

<sup>381</sup> José de M. C. Ambrósio e Maria C. O. Santos: Estado e Liberdade em Hegel. IN: HORTA, José Luiz Borges. SALGADO, Joaquim Carlos. (Cord). Hegel, Liberdade e Estado. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, Pág. 234;

O Estado é a busca legítima pela realização da liberdade, não como uma ideia que existe no conhecer do Estado, mas como realidade que traz o conteúdo da atuação humana no Estado. Assim, podemos observar que o Estado é o “*Universum ético*”, como colocado por Schmitt – onde o conhecer do Estado se encontra na realidade efetiva dele. O que determina que uma sociedade é mais que um mero conjunto de regras formais é o uso de uma força centralizada para o cumprimento das liberdades individuais e para a busca pela realização, na igualdade, do conceito de justiça que é a positivação dos direitos fundamentais.<sup>382</sup>

Schmitt coloca o Estado como forma final da realização do Direito. Não existe outra maneira de mediar as necessidades e os conflitos que decorrem das capacidades individuais que não seja na sociedade que é organizada, de forma a promover positivamente os direitos reconhecidos pela constituição. O conceito de soberano não surge como uma negação da legalidade e da legitimidade, mas como forma final do Poder em seu estado mais bruto para a correção do executar do Estado de Direito (como veremos mais à frente no Estado Europeu). Por este motivo, a teoria do Estado é a forma de realização da liberdade, que é apenas possível no Estado que tem os direitos organizados como finalidade.<sup>383</sup>

A justiça aparece como *maximum ético* na realização dos direitos humanos, que estão colocados na constituição do Estado. O direito surge como forma de universalizar os valores éticos da sociedade – efetivando os valores sociais máximos da cultura que está historicamente colocada. Assim, o Direito (que contém em seu conteúdo a ideia de liberdade e igualdade, como apregoado por Kant) traz realidade efetiva a universalização de tais valores.<sup>384</sup> O Direito, que atinge o seu conceito apenas no Estado Democrático, depende de sua validade e de sua universalidade não apenas como vontade, mas como o real que traz unicidade as diversas particularidades. Não pode existir Direito como valor universal fora do Estado – este detém como finalidade a força legítima da mediação das vontades para realizar a liberdade e a igualdade.

O Direito está colocado no Estado pela sua legalidade. Por este motivo, a sua realização se torna o dever do político. Novamente, observamos que o conceito de político e política existe apenas no Estado. A sociedade civil, como observada por Hegel, realiza apenas os valores

---

<sup>382</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 188;

<sup>383</sup> SCHMITT, Carl. O Guardião da Constituição. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 168;

<sup>384</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 8 e 9;

econômicos (colocando a liberdade como valor a ser alcançado apenas pela troca e pela pecúnia), onde as mediações não são feitas pela determinação dos Poderes externos aos indivíduos. Não podemos afirmar que a sociedade civil burguesa, como descrita por Hegel, é uma forma de Estado pelo seu conceito, porém a mediação de forças e conflitos pela organização da sociedade civil nos parece muito semelhante ao existente no Estado liberal. Por este motivo, alguns doutrinadores irão digredir sobre o Estado liberal como ponto médio entre a sociedade meramente agrupada e o Estado racional da efetivação política.<sup>385</sup>

O conceito de *Rechtsstaat* é o surgimento, na atualidade, do Estado que se legitima pelo Direito organizado, criado de forma racional pela política. Ao conter em seu conceito tanto a sua determinação quanto seus limites, o Estado surge como forma organizada que está além da mera sociedade civil, está como realidade voltada ao coletivo. Toda a realidade do indivíduo, ao se tornar um cidadão, passa a gravitar em torno do Estado, que é forma mediata da mediação do público. Tal conceito é colocar o Poder como determinante da realização da justiça do Estado:

“A justificação do poder está intimamente relacionada com a finalidade do Estado, porque os homens, não admitindo objetivos necessários ao poder público, seriam levados a agir de acôrdo com um individualismo sem peias e a entrar em conflito permanente com os semelhantes [...] Essa justificação normalmente não diz respeito à existência do poder, em si, mas a quem compete governar, quem deve ser o titular da autoridade, ou o modo, o processo, a escolha dos dirigentes.”<sup>386</sup>

Se o Estado fosse limitado pelos direitos que estão no indivíduo sem considerar a coletividade, ele não alcançaria o seu fim. Um mar de indivíduos que competem por seus direitos não difere em conceito do Estado de natureza. Por isto, dizemos que o exercício do Poder pelo Estado é a forma lógica de afastar deste conflito a guerra permanente e a falta de ordem, que colocaria a sociedade civil em anarquia pela falta de u, mediador dos conflitos e delimitador dos limites externos.<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> PAUPERIO, A. Machado. Teoria Democrática do Poder 2: Teoria democrática da soberania. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, Pág. 81;

<sup>386</sup> SILVEIRA NETO. Teoria do Estado. 5ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1972, Pág. 120;

<sup>387</sup> Ibidem, Pág. 119;

Como determinação do aparecimento do Poder racional, aquele que existe e se realiza apenas dentro do Estado, observaremos o que chamaremos de Estado histórico: o Estado Europeu. Entretanto, não podemos afirmar que na teoria do Estado o Poder surge apenas como forma mediada no sistema político europeu. Podemos observar que tanto o Estado Oriental quanto os Estados novos (do novo mundo) buscaram realizar os direitos como forma legítima da finalidade do Estado. Porém, devemos entender que a concepção de direitos que são colocados e a sua efetivação são, em diversos níveis, diferentes.

Nestes Estados, o qual colocamos como a *Res Publica Singulariter*, observamos que, dentro da teoria do Estado, a sociedade se encontra como Estado liberal, que é o aparecimento da sociedade civil burguesa, como finalidade e não como realização máxima. A sociedade é mediada por um fazer “moral”, que não é o valor da eticidade individual, mas sim o dever ser das particularidades frente as demais particularidades. É percebido que, para o funcionamento da sociedade que se realiza economicamente apenas, um conjunto de regras mínimas é necessário, no âmbito apenas do indivíduo, para a garantia da propriedade privada e da vida. Os demais valores são apenas morais, do dever-ser, do agir correto, não sendo valores positivos por parte da sociedade, apenas um objetivo a ser eventualmente alcançado.<sup>388</sup>

De forma inversa, vemos os Estados Orientais como uma realização da legalidade e da legitimidade por um tronco diferente. Ao delimitarmos a *Res Publica Mutuae Obligationis*, colocamos a realização da igualdade a frente da liberdade subjetiva.<sup>389</sup> A igualdade é o valor que se constrói dentro da sociedade de forma ativa – tanto pelo governo quanto pelos próprios cidadãos –, onde o primeiro dever com o demais é colocado pela sua despersonalização em reconhecimento do outro.

Hegel critica o Estado Oriental observando que tal obrigação mútua é apenas uma forma de realização da igualdade como valor final e não como meio da liberdade. Observando que os princípios que guiam o agir moral oriental se baseiam na hierarquia e bem coletivo, originais dos valores confucionistas, podemos entender que a liberdade em sentido oriental, realizadora da finalidade humana, não é a mesma que temos como determinação histórica clara nos Estados Europeus.<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 104;

<sup>389</sup> SCHMITT, Carl. Constitutional Theory. Trad. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008, Pág. 313;

<sup>390</sup> [§544] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 314 a 315;

O conceito de liberdade não é o foco deste escrito, mas não podemos deixar de notar que ainda é um trabalho a ser realizado, visto que os conceitos que encontramos atualmente são relativos ao desenvolvimento histórico europeu. Como observado por Schmitt, os conceitos de direitos, primeira forma do aparecimento da liberdade, são particulares aos Estados e a sua história.<sup>391</sup> Não podemos colocar na sociedade o dever universal de um Estado livre, uma vez que nem mesmo este conceito é pacificado. Os valores democráticos e a liberdade não estão em conflito, apenas não definidos dentro da ciência filosófica. Assim, o conceito de liberdade que existe no Ocidente se encontra na sociedade, e depende de um dever coletivo, onde cada um deve cumprir com o seu agir moralmente correto.<sup>392</sup>

Devemos ter o Estado como um realizar da vontade racional, ele é aparecimento empírico da ciência do Estado, onde a filosofia do Estado encontra conteúdo.<sup>393</sup> O conhecer do Estado é racional, porém o realizar do Estado é pelo real. Este real é o palco do aparecimento do Poder não como força, mas como finalidade que surge do indivíduo e volta para o cidadão pela mediação do Estado. Assim, ao estudar e entender a efetivação do Poder externo do sujeito, devemos entender que aquela parte de um sistema de direitos fundamentais definidos e realizados pelo direito da sociedade. Temos, assim, o modelo da sociedade europeia, como forma conhecida da realização da justiça, seja pela determinação das regras do agir, que agora estão além de um mero ordenamento moral, seja pela racionalização dos direitos.<sup>394</sup>

O Estado Ocidental realiza o Poder pela mediação da política e pela legalidade da norma, de forma que o Poder não aparece como determinação individual, mas como realização coletiva da democracia parlamentar. Ser representado é a forma de ter a sua capacidade externa de fazer retirada do ambiente de conflito e colocada no ambiente de mediação, para que, por meio do racional interno, o transformar externo seja exercido pelo livre arbítrio e pelo conhecer do conceito de liberdade.<sup>395</sup>

---

<sup>391</sup> SCHMITT, Carl. *Constitutional Theory*. Trad. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008, Pág. 202;

<sup>392</sup> FIUZA, Ricardo Arnaldo Malheiros. *Lições de Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado*. Belo Horizonte: Editora Lê, 1991, Pág 226 e 227;

<sup>393</sup> Por isto, podemos definir o Estado não apenas como teoria, mas também como ciências, pois a junção da filosofia do Estado e da teoria do Estado pode ser sintetizada como forma de teoria do real e do racional. Uma vez racional, o Estado se torna real e uma vez real, o Estado se torna racional. O Estado então, como ciência, se encontra dentro da propedêutica do Direito, mas também dentro da propedêutica da filosofia, onde se realiza como meio, vetor e realidade da vida humana. VARGAS, João Protásio Farias Domingues de. *A Epistemologia da Ciência do Estado – Tomo 1*. Tese de doutorado. PPGD – UFMG, Belo Horizonte, 2022, Pág. 156;

<sup>394</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 16;

<sup>395</sup> SCHMITT, Carl. *Legalidade e Legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 28 e 29;

Assim, veremos primeiramente os conceitos básicos e gerais da *Res Publica Mutuæ Obligationis*, que define o agir do Estado Oriental, observando de forma superficial sua delimitação. Depois, devemos observar por breves apontamentos o conceito da *Res Publica Singulariter*, que é determinar dos Estados novos. Por final, iremos analisar, com o objetivo da realização dos elementos do Poder, a *Res Publica Europæum*, ou o conceito de Estado Europeu (democracia parlamentar) como teoria do Estado que encontra, em sua efetivação plena, a mediação do Poder e o conceito da liberdade.

## 1 *Res Publica Mutuæ Obligationis*

“O Japão já segue a mesma rota de desenvolvimento percorrida pela civilização ocidental, e cabe a nós, idosos, pormo-nos de lado para permitir o avanço decisivo do nosso país. E enquanto essa for a cor de nossa pele, temos para sempre de nos resignar com desvantagens que só a nós coube. Escrevo porém estas coisas por ter a impressão de que em algum lugar, quem sabe no campo da literatura ou das artes resta-nos um caminho capaz de invalidar as já referidas desvantagens. Eu mesmo quero chamar de volta, pelo menos no campo literário, esse mundo de sombras que estamos prestes a perder.”<sup>396</sup> Em Louvor da Sombra

Existe um conceito no xintoísmo, religião tradicional dos povos japoneses, que podemos utilizar como forma de caracterizar todo o conceito de Poder no Oriente: Yakudoshi (厄年).

Em uma leitura inicial, yakudoshi pode ser interpretado como um sistema de sorte e azar simples relacionado a datas, números e semelhantes, na vida de uma pessoa. Porém, o que vemos é mais do que uma simples interpretação de uma ideia tradicional de astronomia oriental e leitura do futuro. Como veremos mais a frente, a religião na Ásia (e principalmente no Japão) assume um papel mais político e sociológico do que de um sistema de mitos, deuses e ritos. Os ritos são voltados para a construção da sociedade e das tradições coletivas, e não para a ideia de religião, tanto que é comum nas culturas orientais os cidadãos conviverem e praticarem duas ou mais religiões ao mesmo tempo, observando que as religiões não se anulam e nem entram em conflito, permitindo o rito compartilhado, elemento que não existe na religião ocidental cristã, judaica ou muçulmana, que exigem dedicação exclusiva como parte da sua própria premissa religiosa<sup>397</sup>.

A palavra *Yaku* (厄) significa desastre, no sentido de algo ruim necessariamente acontecer a alguma pessoa. Assim, existe no início do ano novo no Japão o festival do

<sup>396</sup> TANIZAKI, Junichiro. Em Louvor da Sombra. Trad. Leiko Gotoda. São Paulo: Penguin Classics cia das Letras, 2017, Pág. 63;

<sup>397</sup> NAKAGAWA, Hisayasu. Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca. São Paulo: Martins, 2008, Pág. 31;

*Yakubarai* (厄払い), que podemos traduzir de forma direta como exorcismo, dividir o desastre. A definição central é que no xintoísmo não é possível reverter um *yaku*, pois os deuses não fornecem bençãos no sentido em que normalmente estamos acostumados no conceito cristão ocidental, eles apenas têm a capacidade de atenuar e diminuir o vindouro mal que necessariamente vai assolar os indivíduos em suas particularidades. Ao praticarem o festival de *yakubarai*, os cidadãos estão tentando dividir, através do poder dos deuses, o *yaku* entre todos os cidadãos de forma igual, permitindo assim que o mal vindouro seja dividido por toda a sociedade, de forma que se tornará algo insignificante<sup>398</sup>.

O ponto central que devemos observar não está dentro da tradição religiosa, mas sim dentro dos costumes que constroem as relações interpessoais e formam o tecido da sociedade oriental. A religião praticada pela população está relacionada a ligação que o indivíduo tem com a sociedade que o permeia e não da ligação do homem com o divino. A forma de agir, de pensar e de se considerar como parte da sociedade, em integração coletiva, é formada por uma constante exclusão da figura do indivíduo<sup>399</sup>.

Podemos dizer que o sujeito é uma particularidade do Ocidente que ainda não encontrou o seu caminho na formação da pessoa no Oriente. O indivíduo que se entende como sujeito de direitos, típico da tradição da formação da noção de justo, e que é devido à todas as pessoas, não existe nas religiões tradicionais, que se formaram na China antiga e se espalharam para os demais países:

“Há uma diferença fundamental entre a gênese judeo-cristã e a gênese japonesa. Na primeira, é Deus quem cria o mundo, ao passo que, na segunda, o universo existe sem que Deus o tenha criado, e os primeiros deuses surgem de modo espontâneo e por si mesmo. Parece que no primeiro enunciado há um arquétipo de uma proposição europeia na qual um sujeito afirma uma verdade, enquanto no segundo enunciado, há o princípio de uma proposição japonesa no qual a verdade surge de modo espontâneo e natural, sem nenhuma intervenção de um ser exterior à situação.”<sup>400</sup>

<sup>398</sup> HENDRY, J. (Ed.). *Yakudoshi observances in urban Japan* Por David C. Lewis em: *Interpreting Japanese Society: Anthropological Approaches*. Routledge, 1998, Pág. 167;

<sup>399</sup> NAKAGAWA, Hisayasu. *Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca*. São Paulo: Martins, 2008, Pág. 43;

<sup>400</sup> *Ibidem*, Pág. 48;

Pode nos parecer pouca diferença em uma primeira observação, mas como visto anteriormente, o surgimento do Poder no Ocidente está relacionando a um reconhecimento do outro e da sociedade mediante a exclusão do sujeito. Acontece que o Poder aparece de forma igual em toda a sociedade humana, como um elemento necessário na formação do Direito e do Estado. A capacidade de fazer é um valor universal da pessoa, assim, onde existe o humano, existe o aparecimento da forma organizada de força. Ocorre no Oriente que, ao não aparecer o sujeito em sua própria finalidade, visto que não existe um reconhecimento das pessoas com o divino, é excluído o intermédio de uma sociedade focada nos direitos e deveres e passa a vigorar a sociedade focada no reconhecimento ilimitado do outro e dos limites da própria liberdade. Não existe uma dialética do livre e do oprimido: todos são livres e oprimidos em relação aos demais cidadãos, devendo sempre observar a formação da sociedade e do coletivo antes do surgimento dos próprios carecimentos. É o que a antropóloga Ruth Benedict diz ser a dívida recíproca existente na sociedade das pessoas com o seu passado, com os demais e com o seu soberano, relacionado a todo o caminhar histórico formador da comunidade<sup>401</sup>. A existência da pessoa é atribuída como resultado de seus antepassados, que contribuíram para a construção da presente realidade. Desta forma, existe uma dívida de reconhecimento permanente da pessoa com toda a sua história:

“Pessoas virtuosas não dizem, como na América, que nada devem a pessoa alguma. Elas não desconsideram o passado. A retidão, no Japão, depende de uma pessoa reconhecer o seu lugar na grande rede de dívida mútua que envolve tanto seus ancestrais como os seus contemporâneos”<sup>402</sup>.

Tal dívida é assumida pela figura da sociedade e do Estado. Todos estão em débito com o Estado, de maneira que devem retribuir na construção do coletivo antes de formarem os interesses pessoais. Assim, voltamos ao conceito inicial de *yaku*; a pessoa não age de tal forma obrigada pelos demais, mas pela necessidade a ela atribuída, pela sua história e cultura, de retribuir a sua existência em sociedade, assumindo parte da responsabilidade coletiva do *yaku* dos demais, da mesma forma que ele espera que os demais cidadãos, que também participam de tal coletividade, também assumam o seu *yaku*, diluindo o “mal” inerente ao indivíduo em uma forma aceitável ao viver em sociedade.

---

<sup>401</sup> BENEDICT, Ruth. O crisântemo e a Espada: Padrões da cultura japonesa. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 78;

<sup>402</sup> Ibidem, Pág. 66;

O sujeito, sozinho, sem os demais para ajudar na diluição do seu *yaku*, pode ser livre do seu dever com os ancestrais e com os contemporâneos, porém está fadado a toda a maldade e infortúnio que forma o homem só.

Existe no Oriente uma vontade representativa e democrática, decorrente de um acordo comum entre as pessoas do Estado. É parte da capacidade de exercer direitos e a sua relação com a capacidade de representatividade, entretanto a forma com é feita tal representação não se assemelha ao modo histórico que observamos na Europa. No velho mundo, após a revolução francesa e o advento do Estado liberal, observamos uma busca para a universalização dos direitos fundamentais por meio da totalidade de cada indivíduo, de ser portador dos direitos conquistados; é uma mediação constante entre as individualidades em busca das garantias fundamentais – e tais garantias são representadas pelo Estado como mediação comum de todas as necessidades. O conjunto de particulares forma uma totalidade, o Estado é formado pelas infinitas partes individuais<sup>403</sup>.

Quando olhamos novamente para o Estado Oriental, vemos que esta infinidade de partes não existe, porém existe uma totalidade decorrente da divisão do elemento colocado (o Estado que já é um todo, seja na figura da história ou na sua representação divina), onde um todo é dividido para todos de acordo com as suas responsabilidades únicas; não existe uma individualidade, não existe um *eu* que possa caracterizar as partes individuais, mas existe uma obrigação comum, uma dívida histórica inerente à pessoa, para com os seus demais e para com a própria história, um reconhecimento de que todo o caminhar civilizatório faz parte de uma atividade que envolve a reciprocidade.<sup>404</sup>

A existência de uma capacidade pode ser comparada com a maneira ativa ocidental de exercício das vontades, uma capacidade ativa típica do sistema democrático. A representação típica dos sistemas ocidentais é a capacidade atribuída aos cidadãos para ter a sua vontade ouvida dentro das infinitas vozes da comunidade. Tal representação se organiza de forma burocrática dentro de um sistema universal de leis do Estado, que se colocam de forma

---

<sup>403</sup> HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, Pág. 11;

<sup>404</sup> BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a Espada: Padrões da cultura japonesa*. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 66 – 67;

hierárquica como um império das leis<sup>405</sup>. No Japão, a forma comum de representação, inspirada nos modelos europeus, surgiu apenas após a restauração Meiji, quando o Japão saltou de um sistema feudal típico do século XII para um modelo representativo indireto, com várias tentativas de estabelecer a representação direta parlamentar sem, porém, enfraquecer a figura do imperador e sua relação social com a história como aparecimento da força do cidadão.<sup>406</sup> Existe um sistema representativo onde o imperador assume o ponto contínuo de incentivo à ação coletiva sem assumir a responsabilidade, pois ele está mais próximo do plano divino do que terreno:

“O sistema imperial do Japão é assim, uma estrutura muito fundamental, que está sempre ligado ao centro do poder. Mas não é fácil entendê-lo e identificá-lo. É um símbolo ligado à figura do imperador, mas, curiosamente, o imperador nunca é responsável por nada. Então, nesse sistema nunca se sabe exatamente onde está o poder. O sentido se desloca, embora saibamos que tem sempre um poder ali.”<sup>407</sup>

O poder e a força que existem na figura do imperador são, de certa forma, invisíveis, sempre presentes e atuais, se relacionando com um *espírito* ideal da história e da civilização do Japão. Assim, o cidadão se encontra autorizado em suas ações para a busca da satisfação de seus carecimentos em um modelo semelhante ao imperador que, apesar de tudo, não atua e nem tem o dever de atuar, apenas de continuar como uma ligação do passado com o presente e indicar o futuro.

O Poder não está na figura do imperador; como nos mais variados Estados, tal capacidade é inerente à pessoa que existe por causa da sociedade. As pessoas são os legitimários da capacidade de fazer, porém não podem fazer nada por iniciativa própria, pois não existe individualidade para tal. O indivíduo depende de uma autorização do coletivo, um universal que é atemporal, e está dependente de todo o passado histórico em uma relação de dívida e obrigação social. O cidadão, que não possui o próprio *eu*, depende do outro para exercer a sua

---

<sup>405</sup> SCHWARTZ, Frank J. PHARR, Susan J. (org) From Meiji to Heisei por GARON, Sheldon. In *The State of Civil Society in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, Pág. 49;

<sup>406</sup> *Ibidem*;

<sup>407</sup> GREINER, Christine. SAITO, Cecilia, SOUZA, Marcos (org). *Em busca do Japão contemporâneo: Conversas, ensaios e traduções*. São Paulo: Hedra 2013, Pág. 32;

forma especial de individualidade; uma especificidade limitada a apenas compor o coletivo da sociedade<sup>408</sup>.

O conceito de cidadão é, na maioria das vezes, estranho para o Oriente, um conceito muito individualista para quem se funda em uma concepção da pessoa para que seja possível a vida em sociedade. Podemos traçar um paralelo do Oriente com uma forma de governo dos melhores, das pessoas mais capacitadas, que, após o advento da democracia, se tornaria não uma pessoa por meio de sua capacidade individual, mas o com mais capacidade de representar a vontade daqueles que estão ao seu redor, um governo claramente ligado a uma política pura das mediações das necessidades, assim podemos observar em Aristóteles:

“§1. Dissemos que existem três bons governos; o melhor é forçosamente aquele que é administrado pelos melhores chefes. Tal é o Estado no qual se encontram um só individuo sobre toda a massa dos cidadãos, ou uma família inteira, ou mesmo um povo inteiro que seja dotado de uma virtude superior, uns sabendo obedecer, outros manar com vistas à maior soma de felicidade possível. Demonstramos também que, no governo perfeito, a virtude do homem de bem é forçosamente a mesma que a do bom cidadão. É pois, evidente também que com os mesmos meios e as mesmas virtudes que constituem o homem de bem, constituir-se-á igualmente um Estado aristocrático ou monárquico. Assim, a educação e os costumes que formam os cidadãos serão poucos mais ou menos os mesmos que formam o rei e o cidadão.”<sup>409</sup>

A formação social, na maioria das situações, não se diferencia no Ocidente e no Oriente ao longo da história antiga, principalmente durante os governos feudais<sup>410</sup>, na relação de

---

<sup>408</sup> FARIA, Alessandra Maia Terra de. Teorias da Representação Política. Curitiba: Appris, 2020, Pág. 36;

<sup>409</sup> ARISTOTELES. A Política. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017, Cap. 12, Pág.133;

<sup>410</sup> Devemos observar que o período feudal na Europa ocorreu entre o século V e o século XV, onde tivemos o reencontro da Europa com as filosofias clássicas de Aristóteles, dentro do contexto religioso católico, formando assim o sistema de dependência entre o senhor e o servo. A capacidade política e econômico estava nas mãos de uma pequena elite de nobres e clérigos, enquanto a maioria da população era composta por camponeses que viviam e trabalhavam na terra concedida pelo seu senhor feudal. No Oriente, principalmente no Japão, o período feudal ocorreu nos séculos XII e XVII, durante o qual a estrutura política e social do país foi dominada pelo sistema feudal. Nesta época, o poder político estava nas mãos dos daimyos, os senhores feudais, enquanto a maioria da população era composta por camponeses e servos que viviam e trabalhavam nas terras concedidas pelos seus senhores. Existia um sistema de castas rígido que funcionava de forma a delimitar as atividades necessárias para atender os

servidão histórica do homem que depende da terra para suas necessidades básicas de ter a sua vida preservada e de se alimentar, ter um local para se abrigar. Tal relação se constrói historicamente como uma relação de trabalho de servidão, necessária para atender uma construção de paz e unificação da vida cotidiana.<sup>411</sup>

A unificação possibilitou que a pessoa, antes apenas servo sem possibilidade de adquirir capacidade, se tornasse uma pessoa que poderia se expandir em suas capacidades e atender a novos carecimentos, que só passaram a existir em razão da paz e da estabilidade social. Assim, o sujeito adquire a capacidade de atuar de forma política, se estender e atender os seus interesses. Devemos, aqui, abrir um parêntese para observar que no sistema oriental, principalmente na China, Japão e Índia, o sujeito, que passa a defender os seus interesses, não atua como um indivíduo, mas sim como o representante de um núcleo social que abarca a sua família (com forte composição hierárquica), os empregados, servos e afiliados, formando uma pequena comunidade. Tal comunidade é representada pelo seu chefe (patriarca), que deve se despir de sua individualidade e agir apenas para o seu núcleo social. Não existe, assim, interesse social individual, existe apenas o interesse do grupo representado pelo chefe familiar<sup>412</sup>.

O chefe de tal grupo social é, ao mesmo tempo, líder de sua comunidade e servo da comunidade maior, seja do estado regional, seja do Império. Assim, tal relação de negação da sua individualidade se estende ao superior, até o líder imperial (que na época anterior a reforma Meiji, o Xogunato, era o Xogun, ou chefe general).

Aos poucos, a politização dos cidadãos foi possibilitando que a atuação política incluísse não apenas o líder das comunidades, mas aos demais mais próximos do topo hierárquico da sociedade. A figura dos comerciantes (não podendo ser considerados burgueses) foi a mais beneficiada pelo princípio da universalização da capacidade política. Mesmo depois do período do Xogunato e a volta do imperador ao centro do Estado, a representação das comunidades e das famílias se fortaleceu ao perceber que a política estava relacionada não apenas à atuação da comunidade, mas à capacidade de aglutinar as vontades comuns, para a formação de um ideal de Estado<sup>413</sup>.

---

carecimentos da sociedade. Posteriormente o sistema feudal japonês foi substituído por um sistema político centralizado, porém ainda sistematicamente feudal;

<sup>411</sup> SAKURAI, Célia. Os japoneses. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2022, Pág. 99;

<sup>412</sup> WALKER, Brett L. História concisa do Japão. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 159;

<sup>413</sup> Ibidem, Pág. 174;

No Ocidente, existe uma expressão de Francis Bacon onde ele, observando a relação em que o ser humano adquire conhecimento e diferencia de suas características as características da natureza, afirmou que “conhecimento é poder”. O conhecimento possibilita transformar a natureza. Observando o fenômeno do desenvolvimento social do final do século XIX no Oriente, com a reinterpretação do cidadão de apenas servo de sua estrutura social, ele agora não estava sujeito apenas ao seu grupo familiar, mas à ideia de um Estado unitário, dentro da já conhecida hierarquia social.

As castas sociais não tinham mais valor aqui, uma vez que colocavam o sujeito em seu lugar na sociedade; era um destino irrefutável que atingia a pessoa desde sua concepção até a sua morte, onde seu lugar estava decidido para toda a sociedade. Com o avanço social e o ensimesmamento da política como parte da vida social na relação com o Estado, não fazia mais sentido um cidadão, que consegue modificar a sua realidade (inclusive em conjunto com outras pessoas), estar fadado a um destino definido e imposto, muitas vezes, de forma violenta na sociedade. O novo cidadão japonês é um cidadão que está em seu devido lugar não por imposição, mas sim pela percepção política de sua função social e de seu dever para com o imperador e para com os demais:

“Os japoneses, também, quando colocaram sua confiança na ‘devida posição’, estavam recorrendo à regra da vida que lhes havia sido inculcada por sua experiência social. A desigualdade havia sido, por séculos, a regra de sua vida organizada, exatamente naqueles pontos em que é mais previsível e mais aceita. O comportamento que reconhece a hierarquia é tão natural para eles como respirar. Não é, contudo, um simples autoritarismo ocidental. Tanto aqueles que exercem controle como aqueles que estão sob o controle de outros agem conforme a uma tradição, que é diferente da nossa.”<sup>414</sup>

O coletivo está inserido como parte da hierarquia, no exercício da força na sociedade. O Estado adquire o seu Poder por meio de tal organização fixa, que possibilita um movimento conjunto do cidadão com a política, feita pelo coletivo e para o coletivo. Nesta sociedade, o imperador funciona como um catalizador, acima das necessidades e das obrigações hierárquicas, transformando o que seria um singular, como o *eu*, o singular do sujeito, em parte de um todo, representando a totalidade da comunidade. Não é possível ver o coletivo, a

---

<sup>414</sup> BENEDICT, Ruth. O crisântemo e a Espada: Padrões da cultura japonesa. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 36;

sociedade numa unidade, porém, ao colocar a figura do imperador (lembrando que ele não exerce Poder, apenas representa) como alvo da hierarquia, o cidadão consegue ver a sociedade como um todo.

Neste sentido, observamos que, mesmo na atualidade, o controle do Estado pelos órgãos políticos não exclui a figura simbólica de uma instituição estatal não burocrática, demonstrativa do que seria o ideal da sociedade. Observamos o colocado por Benedict:

“A verdade é que a concepção do Japão sobre seu imperador é a mesma encontrada repetidamente nas ilhas do Pacífico. Ele é o Chefe sagrado que pode ou não participar da administração. Em algumas ilhas do Pacífico, ele participava e em outras delegava a sua autoridade. Mas sua pessoa sempre era sagrada. Entre as tribos neozelandesas, o Chefe Sagrado era tão sacrossanto que não podia se alimentar por si [...]. Em algumas ilhas do Pacífico, como Samoa e Tonga, o Chefe Sagrado não descia à arena da vida. Um chefe Secular executava todos os deveres do Estado.”<sup>415</sup>

Mesmo após a renúncia à sua divindade, o imperador japonês continua a representar a legitimação do Estado por sua ligação entre o sagrado e o terreno, onde tal presença, dos deuses representados na terra, é lida como fonte de todo o Poder que está presente na comunidade. O seu exercício acontece de forma passiva e a sua validade é inquestionável em um sistema político hierarquizado e voltado para a sociedade<sup>416</sup>.

A não existência do *eu* torna necessária uma figura que represente o conteúdo da sociedade, uma forma terrena de encontrar nela o coletivo que é decorrente da criação do Estado. Nesta forma, a força do Estado Oriental encontra sentido apenas quando existe um sentimento de coletivo, de um outro, uma pessoa que possa ser o alvo das ações e ao mesmo tempo também tenha a responsabilidade, como parte da sociedade.

---

<sup>415</sup> Ibidem, Pág. 49;

<sup>416</sup> SAKURAI, Célia. Os japoneses. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2022, Pág. 146;

## 2 *Res Publica Singulariter*

“[...] se conclui que, em regime democrático, incube a cada cidadão o dever permanente de guardar e defender a liberdade, não apenas a sua liberdade, mas a liberdade de todos e a liberdade em si mesma. Este o seu drama de todos os dias, em todas as tarefas e funções. O cidadão democrático sofre, a cada momento, a tentação de ceder a sua liberdade, de trocá-la, ora pela segurança própria, ora pelo dinheiro, ora por certa posição de destaque ou de mando. Quando sucumbe a essa tentação, perde-se a si mesmo, ‘*se ipse fugit*’, e contribui para que os outros também se percam. Incomensuravelmente mais grave ainda é o crime, quando a cessão ou a troca da liberdade parte da iniciativa de cidadão que exerce qualquer função de interesse público. Em tal caso, é ameaçado todo o regime, cujo desaparecimento é fruto de cessões, trocas, demissões sucessivas da liberdade.”<sup>417</sup> setembro, 19 / Dos que cedem a Liberdade.

Em uma Teoria do Poder, o que viria a ser uma república individualista? O que seria a individualidade e sua relação com a liberdade, dentro de uma Teoria do Poder? A questão deve ser considerada quando analisados os novos Estados, que surgiram após a colonização europeia ao redor do mundo. Em especial, devemos olhar para os Estados Unidos da América, e todos os países de colonização inglesa, que tem o seu *éthos* fora dos ditames ocidentais da Europa continental, pautados por um direito costumeiro e pela centralidade da liberdade individual como relação máxima do sujeito com a sociedade. Tais Estados são o que Schmitt delimitou como Estados liberais, onde a política é substituída de forma clara pelos interesses econômicos e pelos ditames espirituais (ideologias, religiões etc.). A democracia liberal é o aparecimento da negação da política como forma política; o indivíduo está colocado como centro do debate sobre a liberdade:

“[...] a despolitização das diversas esferas da vida humana em um meio social ressent-se diretamente contra o Estado. Pois, para o pensamento liberal, o Estado e o político são elementos que estorvam o acesso a uma condição mais pacífica, considerando que o poder econômico, na medida em que encontre

---

<sup>417</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. Memorial de Idéias Políticas. Belo Horizonte: Editora Vega, 1975, Pág. 448;

resistência à sua proposta ética, lançará meios de persuasão e incluirá um vocabulário que assegure a paz. Dessa forma, não irá considerar a guerra, mas lançará mão de medidas como execuções, sanções, expedições punitivas, tratados de defesa, pacificações e polícia internacional.”<sup>418</sup>

O Estado liberal chega a tais países por meio da colonização, em favor de preceitos humanistas e da deliberação de valores científicos e positivistas; assim, tais Estados se fundam inicialmente pelos valores da liberdade, seguindo um ideal de direitos do homem que aparece na revolução francesa. Entretanto, a ideia de liberdade mediada pelo Estado acaba por não encontrar o seu caminhar histórico e ficar estagnada em uma ideia de liberdade e igualdade passiva, garantida pelas instituições que deverão agir de forma mínima para o funcionamento da sociedade. Neste sistema, a ideia de bem comum surge como forma de cerceamento da liberdade.

A eventual democracia que podemos observar nesses Estados está sujeita apenas ao conflito de interesses pela realização de um dever-ser do indivíduo frente à sociedade. A liberdade, como um valor passivo, existe inicialmente como um objetivo em comum, onde o indivíduo deve se utilizar dos artifícios do trabalho para alcançar os valores de liberdade e igualdade. Neste sentido, não existe um equilíbrio de valores, mas sim a dependência do próprio sujeito de buscar a liberdade externa como um eventual objetivo que não se sabe se será alcançado. É o que Rancière define como felicidade privada, que depende não do sujeito para a sua realização, mas do outro.<sup>419</sup>

Neste sentido, tudo em um Estado liberal é voltado para o privado. Este está em disputa com outras instituições que deverão buscar na força (muitas vezes naturalística) a realização de seus objetivos. A política, aqui, não busca ocupar os espaços de Poder, mas impedir que o público e o interesse comum ocupem o espaço que deve ser colocado à disposição do privado, do econômico ou dos detentores de força.<sup>420</sup>

---

<sup>418</sup> Citando Garcia Suarez em seu texto: “violência, técnica e política em Carl Schmitt e Hannah Arendt. GUERRA, Elizabete Olinda. Carl Schmitt & Hannah Arendt: Olhares críticos sobre a política na modernidade. São Paulo: LiberArs, 2013, Pág.42;

<sup>419</sup> RANCIÈRE, Jacques. O Ódio a Democracia. São Paulo: Boitempo, 2014, Pág. 72;

<sup>420</sup> MOUNK, Yascha. O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, Pág. 59;

Observamos que a ideia de Estado em tais sociedades não se encontra centralizada nos direitos como vontades ativas, mas na liberdade como objetivo passivo que deve ser alcançado pela realização individual, neste sentido observa Rosenfeld:

“Diferentemente do constitucionalismo europeu, que vislumbra o estado como a fonte última dos direitos fundamentais, o constitucionalismo norte-americano, de fundas bases lockeanas, encara os direitos fundamentais como inalienáveis e originados no indivíduo. Da perspectiva norte-americana, portanto, é muito mais provável que o estado atropete direitos fundamentais (negativos) do que os promova. Por conseguinte, confiar ao Estado a busca de segurança material ou solidariedade muito mais provavelmente minaria do que acalentaria o constitucionalismo.”<sup>421</sup>

A origem desta permanência em um estado primitivo da sociedade está no pensamento de Locke, que busca em sua teoria traduzir a chegada do indivíduo ao conceito da sociedade inglesa de seu tempo. O indivíduo da reforma protestante é ainda portador dos direitos que se encontram na sociedade, porém a sua aplicação é atomizada ao menor divisor possível, ao sujeito que é, a partir desta visão, portador de todo direito que a sociedade lhe proporciona. A ideia fundadora se baseia na ruptura com a estrutura absolutista, em favor de um sujeito que, dentro de sua individualidade, poderá exercer sua liberdade não apenas pelo plano social, mas também pelo trabalho e pelo plano econômico. A dignidade e a liberdade devem ser realizadas dentro de uma ideia de Estado que abarque o limite do outro perante o próprio indivíduo, porém se autolimitando por meio de instituições, para evitar a volta de um sistema total de poder pela imposição política.<sup>422</sup>

Locke observa que o requisito mais fundamental para que o Estado liberal surja em uma sociedade é que ele seja mais vantajoso que o estado de natureza em que os homens estão colocados. Tal estado é um momento de plenos direitos do homem, onde tudo pode e nada o limita; entretanto o exercício de tal liberdade é extremamente delimitada pela existência da mediação externa do sujeito pela força, ocupando assim o espaço que seria de uma ideia

---

<sup>421</sup> ROSENFELD, Michel. O Constitucionalismo Americano confronta o novo paradigma Constitucional de Denninger. IN: Revista Brasileira de Estudos Políticos. No. 88. Belo Horizonte: Faculdade de direito da UFMG. Dezembro de 2003, Pág. 51;

<sup>422</sup> ORBEGOZO, Bernardo Vela. John Locke, la ilustración y el liberalismo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2017, Pág. 188;

sociedade em desfavor da própria capacidade de impor os seus direitos aos demais<sup>423</sup>. Da mesma forma, quando o sujeito está colocado frente à monarquia ou a um governo absoluto, ele está limitado, no seu agir, à vontade do Estado, que está totalmente colocado na figura de uma única pessoa, e mesmo que esta seja a mais virtuosa, apenas ela terá a sua liberdade plena de direitos.<sup>424</sup>

Este sujeito depende de que sua liberdade seja garantida pela sociedade, na forma da negação de algumas de suas capacidades e poderes para que os demais direitos sejam respeitados. O poder de punir e de se fazer “justiça” deve ser colocado em um denominador comum para todos, para que o poder de ser livre seja acessado pelo indivíduo ao usufruir de seus bens.<sup>425</sup> Locke coloca a divisão desta capacidade como ponto fundamental para o sujeito adquirir uma liberdade sólida frente aos demais:

“O primeiro poder, ou seja, aquele de fazer o que julgar conveniente para a sua própria preservação e a do resto da humanidade, ele deixa a cargo da sociedade, para que ela o regulamente através de leis na medida em que isto se faça necessário para a sua preservação e a do restante daquela sociedade; estas leis da sociedade em muitos pontos restringem a liberdade que ele possuía pela lei da natureza.

Ao segundo, o poder de punir, ele renuncia inteiramente e empenha sua força natural (que antes podia empregar como bem entendesse, por sua própria autoridade, para fazer respeitar a lei da natureza) para ajudar o poder executivo da sociedade, conforme a lei deste exigir”<sup>426</sup>

A ideia de Estado de Locke é a limitação do menor número de capacidades do sujeito para que ele tenha a liberdade absoluta, que apenas a vida em sociedade o poderia proporcionar. Tal ideia surge como o ponto central de uma sociedade minimamente regulada, para que a liberdade seja a mais próxima possível daquela encontrada no estado de natureza, sem que a

---

<sup>423</sup> LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 179;

<sup>424</sup> Ibidem, Pág. 153;

<sup>425</sup> ORBEGOZO, Bernardo Vela. John Locke, la ilustración y el liberalismo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2017, Pág. 201;

<sup>426</sup> LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 182 e 183;

sua execução seja limitada por qualquer força individual ou elemento externo que a torne incapaz de se realizar de forma plena.

Este é o Estado liberal, que surge como forma de garantir ao indivíduo a sua individualidade máxima, dentro dos preceitos de propriedade e trabalho; assim, a participação do Estado é recolhida à menor intervenção possível, com o objetivo de que o sujeito possa se realizar apenas pelas relações econômicas de trocas e trabalho. O sujeito fica à mercê de tal sistema econômico, que passa a exercer maior influência sobre a sociedade, ocupando os espaços públicos de Poder em favor de interesses que são mediados apenas por pecúnia. À medida que tal ocupação do público pelo privado avança, o Estado liberal diminui cada vez mais a sua participação na mediação das liberdades, em troca de uma ideia de “realização” plena do sujeito, que tem menores amarras que o limitam em sua eticidade. O liberal se torna o neoliberal à medida que o particular, as corporações e o sistema econômico passam a reger as mediações da liberdade em lugar do Estado liberal, que se torna apenas um plano de fundo da sociedade:

“Se o liberalismo clássico aparentava, ao menos, alguma preocupação com a questão da ‘liberdade’, tendo nascido dentro do projeto burguês de conter os poderes do Estado Absolutista e permitir alguma participação democrática a partir da afirmação da liberdade individual, a atual versão do neoliberalismo não tem pudor de restringir ou mesmo inviabilizar a liberdade sempre que existir risco para o mercado ou para os detentores do poder político.”<sup>427</sup>

É nesta situação de conflito entre o particular e o econômico que encontramos os Estados novos, que surgiram da colonização europeia do novo mundo; um conflito da liberdade e sua mediação pelo Estado ou pelo econômico, na busca de uma realização individual do dever-ser de cada pessoa.

---

<sup>427</sup> CASARA, Rubens R R. Estado pós-democrático: Neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, Pág. 48;

### 3 O Estado Histórico - *Res Publica Europæum*

“O tempo, que consome tudo, destruirá até mesmo os erros. Todos os homens ficarão surpresos por se verem sob o mesmo estandarte; tudo, até a Lei, será consumido: todos os sagrados exemplares serão tirados da Terra e levados para os arquivos celestes” Carta de Usbek a Gemchid<sup>428</sup>

Em suas cartas persas, Montesquieu discorre de forma romântica sobre a sua visão do Século XVIII, da forma como a sociedade europeia está caminhando. As cartas de Usbek trazem a visão lúdica de uma Europa em ebulição pelo iluminismo, pelas novas teorias do Estado e pela formação das mais variadas culturas de Estado, que veríamos três séculos depois como uma Europa unida, porém em constante conflito. A comparação que Montesquieu faz entre a Europa iluminista e os povos do Oriente-médio pode parecer, a uma primeira leitura, uma crítica, ou mesmo uma indicação de que os Estados europeus estão em um caminho contrário à história. Porém, devemos considerar que, de forma muito astuta, ele coloca dois extremos lado a lado para mostrar a influência que a igreja (no caso a religião) poderia assumir na sociedade, de maneira danosa para a evolução dos costumes. A Pérsia não é selvagem, é bem definida, soberana e governada segundo rígidos preceitos religiosos de seu tempo. Os Safávidas haviam estabelecido um novo império na região, estruturando uma sociedade soberana e imperialista sobre as demais a sua volta, com rígidos valores morais.

O olhar sobre a Europa a via como um meio termo entre selvagens e avançados, colocada uma sociedade que estava em plena disputa e a caminho de decidir o seu destino como civilização. O caminho que fosse decidido deveria considerar valores e preceitos que foram gestados na reforma protestante, como a individualidade, a separação do Estado e da igreja, a tolerância religiosa e a liberdade do sujeito frente à coletividade. Estes valores viriam a fundar o que poderemos chamar no presente dia de *jus publicum europæum*: a formação do Estado baseado no Direito e na liberdade, operado não pela igreja ou por seus indicados, mas pelos homens racionais que percebem a realidade e agem com equilíbrio e razão. Não existia neste

---

<sup>428</sup> Carta XXXV. MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. Cartas Persas. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, Pág. 58;

pensamento um lugar para a fé, ela não tinha razão (afinal a fé não depende da razão, apenas do acreditar). Se o Estado se prestasse a tais valores seria um Estado livre e justo.<sup>429</sup>

Essa transformação não foi apenas iluminista, foi também burguesa, de forma que todos os elementos individualistas colocados não serviam apenas para a formação de uma sociedade livre e justa da razão, mas para uma sociedade do indivíduo, da capacidade própria para buscar os seus interesses, por meio de tudo que for possível – uma sociedade pautada pela classe burguesa, que realiza a sua liberdade no capital, no que poderemos denominar como força do dinheiro e das propriedades<sup>430</sup>.

Devemos sempre ter em mente que a formação dos Estados na Europa não se dá pelo acaso, mas por dois milênios de disputa e descobrimentos, que levaram o homem de servo da natureza para o homem servo da razão e, em seguida, para o homem servo de sua própria liberdade. Essas origens históricas culminaram na formação da vanguarda dos conceitos de Direito e liberdade, as principais características que separam o Ocidente do Oriente. Este momento histórico não pode ser lido apenas pela percepção do indivíduo pois, como veremos no capítulo terceiro dessa segunda parte, o Oriente também encontrou o seu caminho soberano na história, por meio dos valores coletivos e de um sistema de dívida mútua, que trouxe ao plano do Estado a capacidade individual colocada na coletividade. Porém, como opostos colocados, não podemos entender o que caracteriza o Ocidente e o Oriente sem entender as diferenças que levaram o sujeito da individualidade para a coletividade livre. O Oriente está aqui posto não como uma negação do conceito de Ocidente, mas como forma diferente do mesmo aparecimento: o aparecimento do Poder como capacidade e como vetor da liberdade, mediada pelos direitos.

A origem do aparecimento do Poder na Europa pode ser vista como um reconhecimento da liberdade de fazer frente aos outros; não ser servo, mas senhor de seu destino, seria uma percepção inicial de tal capacidade. Os pensadores anteriores ao iluminismo colocavam o cidadão como alguém livre no seu agir diário, porém limitado pela capacidade do soberano. O Poder individual não seria capaz de confrontar a força que existe no soberano, em decorrência de sua legitimação sagrada e de sua história:

---

<sup>429</sup> SCHMITT, Carl. O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2014, Pág. 132;

<sup>430</sup> ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Trad. Leandro Konder et tal. 8ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2021, Pág. 214;

“Eis a origem das Repúblicas, que pode esclarecer a definição do cidadão, que nada mais é que o súdito livre dependente da soberania de outrem. Digo súdito livre porque, embora o escravo seja tão ou mais súdito da República que seu amo, todos os povos sempre consideraram de comum acordo que o escravo não é cidadão e que, em termos de direito, não conta para nada, o que não é o caso das mulheres e dos filhos de família, que são livres de qualquer servidão, ainda que seus direitos e liberdades e o poder de dispor de seus bens sejam limitados, mas de modo algum subtraídos, pelo poder doméstico.”<sup>431</sup>

O que vemos é a negação do conceito de liberdade, um valor que não poderia ser mediado sem que o sujeito tivesse a capacidade de seu Poder para exercer os seus direitos. O ser livre dessa época não está fora de qualquer condição contra o exercício de sua capacidade, mas está liberto dos grilhões da escravidão e da dedicação absoluta de sua carne para os propósitos de seu soberano. Entretanto, a função do sujeito neste governo republicano seria a de servir ao Estado, seja na figura do soberano ou da igreja. A finalidade da pessoa é a de servir, de forma que, observando os escravos, estes atingem com maior precisão a finalidade da pessoa. O Estado é o centro da vida cotidiana, não porque ele está colocado, mas porque ele é uma representação do transcendental da fé frente ao sujeito terreno.<sup>432</sup>

Essa ideia se apresenta de forma clara no pensamento de Santo Agostinho, que buscava racionalizar na terra uma sociedade à imagem do que seria o reino celestial; não apenas em relação a sua finalidade e perfeição, como observado por Santo Agostinho, mas também replicando as estruturas de poder que se refletiriam na sociedade através dos líderes colocados pela aceitação divina, sendo em muitas ocasiões a própria igreja católica como representante legítima do reino de Deus na terra.

Nesta formação inicial do Estado Europeu, se buscava uma relação entre a igreja e o mundo material, de forma que a ideia de certo e errado passou a ser considerada como consequência do racional humano, decorrente de uma vontade divina. Ao tentar espelhar na realidade o ideal de Estado que é observado pela forma de fé, o homem busca colocar um

---

<sup>431</sup> BODIN, Jean. Os Seis Livros da República: Livro primeiro. Trad. José Ignacio M Neto. São Paulo: Ícone, 2011, Pág. 141;

<sup>432</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça período clássico ou da metafísica do objeto: A igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, Pág. 226;

pensamento palpável, onde o reino divino de Deus assume a forma do Estado ideal que existe no mundo das ideias platônico<sup>433</sup>.

Essa racionalidade permite entender a existência de um ideal de Estado, que é colocado pelo sujeito com base em uma premissa do “ordenamento jurídico divino”, que se apresenta na realidade como a vontade perfeita de Deus. Se os homens seguirem a vontade moral “perfeita”, eles irão agir de forma tão correta que as demais estruturas do Estado não serão necessárias, restando apenas o pilar do agir justo e do reconhecimento ao soberano (Deus quando no reino dos céus e o escolhido dele quando no reino da Terra). Assim, a sociedade de Santo Agostinho será uma prequela do que virá a ser o reino perfeito que existe após a morte:

“O estado de Deus é uma comunidade espiritual. O mesmo vale do Estado terreno. Há entre as duas comunidades ou Estados uma distinção de ordem espiritual, e não material. Materialmente, uma se confunde com a outra, dada a íntima convivência dos seus cidadãos. Contudo, embora façam uso das mesmas coisas, eles não visam a um mesmo fim. Também o Estado de Deus tem todo o interesse em manter a paz e a ordem naturais, razão por que não as perturbará enquanto não contrariarem a lei eterna.”<sup>434</sup>

Basta assim, em um primeiro momento, seguir a lei divina e buscar estabelecer os parâmetros da boa sociedade na terra, e esta será um reflexo da sociedade perfeita que é o fim último de todas as pessoas. O homem não necessita de liberdade efetiva, ou mesmo de direitos, quando está colocado perante o modelo ideal de Estado e sociedade. Espera-se que a comunidade possa, voltada para um único objetivo, exercer a finalidade máxima do humano de servir ao soberano, que tem o legítimo e originário Poder de fazer.

Podemos, aqui, comparar a finalidade do sujeito para Santo Agostinho com a de São Tomaz de Aquino, outro patriarca da igreja católica. Neste sentido, observando uma leitura aristotélica da eudaimonia e da finalidade da sociedade, São Tomaz observa que existe uma liberdade inerente ao ser humano, não porque ele não está mais compelido a seguir e obedecer a Deus, mas porque o homem é criado à sua imagem e semelhança. Esta semelhança, que liga o sujeito mortal ao transcendental, não está relacionada à aparência, mas sim à essência não

<sup>433</sup> SILVA, Nelson Lehmann da. A religião Civil do Estado Moderno. Campinas: Vide Editorial, 2016, Pág. 84;

<sup>434</sup> BOEHNER, Philotheus. GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã – Desde as Origens até Nicolau de Cusa. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982, Pág. 199;

sensível. O sujeito percebe pela razão o agir correto, e essa é inerentemente sua apenas como criatura separada por Deus da natureza; este agir racional é o que nos aproxima de Deus e o que nos concede a liberdade de escolher entre o agir correto e o agir mau, valores que estão colocados pela essência da vontade divina de Deus. Este imaterial que guia os valores só pode ser conhecido pela metafísica, que, para São Tomaz, atua apenas no que não pode ser percebido de forma material.<sup>435</sup>

O que observamos no recorte desses pensadores é um claro caminhar da liberdade que é apresentada, seja a liberdade para servir, seja a liberdade metafísica do sujeito à imagem e semelhança de Deus. Esses elementos estão colocados como parte da construção do sujeito livre, que iremos ver mais à frente. Porém, não devemos esquecer que na Europa, as formas como o Poder passou a aparecer na sociedade estão ligadas diretamente à experiência católica. O Estado, em sua forma e divisão histórica no Ocidente, é uma imagem de como a igreja se organizava durante os períodos anteriores ao iluminismo<sup>436</sup>.

Não podemos deixar de colocar aqui a importância da reforma protestante, que separou o Estado da Igreja, criando a noção de indivíduo e de direitos que aplicamos hoje como parte da finalidade do Estado e da justiça, como abordamos na primeira parte deste trabalho. Cabe, aqui, apenas observar que, apesar da data marcante do evento da reforma protestante, a Europa vinha desde a época de Carlos Magno<sup>437</sup> em um caminhar para a afirmação da soberania da sociedade frente à ideia de transcendentalidade que a religião pregava. Neste sentido, devemos memorar que a Igreja católica agia não apenas como igreja, mas também como a legítima governadora entre os homens, notadamente como nos preceitos de Santo Agostinho, de realizar no tempo presente uma sociedade justa e correta de acordo com os padrões eclesiais.<sup>438</sup>

A Teoria do Poder teve muitos expoentes durante a história milenar da Europa, porém em nosso recorte buscamos estabelecer a relação do Poder com o Estado no sentido posto: o Estado como realizador da liberdade. Até aqui, observamos que a liberdade não aparece antes

---

<sup>435</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia: A metafísica: poder e liberdade de pensamento*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2022, Pág. 105;

<sup>436</sup> SILVA, Nelson Lehmann da. *A religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016, Pág. 27;

<sup>437</sup> SCHIOPPA, Antonio Padoa. *História do Direito na Europa – Da Idade Média à Idade Contemporânea*. São Paulo: Editora WWF Martins fontes, 2014, Pág. 38 e 39;

<sup>438</sup> A Igreja católica ainda busca a restauração do Estado em conjunto da igreja, uma vez que na visão doutrinária antiga não seria possível separar o mundo terreno do celestial, como proposto por Lutero, dado que ambos são obras divinas do mesmo autor; os ordenamentos bíblicos são não apenas regras pessoais do dever agir, mas sim a forma correta de se relacionar em sociedade. Por este motivo, a igreja ainda mantém a sua presença na forma de um Estado soberano, a junção da igreja material com a igreja celestial que observamos na visão clássica católica.

de se conceituar a ideia de individualidade, conceito que surge apenas com a separação da igreja e do Estado, surgindo assim o sujeito que não acessa ao seu Deus por meio do intermédio da igreja católica, mas por meio de sua própria individualidade. O sujeito é a menor unidade que pode existir em uma sociedade, de forma que ele não pode ser dividido, assim, ao aplicarmos os direitos fundamentais que eram antes inerentes à coletividade – como a vida, a propriedade e a segurança –, agora eles passam a pertencer ao indivíduo, dividindo o Direito em sua menor parte possível e garantido a sua execução como um todo, que está de forma igual em um infinitude de individualidades.

O que observamos no Direito europeu é a evolução de um conceito de liberdade colocado não pelo indivíduo, mas por uma mediação superior, seja, em primeiro um momento, dentro da estrutura da fé cristã, seja posteriormente quando a liberdade é vista como parte do dever do Estado. Em uma concepção inicial de liberdade, o sujeito não é portador de direitos, mas sim parte de um “algo”, que podemos aqui definir não como um elemento material, mas como um *objetivo comum*, algo que posteriormente poderemos entender como bem comum. Este objetivo comum se inicia como o objetivo da fé católica: a busca pela transcendentalidade do sujeito, de forma que este não precisa ser livre no sentido material, mas muitas vezes livre no sentido espiritual. Os escravos que fazem o seu dever e são tementes à igreja são, de tal forma, livres.<sup>439</sup>

O sujeito tem afirmação de liberdade no seu fazer, de forma que podemos entender como um objetivo comum finalístico a ideia de que todos devem seguir o seu caminho de santificação e subordinação às autoridades seculares colocadas, seja diretamente por Deus (a igreja), seja por outros meios, como por escolhidos para serem líderes por sua ligação com Deus (como os reis e príncipes).<sup>440</sup>

Ao trazer o homem ao centro do pensamento de finalidade do Estado, os pensadores iluministas, “autorizados” pela reforma protestante, buscaram traduzir uma filosofia da liberdade, voltada não para o objetivo comum da igreja, mas para o tempo em que o homem (tanto material quanto metafísico) passa em sua breve história. Não existe, aqui, uma negação do transcendental, algo que em muitas teorias é de fundamental importância para o dever agir

---

<sup>439</sup> SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, Pág. 43;

<sup>440</sup> CUNHA, Paulo Ferreira da. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2ª ed. Belo Horizonte: Forum, 2021, Pag. 178;

ético e moral, mas sim a percepção de que o reino dos céus perfeito não cabe ao homem realizar<sup>441</sup>.

Não nos convém analisar a evolução do Estado de forma histórica, mas apenas analisar, com base na teoria colocada, a evolução e a realização do que poderemos chamar de *Res Publica Europæum*, a forma de Estado tradicional do Ocidente onde poderemos observar o Poder em seu conceito, como a separação do indivíduo e do cidadão em função dos direitos que definem o homem. Ao chamarmos de *Res Publica Europæum*, em referência a teoria de Schmitt do Direito comum europeu<sup>442</sup>, buscamos estabelecer o que veremos ser a Teoria do Poder e do Estado Ocidental – o fundamento do que chamamos de Ocidente.

---

<sup>441</sup> O reino dos céus é perfeito por assim dizer pois pertence apenas a fé, em outras palavras, ao ideal, a percepção de que existe um plano da perfeição do Estado, como observado por Santo agostinho, porém o Estado como ideia não executável em uma realidade material que depende de infinitos fatores. O Estado dos homens é uma ideia de Estado possível, onde o Poder é uma mediação perfeita da liberdade e da igualdade. O referido Estado seria o limite da realização humana dentro das capacidades da razão e da materialidade. “Introdução a Teoria do Estado” de Fichte IN: FICHTE, Johann Gottlieb. SCHELLING, Friedrich Von. Os Pensadores. Trad. Rubens Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 174;

<sup>442</sup> SCHMITT, Carl. O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2014, Pág. 152;

### 3.1 Estado Democrático e Estado de Direito

Voltemos agora a carta de Usbek a Gemchid, escrita por Montesquieu, com que abrimos esta parte da nossa pesquisa. Observamos que a Europa antes do iluminismo se encontrava presa ao que chamamos de momento de ruptura, onde os preceitos religiosos e humanos científicos estavam em confronto. Não podemos considerar tais preceitos como conflitantes, porém o que mais observamos é a construção de uma ideia de sociedade que buscava finalidade do seu agir, dentro de valores universais humanos que estavam sendo colocados. Ao centro da questão, encontramos uma busca pela legitimação da soberania do Estado diversa daquela que pautava a idade média. Onde poderia existir reis e imperadores, uma vez que eles não estavam mais legitimados pelos objetivos transcendentais da religião? O encontro do Estado com a Igreja de Carlos Magno séculos antes possibilitou a existência de direitos comuns que não estavam mais inseridos no ambiente religioso, mas sim sob a autoridade secular (que ainda era legitimada pela igreja).<sup>443</sup>

Ao buscar uma forma de Estado fundamentada no indivíduo da reforma protestante, o Estado passa da busca do objetivo comum para a busca pelo bem comum, o coletivo que agia em favor dos preceitos religiosos da fé agora estava sozinho, empoderado de toda a sua individualidade, porém sem a legitimação que a sociedade e a igreja poderiam dar à sua voz. Este sujeito individual seria afogado em um mar de individualidades se não tivesse os preceitos básicos garantidos em seu próprio nome, os direitos do indivíduo.<sup>444</sup>

Observamos, aqui, a percepção de que o indivíduo para poder exercer seus direitos deve ter a capacidade como sujeito de ser livre e, por consequência, ter um determinado Poder sobre a sua realidade frente à coletividade. Este primeiro Poder é do sujeito sobre si mesmo, sobre a sua realidade imaterial. O indivíduo tem a sua individualidade ensimesmada pela sua capacidade de se autodeterminar como sujeito particular diferente do outro. Esta liberdade possibilita o indivíduo mensurar seu Poder e perceber que a coletividade coloca tal capacidade

---

<sup>443</sup> SCHIOPPA, Antonio Padoa. História do Direito na Europa – Da Idade Média à Idade Contemporânea. São Paulo: Editora WWF Martins fontes, 2014, Pág. 91;

<sup>444</sup> Podemos dizer que os direitos naturais do indivíduo são as primeiras formas de garantir a individualidade dentro de um ambiente hostil proporcionado pelas infinitas individualidades em conflito permanente do estado de natureza hobbesiano. EDMUNDSON, William A. Uma introdução aos direitos. São Paulo: Martins Fontes, 2006, Pág. 33;

em constante mediação. O Poder fora do sujeito está colocado não como fato, mas como conflito com os demais Poderes individuais.<sup>445</sup>

Estar sujeito a essa disputa acaba por anular toda a capacidade do indivíduo frente a uma força que se organiza para impor a vontade do outro a ele. O Poder externo não terá finalidade apenas quando colocado em confronto com os demais, ele depende de uma moderação que permita o interno encontrar o externo de forma livre de outras vontades. É necessário um transformar para que as forças não atuem apenas no indivíduo e o coajam limitando sua liberdade, é necessário então mediar o Poder individual e coletivo, de forma que a liberdade do indivíduo seja afirmativa e não negativa, de tal maneira que toda a sociedade poderá ter a sua capacidade como individual e coletivo.<sup>446</sup>

Esta mediação, segundo Hegel, deve ser feita não pela individualidade, mas pela capacidade de todos de exercerem os seus direitos em igualdade. Desta forma, é necessária uma pluralidade de individualidades para que o indivíduo possa superar este momento de medo e insegurança, que caracteriza a sua existência como sujeito livre. A verdadeira liberdade deve estar incondicionada à natureza, o ser livre não é apenas poder escolher, é poder determinar a sua vontade mediada pela razão. Antes eram membros não individuais, mas partes de uma sociedade coletiva; ao alcançar a individualidade e reconhecer os seus direitos, o sujeito fica à mercê da própria capacidade frente ao outro:

“A multidão de indivíduos é, na verdade, um caos que se sucede à dissolução da *polis*, visto ser a unidade dada pelo direito simplesmente formal e abstrata. Esse caos de indivíduos isolados ou sem a unidade orgânica do Estado ético, então fragmentado, decorre da circunstância de cada indivíduo reivindicar para si toda a substância ética.”<sup>447</sup>

Salgado observa que para mediar todo esse caos será necessário restaurar a figura da *polis* que existia antes, porém agora concentrando o Poder na capacidade do indivíduo de exercer a sua liberdade frente à outras particularidades que o cercam. Não é um Estado

---

<sup>445</sup> RUSSELL, Bertrand. O Poder: uma nova análise social. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, Pág. 28;

<sup>446</sup> KAPLAN, Abraham. LASSWELL, Harold. Poder e Sociedade. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1979, Pág. 34;

<sup>447</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 282;

anárquico, pois depende de uma mediação ativa (e de força) para solucionar os conflitos morais e materiais decorrentes da vida em sociedade.

A mediação surge primeiramente na forma do Estado Liberal. Este primeiro momento do Estado, como parte da mediação das individualidades, é a busca pela realização da liberdade de forma igualitária entre seus membros. A primeira forma de Estado é o reconhecimento dos direitos ditos como naturais em sua essência; como partes inerentes ao conceito de liberdade, tais direitos iniciais deverão ser universalizados pelo correto agir social (agir moral) e, em um momento mais elevado, pela mediação da sociedade na figura da lei e do direito<sup>448</sup>.

O Estado tem como finalidade a realização da liberdade formal externa ao sujeito, mas igualitária e universal, mediada pelo direito como norma a ser seguida e imposta a todos, como uma realização moral dos direitos que são cabíveis, para que a liberdade coletiva seja não apenas igual, mas realizável para todos.<sup>449</sup> Podemos observar que:

“O conceito de ‘Estado de Direito’ aparece – não por acaso, em proximidade temporal com a ‘invenção’ do indivíduo como cidadão estatal – por várias vezes no espaço germanófono.”<sup>450</sup>

Mais que uma sociedade que busca a liberdade como objetivo ativo, o Estado Kantiano é o que podemos definir como um Estado de Direito – governado por uma lei que se aplica de forma igual e universal, para a garantia dos direitos que são considerados minimamente necessários para o exercício da liberdade. A constituição, segundo Kant, deve estabelecer a base legal para a atuação do Estado, garantindo a proteção dos direitos dos indivíduos e a liberdade do sujeito. O Estado de Direito é, então, o primeiro passo moderno para que o indivíduo tenha a sua capacidade de fazer externada por suas próprias convicções. O Poder pode, assim, se encontrar ao mesmo tempo dentro do sujeito, pela sua racionalidade, e fora dele, pelo seu exercício livre e resguardado pelas leis morais e universais do Estado.<sup>451</sup>

---

<sup>448</sup> SILVA, Nelson Lehmann da. A religião Civil do Estado Moderno. Campinas: Vide Editorial, 2016, Pág. 116;

<sup>449</sup> SALGADO, Karine. A paz perpetua de Kant – Atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos. Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, Pág. 108;

<sup>450</sup> FRANKEBERG, Günter. Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de Direito e o estado de exceção. São Paulo: Editora Unesp, 2018, Pág. 79;

<sup>451</sup> LIMA, Eusebio de Queiroz. Teoria do Estado. 6ª ed. Rio de Janeiro: A casa do livreiro, 1951, Pág. 52 e 53;

O Estado de Direito passa a ser um conceito fundamental, porém devemos observar que a figura do Estado já tem em seu conceito a busca pela liberdade da coletividade. Ocorre que, ao colocar tantas particularidades em constante atrito, em busca de um equilíbrio que não seja apenas parte da liberdade, mas o seu todo, torna o Estado como finalidade em si, para que outras figuras e instituições possam mediar a liberdade dos indivíduos. O Estado liberal é, então, o momento da liberdade como única finalidade do Estado de Direito. A lei e a sua aplicação objetivam produzir uma liberdade comum, para que o sujeito possa exercer sua vontade de acordo com as suas necessidades; de certa forma, é o modelo que possibilita retirar do conceito de sociedade a busca pela satisfação dos carecimentos e a coloca como parte da liberdade econômica do indivíduo, frente aos demais<sup>452</sup>.

O Poder do indivíduo é também uma capacidade de satisfazer suas necessidades por meio de ferramentas de troca e realização. A liberdade é, primeiramente, uma questão entre uma pessoa e outra, em relações que são civis e privadas, como no trabalho e no comércio, possibilitando que a realização possa ser mais ampla no conjunto de seu trabalho e de suas necessidades quando estas são atendidas. Kant, porém, observa que a liberdade no Estado não deveria ser moral apenas para si, mas também para o outro, como observa Salgado:

“A quinta fórmula do imperativo categórico sintetizou os elementos centrais das fórmulas em que se desdobrou a sua expressão originária e geral (universalidade, dignidade da pessoa, liberdade), com que Kant pensa o homem também na ordem política e jurídica. Esses conceitos constituem elementos positivos do pensamento de Kant e traduzem o seu constante inconformismo com o despotismo que trata o povo como incapaz”<sup>453</sup>

A liberdade do indivíduo, que é mediada pelo Direito, não pode ser também mediada por outras liberdades e formas de controle. Da mesma forma que o Estado que se assoberba sobre os seus cidadãos, em busca do controle imperioso de suas vidas, não possibilita uma liberdade da razão, o particular que exerce a sua liberdade não pode fazer dela o elemento central de outra liberdade ou tornar as demais liberdades condicionadas às suas vontades. O Estado liberal de Direito tem também, como base de sua fundamentação, a igualdade como

---

<sup>452</sup> STREK, Lenio Luiz. MORAIS, Jose Luis Bolzan de. *Ciência Política & Teoria do Estado*. 8ª ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2019, Pág. 55;

<sup>453</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 327;

elemento da justiça. O Poder que ultrapassa o indivíduo está necessariamente negando o outro, ao subjugar a igualdade dos demais em forma de liberdade singular. Tal sociedade logo estará à mercê do despotismo, mesmo que o Direito e a lei ainda vigorem, pois a liberdade universal poderá ser dobrada de forma que apenas a força material vai prevalecer como controle artificial da lei.<sup>454</sup>

O que cabe aqui observar é a realização do conceito de liberdade não apenas como um valor atribuído ao Poder do indivíduo, mas também como um valor do Direito, mediando as liberdades de forma racional. Aqui observamos o colocado por Horta:

*“O Estado de Direito é, assim, a forma política que confere aos direitos fundamentais primazia axiológica: não há norma jurídica mais importante que aquelas que, ao consagrarem direitos, tornam-se nucleares a todo o ordenamento jurídico.”*<sup>455</sup>

O Estado de Direito, que antes se resumia a colocar a norma como realizadora da liberdade, ao reconhecer que o indivíduo é mais que uma parte individual, buscará atuar de forma ativa para que os valores da liberdade e da igualdade sejam universalizados através dos direitos do homem; direitos estes reconhecidos pela sociedade, através de sua própria descoberta, como valores que devem trazer a liberdade em novas oportunidades da razão de ser livre em si mesma.

Ao traduzir todas as vontades em uma forma material, em uma constituição, o Estado de Direito passa a ter os valores que foram mediados pela sociedade para a realização de seus direitos. Em decorrência dos valores morais, tal sociedade passa a depender da forma organizada de Estado, refletindo as suas capacidades em figuras de representação, onde a vontade poderá ser organizada na forma da vontade política. Cabe aqui observar que, no Estado de Direito, a vontade e a norma que impõem a moralidade e a lei vêm da figura do soberano, que percebe sua realidade e produz a norma que mediará a igualdade e a liberdade de todos.<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> MATTEDI, Milton Carlos Rocha. Estado de Exceção e Pluralismo Político. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013, Pág. 52;

<sup>455</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 36;

<sup>456</sup> BOBBIO, Norberto. A Teoria das formas de governo. Trad. Sergio Bath. 10ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, Pág. 143;

O Estado de Direito não é necessariamente um Estado Democrático. A existências de leis e de normas que são por todos percebidas não implica em um exercício direito do Poder do indivíduo, para a formulação dos limites e formas de sua liberdade: a liberdade do Estado de Direito pode simplesmente estar colocada com base em valores básicos e universais, sem que o indivíduo possa mudar, moldar ou transformar os limites. Para que esses limites possam ser modificados, assim como o próprio Direito, é necessário que exista uma mediação ativa de vontades feita pela política. Em uma sociedade, o valor que existirá para o bem comum e para a igualdade deve ser colocado em um campo da disputa organizada de poderes e vontades. Neste momento, a democracia em sentido moderno surge como forma de mediar tais conflitos.<sup>457</sup>

O Democrático aqui representa a política, uma via de ação para determinação da lei e da liberdade em sentido inverso ao sistema despótico ou rematado. O povo, ao participar por meio dos atos políticos, tem a capacidade de exercer o Poder de acordo com o que lhe é cabido, dentro dos limites de sua liberdade. Na maioria das vezes, tais Poderes serão exercidos na figura do outro, do político, que abandona a sua individualidade para exercer, por meio de sua pessoa, a vontade daqueles que o colocaram nas instituições de governo.

---

<sup>457</sup> GOYARD-FABRE, Simone. O que é Democracia?. São Paulo: Martins Fontes, 2003, Pág. 127 e 128;

### 3.2 Formas de Poder no Direito Ocidental

O Direito europeu continental é o Direito ocidental, é o Direito que surge da disputa entre os indivíduos para construir a liberdade na sociedade. O Direito ocidental buscou em sua construção uma clara definição do Poder frente à liberdade de todos os sujeitos, uma vez que o Direito Europeu acabou por encontrar a sua forma atual na atuação política, voltada para a representação parlamentar e para a ideia de bem comum. Esta surge primeiramente em conflito, uma vez que a ideia de bem comum não é universal, mas sim singular às particularidades dos Estados. Se a ideia é colocada como objetivo final dos Estados, o bem comum deve ser realizado como um valor coletivo de criação dos indivíduos para os indivíduos. Os direitos mediam, desta forma, o livre agir, que é o poder fazer que não contraria o direito do Estado:

“[...] uma concepção associada sobre a relação entre o poder do Estado e a liberdade de seus súditos. Ser livre como um membro de uma sociedade civil, alegava-se, é simplesmente estar desimpedido de exercer suas capacidades na busca de seus fins desejados. Um dos deveres básicos do Estado é impedir que você invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição da força coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas onde a lei termina, a liberdade principia.”<sup>458</sup>

A lei é, na primeira leitura, uma forma de delimitação da vontade pelo negativo, dizendo o que não fazer. Mas devemos entender que a liberdade não é uma questão de proibição, mas sim de direitos, onde a liberdade terá a capacidade de agir pelos pressupostos dos direitos fundamentais que são reconhecidos pelo Estado. Neste sentido, o Estado moderno tem como centro a sua declaração de direitos dos cidadãos; esses direitos estão colocados como parte do Poder coletivo, da mediação da vontade de todos como o ideal de bem comum, determinada pela formação do Estado e de sua história.<sup>459</sup>

A teoria da constituição busca formalizar, no Estado de Direito, uma legitimação para o exercício dos direitos pela norma fundamental, que funda a institucionalidade do Estado. Neste

---

<sup>458</sup> SKINNER, Quentin. Liberdade antes do Liberalismo. São Paulo: Editora UNESP, 1999, Pág. 18;

<sup>459</sup> FIUZA, Ricardo Arnaldo Malheiros. Lições de Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado. Belo Horizonte: Editora Lê, 1991, Pág. 49;

sentido, o Estado de Direito moderno vai pressupor uma norma (seja a constituição, seja uma lei fundamental), para que o modo de organização social seja determinado por regras claras de funcionamento. Até aqui, ao colocar a constituição como forma fundamental para o aparecimento do Poder externo na forma da lei, o Estado pressupõe a soberania de suas decisões frente aos demais; não existe a necessidade de que a norma seja imposta de forma vertical, de baixo para cima, basta que a norma fundamental esteja colocada dentro dos preceitos históricos e culturais do Estado.

O problema não é, neste ponto, de validade da norma, pois ela é colocada de forma soberana, de acordo com os preceitos aceitos para o exercício da liberdade. O ponto que devemos observar é com relação à legitimidade do soberano que coloca a norma. Pode até ser um ponto de preocupação dos pensadores liberais sobre a forma legal do Estado, mas não é um preceito fundamental para existência de um Estado de Direito, onde basta a existência da legalidade dentro do Direito para que a liberdade mediada pelas leis tenha validade.<sup>460</sup>

Devemos, então, entender que a legalidade e legitimidade estão separadas no conceito do exercício do Poder e no seu aparecimento quando colocadas pelo Estado; assim, observa Caldas:

“O conceito de legalidade, contudo não se confunde com o de legitimidade. E a existência de um regime democrático depende da existência de um governo legítimo. Quando um governante consegue assumir um mandato respeitando a legislação existente, podemos afirmar que isto ocorreu em conformidade com a *legalidade* existente. *Legitimidade*, por sua vez, significa a existência de um consenso, de uma anuência por parte daqueles que são dirigentes do Estado – seja no Poder Executivo ou Legislativo. Portanto, quando os representantes políticos são eleitos por meio do sufrágio universal, afirma-se que o mandato foi assumido com *legitimidade*.”<sup>461</sup>

A legalidade está reservada ao Estado de Direito, em que o Poder pode ser exercido apenas por meio de uma atuação do Direito, um pressuposto anterior que vai organizar a forma de controle e soberania, independente da vontade da população. O único requisito de forma de representação é necessariamente o da existência de uma norma fundamental norteadora de todo

---

<sup>460</sup> SCHMITT, Carl. Legalidade e Legitimidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 30;

<sup>461</sup> CALDAS, Camilo Onoda. Teoria Geral do Estado. São Paulo: Ideias & Letras, 2018, Pág. 92 e 93;

o sistema jurídico, onde podemos definir a existência da liberdade e do exercício individual e interno do Poder.<sup>462</sup>

Do Estado democrático podemos exigir apenas a legitimidade, diante da representação legítima do Poder, por meio de formas que possibilitem a participação direta dos cidadãos com o controle da soberania, seja pela representação, seja pelo controle direto. Aqui, não é necessária a legalidade, a previsão anterior, uma vez que todas as questões podem ser resolvidas pela via democrática, na disputa pela maioria da vontade.<sup>463</sup>

Também nos fica claro que, mesmo observando um objetivo comum para estes Estados (a liberdade), as formas de organização tendem, de uma maneira ou outra, ao autoritarismo e despotismo, seja por uma figura que concentra, dentro da legalidade, todo o Poder de determinar e fazer, observando apenas os elementos culturais básicos da sociedade, para exercício de sua autoridade; seja pela ditadura da maioria, onde as minorias e os grupos carentes de representação sempre estarão incapacitados de exercer o seu Poder externo frente a uma maioria. A liberdade Kantiana, que visa a igualdade, não pode ser colocada de forma plena em nenhum dos tipos de Estados. Por este motivo, devemos observar a solução europeia, onde o Estado encontra meio termo para a realização da liberdade e do bem comum, através do Direito e da democracia.

A mediação das vontades, tanto pela lei fundamental quanto pelo exercício legítimo da política, permite que tenhamos a legalidade e a legitimidade como ideias a serem realizadas pelo Estado Democrático de Direito.<sup>464</sup>

A forma de Estado europeia (ocidental) é uma mediação pela política, onde se formula a lei (legalidade) pelos políticos escolhidos de forma livre (legitimidade), mediando não apenas a ideia de livre, mas de justo, em um sistema normativo que buscará o bem comum como forma de trazer maior liberdade de escolha para a razão individual. Assim, podemos definir a existência não mais de um Poder em conflito entre as individualidades, mas de um Poder que aparece de forma externa pela representação livre e democrática do indivíduo. É o que Silveira Neto define como um Poder político que existe como aparecimento material da capacidade coletiva de fazer, entre todas as pessoas que se entendem como livres:

---

<sup>462</sup> Ibidem, Pág. 94;

<sup>463</sup> Idem;

<sup>464</sup> BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 66;

“A palavra governo pode ser entendida como um poder que já adquiriu certa ordem disciplinar, e, entre nós ela se emprega comumente como designativa da administração, e, mais restritamente, como o poder executivo. Daí porque, por ser genérica, preferimos a expressão poder político, ainda mais que está fora de divergência doutrinária. O que importa é verificar que o poder existe em qualquer organização social: é um fenômeno que acompanha a humanidade em todos os tempos, é inerente mesmo à própria estrutura social.”<sup>465</sup>

O Poder político é o centro do que podemos chamar de Ocidente em seu conceito filosófico do Poder. Não encontramos a representação como forma de encontrar a legalidade e a legitimidade fora dos países europeus e de colonização europeia. Países como o Reino Unido e os Estados Unidos da América encontraram o conceito de liberdade apenas no Estado liberal, que muitas vezes não é nem Democrático ou de Direito. No Oriente, a formulação da liberdade se encontra invertida, como parte de um fazer coletivo frente às particularidades de uma moral do Estado. Mais à frente, iremos analisar ambos os casos com mais profundidade.

O Direito europeu é necessariamente voltado para a sua população, em busca de uma mediação ativa da liberdade e da igualdade, não apenas como finalidade, mas como parte de um conceito de bem comum.

O Poder coletivo não deixa de existir nas particularidades; o indivíduo ainda busca ter a sua liberdade ética para o fazer racional de sua vontade. Entretanto, esse indivíduo entende que as condições de ampliação de sua liberdade estão colocadas como uma forma de embate com outras liberdades, que podem apenas ser mediadas pela política.<sup>466</sup>

A representação, assim, entra como uma característica fundamental da visão de liberdade mediada. Como visto na “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, da revolução francesa, o sujeito percebe que, como indivíduo, depende de valores universais da sua sociedade para que consiga afirmar a sua individualidade frente ao exercício puro e vazio da força. Não basta ter sua liberdade reconhecida, o reconhecimento passivo coloca o sujeito frente a uma disputa de forças econômicas e políticas, que podem levar à limitação do seu agir

---

<sup>465</sup> SILVEIRA NETO. Teoria do Estado. 5ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1972, Pág. 56;

<sup>466</sup> STREK, Lenio Luiz. MORAIS, Jose Luis Bolzan de. Ciência Política & Teoria do Estado. 8ª ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2019, Pág. 131;

racional. Por isto, os direitos fundamentais surgem na Europa como forma direta de realizar reconhecimento ativo da liberdade. Ela, para ser positiva, deve sempre estar garantida pelo Estado. Assim, conceitos como bem comum e garantias individuais atuarão, em um segundo plano, para ampliar a capacidade de realização do sujeito.<sup>467</sup>

Podemos colocar a observação de Horta quanto a como o Direito europeu surge de uma mediação histórica complexa, entre a herança romano germânica e a declaração dos direitos do homem, em uma evolução pautada pelo conceito de liberdade:

“O Direito que reputamos científico é fruto do profundo embate político e cultural no mundo franco-germânico, gerado em decorrência da assunção do Estado de Direito com a Revolução Francesa de 1789 e, especialmente, do furor legislativo de Napoleão Bonaparte, que trouxe à França o fenômeno da codificação legal, pelo qual a lei surgirá triunfante como fonte do Direito.”<sup>468</sup>

A democracia e o Direito encontram sua razão na história do Direito ocidental pela afirmação histórica de sua participação na construção do conceito de liberdade, um conceito que está colocado frente ao caminhar histórico constante das necessidades, que se percebem e são atendidas pela astúcia humana. O fenômeno da representação democrática é percebido como forma de tornar todas as totalidades individuais em uma forma clara de Direito e soberania. O Estado Democrático de Direito não é um Estado colocado para o indivíduo, mas é o indivíduo que busca em sua forma a realização de sua liberdade individual. Neste sentido, podemos recorrer a Hegel, autor que percebe que a individualidade é permitida pelo Estado e não o Estado pela individualidade. O sujeito se realiza e participa da realização do outro como objetivo final de sua própria liberdade.<sup>469</sup>

O Direito realiza tanto o particular quanto o universal quando colocados na figura do Estado, tornando o singular apenas parte inicial de um movimento que vai afirmar, dentro de um Estado racional, tanto as particularidades quanto as universalidades:

---

<sup>467</sup> BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 85;

<sup>468</sup> HORTA, José Luiz Borges. Dialética do Poder Moderador: Ensaio de uma Ontoteologia do Estado do Brasil. Tese de Cátedra, Faculdade de direito da UFMG, 2020, Pág. 61;

<sup>469</sup> Novamente observando que, para Hegel, ao reconhecer a sua liberdade o indivíduo necessariamente reconhece a liberdade como um valor universal, não podendo assim retornar ao estado que se encontrava antes. [§217 e 218] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 210 e 211;

“Ora, o Estado não é uma totalidade (*Allheit*) de indivíduos; é uma universalidade concreta, orgânica, em que os indivíduos não são simplesmente e matematicamente somados, mas exercem uma atividade de órgão, cuja finalidade é a vida do todo e das mesmas partes. Como totalidade orgânica, a participação dos cidadãos na formação da vontade do Estado tem de passar pela particularidade da representação [...]”<sup>470</sup>

O Estado, como ideia que surge na Europa, busca, na totalidade da representação e da vontade mediada, a possibilidade de um bem-estar social baseado na ampliação dos direitos, antes do homem, mas agora coletivos; é a universalização do valor humano de igualdade e liberdade, que será realizado apenas no Estado racional, mediante a lei e a representação política.

---

<sup>470</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 422;

### 3.3 Controle absoluto do Poder e o Estado Total

A democracia ocidental buscou realizar, em seu conceito, a ideia de igualdade e liberdade por meio do Estado Democrático de Direito. Entretanto, tal realização levou a um questionamento sobre os limites desta liberdade frente à representação, pois seria uma democracia perfeita, no sentido que o líder age com tal presteza aos anseios da população, que se fixa no controle do Estado por meio do sistema democrático, uma negação da democracia?

Os limites do que os doutrinadores consideram democrático sempre encontraram um problema que seria o limite da representação, partindo de um pressuposto de que o sujeito sempre iria revelar a sua aparência maléfica após um certo tempo como representante do Poder. O conceito que aqui nos aparece como uma forma de ruptura da democracia, e eventualmente do Direito, surge como uma busca individual pelo controle absoluto do Poder e da representação por pessoas e entidades. Neste sentido, podemos dizer que não apenas o sujeito, mas também as instituições e sujeitos particulares (como o mercado econômico) podem buscar o controle imperioso do Poder do Estado como parte de sua busca por uma liberdade desmedida.<sup>471</sup>

Cabe observar que o exercício do Poder democrático nos Estados Ocidentais não depende de alternância de poder. Tal requisito é parte de uma filosofia do Extremo Ocidente liberal, que busca mediar a falta de representação política por uma mudança de ideologia de tempos em tempos<sup>472</sup>, mas devemos ter em mente que, quando falamos de um sistema europeu de Estado, estamos falando de um sistema parlamentar que representa os anseios da maioria e da minoria; o primeiro ministro é, desta forma, uma mediação entre os grupos dominantes e os grupos minorizados, que se aliam em favor de um valor médio que possibilite o exercício da política.<sup>473</sup>

A estabilidade política (e no caso do Ocidente, a estabilidade parlamentar) é, para muitos dos pensadores europeus, um objetivo a ser alcançado. Não significa a negação da política,

---

<sup>471</sup> RANCIÈRE, Jacques. O Ódio a Democracia. São Paulo: Boitempo, 2014, Pág. 27;

<sup>472</sup> Aqui fazemos referência ao sistema político e social americano que, como veremos no segundo capítulo deste trabalho, atua apenas como um sistema liberal, garantindo o mínimo necessário numa mediação política baseada em uma dicotomia de ideologias aparentes. Para justificar a alternância de Poder, tal sistema depende de uma alternância de visão ideológica para buscar se afirmar como democrático, mesmo que tais visões não se diferenciam na formulação do Estado e na negação dos valores universais de bem comum;

<sup>473</sup> GOYARD-FABRE, Simone. O que é Democracia?. São Paulo: Martins Fontes, 2003, Pág. 307;

como temos visto em democracias mais novas ou nos Estados descendentes dos Estados soviéticos, mas sim a ideia de uma formulação sólida da representação, de maneira que as necessidades e as particularidades possam ser debatidas pelos atores políticos, que possuem, além de uma visão ideológica própria, a capacidade de mediar as diferenças em favor do objetivo do Estado Democrático de Direito europeu: a liberdade e o bem-comum.<sup>474</sup>

O Estado Europeu, ao confrontar o Poder do indivíduo na formação de ideais de liberdade e igualdade, buscou conciliar as necessidades que são características do sujeito com a mediação, por meio da política, feita nos Espaços públicos. Ao unir o Estado Democrático com o Estado de Direito, o Estado Europeu buscou equilibrar o que seria a sua definição de dever-ser com a vontade imanente de um Poder que está fora do sujeito e aparece na coletividade como forma política. Assim, podemos dizer que o Estado Europeu é um Estado da política e da mediação. Tal mediação democrática se realiza na forma da escolha das pessoas que deixarão de exercer a sua individualidade em prol da coletividade, a figura do político. Schmitt reconhece que o político é inerente ao conceito de Estado Europeu. A mediação das necessidades frente às liberdades, que são buscadas pelo indivíduo, é resolvida não por meio de uma disputa de certos e errados (ou, como definiu Schmitt, no conceito de espiritualidade), mas pela mediação humana que forma o dever ser das pessoas, que querem definir o que é estar colocado no Estado Democrático de Direito.<sup>475</sup>

O Reconhecimento do dever do político no *ius europæum* não significa uma unidade política europeia – a história do Estado e a sua colocação frente às adversidades de sua sociedade formam uma definição de político que podemos definir, segundo Schmitt, como um pluriverso político. Os Estados europeus estão colocados em um contexto de interesses e conflitos, em uma definição de amigo-inimigo, porém a sua definição não inclui a exclusão do outro, mas a necessidade de que a política seja tanto interna, na mediação comum, quanto externa, entre os Estados plurais.<sup>476</sup>

Ao definir seu objetivo dentro dos conceitos de liberdade, o Estado busca a sua realização em totalidade. No antigo Estado liberal kantiano, o sujeito tinha apenas a promessa de ser livre pelo seu próprio fazer, não existia uma atuação da política para a efetivação da liberdade. Neste sentido, a liberdade é dependente não apenas do indivíduo, mas dos

---

<sup>474</sup> KAPLAN, Abraham. LASSWELL, Harold. Poder e Sociedade. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1979, Pág. 272;

<sup>475</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 19 e 20;

<sup>476</sup> Ibidem, Pág. 58;

particulares econômicos e ideológicos que irão preencher os espaços vazios para o suprimento dos carecimentos. Assim, retirar da política a busca pelas mediações anteriores, para uma realização plena da liberdade, leva a uma disputa de forças, onde o Poder de fazer do indivíduo é limitado pela força das corporações e movimentos ideológicos que estão ocupando os espaços. O sistema liberal leva inerentemente a uma exceção, uma ruptura do dever-ser do Estado frente ao acordo de exercício do Poder externo das individualidades; é, segundo Guerra, a forma de despolíticação e negação das relações humanas:

“A atenuação das divergências sociais que levam os indivíduos ao conflito, e a agruparem em amigos e inimigos, ocorreu em consequência de um processo de neutralização do político que obedeceu às características culturais de cada época. De acordo com a teoria schmittiana, este movimento estendeu-se ao longo de quatro séculos de história europeia, e pode ser esquematizado seguindo a ‘alternância das áreas dominantes’, cujo deslocamento dos centros deu-se ‘do teológico para o metafísico, daí para o humanitário-moral, e finalmente para o econômico’”.<sup>477</sup>

Antes da reforma protestante, como já vimos, o centro de Poder exercido pelo Estado se encontrava fora da política e dentro do sentido teológico da soberania. Posteriormente, ao se criar o indivíduo, surge a razão como exercício correto do Poder, mediado pela política. A volta ao teológico ou o avanço para o econômico (que para Schmitt tem a mesma finalidade) leva à negação do particular em favor de um Poder externo ao Estado e à vontade do sujeito.<sup>478</sup>

A negação da política é o que podemos chamar de busca pelo exercício total do Poder. A política pressupõe a pluralidade, de forma que o Direito surge como legítima forma da mediação de todas as pluralidades na sociedade. Ao retirar a política, também se retira o coletivo; os espaços públicos são ocupados pelo particular e pelas forças simples, desprovidas de finalidade a não ser a si mesmas. Tal sistema quer controlar as vontades em favor de sua própria liberdade. A não existência de mediações força o sujeito a negar sua liberdade externa e ter o apenas o Poder interno. O sistema liberal retorna como a realização da vontade do

<sup>477</sup> GUERRA, Elizabete Olinda. Carl Schmitt & Hannah Arendt: Olhares críticos sobre a política na modernidade. São Paulo: LiberArs, 2013, Pág. 39;

<sup>478</sup> MATTEDI, Milton Carlos Rocha. Estado de Exceção e Pluralismo Político. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013, Pág. 18;

indivíduo, porém agora mediada pelo particular, onde o Estado apenas existirá como forma de permitir o exercício dos interesses particulares dos grupos organizados:

“É desta forma que, no sistema liberal, o conceito político de luta transforma-se em concorrência no aspecto econômico, em discussão no aspecto espiritual. Agora, o Estado transforma-se em sociedade. Schmitt observa que da vontade de luta para repelir o inimigo surge um ‘ideal’ ou ‘programa social’, também denominado de ‘tendência’ ou ‘cálculo’ econômico. O povo unido politicamente dá lugar a um público culturalmente interessado, de um lado, e do outro, uma parte é composta por um pessoal da fábrica e do trabalho, e de outra parte por uma massa de consumidores.”<sup>479</sup>

O controle absoluto do Poder reduz a política a uma relação econômica dentro de um sistema de “nós contra eles”, colocando o conceito de amigo-inimigo não mais como disputa política, mas como ideais antagônicos que buscam a superação do outro, seja pela sua negação, seja pela violência. Neste sentido, o controle imperioso do Poder leva ao aparecimento do sistema totalitário, que monopoliza os espaços públicos em favor dos interesses particulares das partes organizadas da sociedade. Tal controle permite colocar o inimigo do Estado como algo interno, que deve ser perseguido e eliminado em prol das demais liberdades:

“O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.”<sup>480</sup>

O controle total do Poder não significa um controle dos meios individuais, mas sim do sistema político, que passa a ter a sua finalidade nos interesses particulares da ideologia, da religião ou do econômico. A liberdade de tais interesses ultrapassa a própria noção de direitos fundamentais, permitindo que o Estado negue a própria humanidade ao sujeito. Esse Estado é o fruto da disputa entre o individual e o coletivo que existe no Ocidente europeu, pois a ideia

---

<sup>479</sup> GUERRA, Elizabete Olinda. Carl Schmitt & Hannah Arendt: Olhares críticos sobre a política na modernidade. São Paulo: LiberArs, 2013, Pág. 41;

<sup>480</sup> AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção – Homo Sacer, II, 1. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004, Pág. 13;

de bem comum não significa um valor universalmente humano, mas uma colocação que é particular à substância ética que compõe a sociedade.

A sociedade sujeita à negação de seu Poder externo está colocada frente a uma representação política que se enquadra sob o exercício da força. Neste caso, Bobbio observa que a existência de um soberano que impõe a vontade de grupos particulares na sociedade vai ao encontro da negação do indivíduo, que tem a sua vida regulamentada pelos interesses dos meios que exercem força na sociedade. É uma busca pela legitimação simples, podendo conter a legalidade, uma vez que a ordem normativa do Estado está sujeita ao controle do soberano.<sup>481</sup>

Não é aqui o que definimos como exceção, já vista anteriormente neste trabalho, mas sim a negação da política como meio de realizar a vontade particular. Schmitt afirma que o pensamento liberal europeu leva à despolitização do sujeito e à negação da política, assim, onde não existe política, os elementos de força irão ocupar o seu espaço, como o poder econômico que passa a exercer o papel de mediador político. Sem tal disputa política, que ocorre nos espaços públicos, resta, no Estado liberal, apenas a concorrência econômica e a discussão ideológica. Não há soberania, há apenas uma sociedade que se divide entre a produção e o consumo, levando o sujeito a negar o externo e buscar apenas os seus valores individualistas. Neste sentido, o espaço para o aparecimento de um soberano que nega a política como forma de política está colocado nos sistemas políticos ocidentais.<sup>482</sup>

---

<sup>481</sup> BOBBIO, Norberto. A Teoria das formas de governo na história do pensamento político. Trad. Luiz Sergio Henriques. São Paulo: Edipro, 2017, Pág. 202;

<sup>482</sup> MATTEDI, Milton Carlos Rocha. Estado de Exceção e Pluralismo Político. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013, Pág. 52;

### 3.4 Poder Moderador

A ética e cultura não são movimentos individuais decorrentes da família, ou da simples formação moral individual, mas sim, segundo Lima Vaz, o agir ético deve ser considerado como a ideia do bem, do correto e, mais precisamente, no Estado Democrático de Direito, do agir na lei, de acordo com o Direito, objetivando o bem comum, que é característico da vida humana. A moral, aqui, se encontra desconstruída pela necessidade de buscar um agir comum que possa suprimir as individualidades e suprassumir as necessidades em um agir ético que se encontra no Estado<sup>483</sup>. O Estado ético, segundo o professor Joaquim Carlos Salgado, é o Estado justo, que busca na sua finalidade o agir da justiça, e assim, por ser Estado, ponto de chegada de todos os cidadãos, é o único legítimo para realizar a justiça, que se encontra como Direito no Estado<sup>484</sup>.

Neste universal, a cultura do Estado, que é a representação da história, da moral, da religião e dos costumes, se encontra inegavelmente colocada como parte do ético. Esta cultura, que representa o caminhar do Estado na história, é a representação do poder que não decorre das armas ou da ação de coerção, mas sim da substância ética consciente de si, que se relaciona com as suas partes e componentes, em construção dos objetivos que foram colocados por todos, assim a liberdade é o todo na história, o Estado. Neste sentido, o poder que permeia o Estado não é poder simples, mas sim elemento composto pela negação individual, pelo poder de coerção, como colocado por Mata-Machado, e pelo poder de permanência, como observado por Pimenta Bueno<sup>485</sup>. Não é poder que aparece no vazio, mas poder que surge da passagem do indivíduo para o Estado Ético, a negação do ser que não mais depende das relações superficiais da sociedade civil de Hegel. Para Salgado, a cultura é parte necessária do poder. O poder que surge no Estado não é apenas poder que se mostra pela força, mas também tudo aquilo que influencia na formação do Estado e sua relação com o entendimento do Direito<sup>486</sup>.

---

<sup>483</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 260;

<sup>484</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>485</sup> RANGEL, Arthur Nadú. *Exceção e Poder moderador na preservação do Estado Democrático*. São Paulo, USP – X Enabed, 2018;

<sup>486</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 65;

A cultura não deve, assim, ser confundida com a cultura que caracteriza as partes do Estado, as ações individuais, os costumes regionais ou com a identidade, esta cultura já se encontra supressumida na cultura do Estado. Deve ela ser considerada como a história, todo o caminhar do Absoluto que o Estado representa, para o seu momento atual, como parte inerente ao ponto de chegada da história, o todo<sup>487</sup>.

Desde o redescobrimto do dietético pelo Professor Paulo Roberto Cardoso, a cultura foi elevada à forma de poder de igual força ao poder exercido pelos militares ou pela polícia. A cultura do Estado, a história é parte, então, da integridade do Estado e, por este motivo, por ser poder, pode ser objeto de ataque contra esta dimensão da soberania do Estado. O ataque à cultura pode, então, ser considerado um ataque à unidade nacional e, conseqüentemente, um ataque à liberdade e aos direitos fundamentais, que são assim garantidos unicamente pela ética e força do Estado Democrático de Direito<sup>488</sup>.

Neste contexto, surge a ação do Poder Moderador, como ação de decisão na exceção. A noção de Poder Moderador acaba por se confundir com o poder absoluto, de forma que os pensadores da época, como Borges de Medeiros, buscaram sua adequação à realidade brasileira, uma forma de estabelecer o Poder Moderador dentro de uma formatação republicana, reestabelecendo assim nossas raízes culturais características da história do Estado. Entretanto, como base da Teoria do Poder Moderador, a ação deste se torna nula ou sem aplicação quando está sujeita à governos autoritários (quando o poder é usurpado da população e não transferido como natural na passagem para o Estado Ético), visto que o equilíbrio de poderes no qual a ação dele é necessária não existe mais. Por este motivo, o Poder Moderador não pode virar aquilo que ele tem como objetivo combater: o Poder Absoluto<sup>489</sup>. Os limites à teoria são semelhantes aos encontrados por Constant, mesmo quando tal teoria é aplicada na República, observando que o seu fim será o mesmo que no Império, de modo que a doutrina do Império nos mostra que, apesar de ser o elemento final das decisões tomadas pelo Estado, a ação do Poder deve se concentrar apenas naquilo que ameaça à soberania interna e externa, de forma que o Poder Moderador deve agir como momento final, uma vez que não existirá força maior

---

<sup>487</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 388;

<sup>488</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág. 105;

<sup>489</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág. 125;

que possa interferir na Soberania do Estado sem a criação de uma ruptura institucional generalizada ou levar à extinção da soberania do Estado.

Quando considerada a cultura do Estado é necessário rememorar que o Poder Moderador não terá apenas um dever de proteção externa (soberania do Estado), mas também da garantia da soberania interna. A soberania interna então deverá ser alvo de ação quando houver exceção, pois qualquer força disruptiva que venha a existir, em luta contra a cultura que foi colocada na história, será força que atentará contra a finalidade que se faz presente na história do Estado. A constituição e as leis são, assim, imanências da cultura que formam, junto com os costumes e a religião, o Direito. Deste modo, a soberania é o entendimento de tudo o que foi colocado na cultura e, dentro deste todo, estarão os direitos que os cidadãos consideraram relativos à sua cultura. Assim, a defesa da cultura é defesa do Estado e, conseqüentemente, defesa dos direitos fundamentais, que já se encontram suprassumidos como parte da finalidade do Estado: na Liberdade<sup>490</sup>.

Essa defesa não pode, deste modo, ser colocada como suscetível a ferramentas das guerras culturais. A ameaça à soberania tem como um dos seus objetivos a formação de movimentos disruptivos, movimentos de segregação e movimentos de retrocesso em direitos já assimilados no Estado. É importante observarmos que nos países que assimilaram a cultura ocidental, estabeleceu-se que a preservação da cultura é um dever não apenas do povo, mas também um dever do Estado, como ferramenta necessária para a manutenção da união nacional. Portanto, teremos que considerar a cultura como poder, este necessário para a finalidade do Estado, e assim, integrante da vontade que forma o Poder Moderador, poder decorrente da vontade, consoante com a liberdade e com a vontade (condensada na constituição). Por isto, consideraremos a cultura como parte do Poder Moderador em sua ação interna na preservação da soberania, na exceção e em proteção ao Estado de Direito.

Na construção do Poder Moderador de Borges de Medeiros, a concepção de poder se encontra, de forma clara, com a função democrática do Estado. Neste sentido, não pode existir um Poder que, atuante dentro do Estado Ético, não seja um poder que preserve esta eticidade e o todo do Estado. A realização humana no Estado está suprassumida no conceito do próprio humano que, buscando a sua preservação na história, passa a negar sua realização primária na sociedade civil e avança, respeitando sua essência, para o Estado, completando assim o movimento necessário para que a sua individualidade, agora negada pela pluralidade do Estado,

---

<sup>490</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 390;

seja realizada na figura do cidadão, que atua no Estado como ser humano portador de direitos, que são agora objeto da finalidade do Estado, que buscará durante este movimento dialético realizar o necessário, preservando em essência toda a história do caminhar do homem<sup>491</sup>.

Entretanto, quando consideramos a força que é exercida pelo Poder Moderador na Democracia, não podemos ponderar que tal força venha de uma fonte externa ao poder que foi colocado no Estado. Não existe uma fonte externa de poder no Estado, e qualquer força que não advém dos seus cidadãos não é força ética, mas sim uma força de individualidade, que atenta contra o Estado. O Estado moderno ocidental, e por isto democrático, surge de uma luta clara entre poder e liberdade, o Poder já demonstrado como parte necessária da essência do Estado e a liberdade que é, assim, a finalidade do Estado.

Por este motivo, a cultura será elemento inerente ao Poder Moderador, poder este que não surge de um poder de fato (o poder comum do exercício do Estado), mas sim de um poder inerente à vontade legítima da efetivação, do poder que é transmitido para o Estado em razão da liberdade. Por isso, a ação do Poder Moderador é uma ação em favor da vontade popular, não dá vontade que aparece imediata, mas sim daquela que tem valor permanente. Neste ponto, temos a união da cultura do Estado e da vontade permanente, que terão, em sua origem, a mesma finalidade. Entretanto, como tal valor não se mostra de forma positiva, ela deve ser representada pela vontade máxima que é possível através da imanência da vontade no Estado. Assim, concluindo, o Poder Moderador terá o seu dever de agir delimitado não pela ação da necessidade, mas sim pelo cumprimento da vontade que se encontra efetivada na cultura e na história.

Poder Moderador, estas duas palavras causam medo a todos, seja por temerem um poder disruptivo e antidemocrático, seja pelos pensamentos golpistas que temem que este poder acabe com os seus sonhos autoritários. Os pensamentos sobre o que vem a ser este poder, como ele funciona e como ele se aplica, sempre ficam na imaginação dos pensadores e dos operadores do Estado. Tal poder, bicho-papão dos outros poderes, por muitos anos foi mistificado, seja pelo interesse de alguém assumir a lacuna supostamente deixada por este poder, seja pela sua relação histórica com a monarquia, ou pela característica que tal poder pode ter em uma sociedade democrática e moderna.

---

<sup>491</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 70;

O Estado se mostra o ponto máximo da realização humana e ente fundamental para existência do ser humano; dentre suas muitas características, devemos compreender a realidade e observar o universo a nossa volta, observando as teorias que explicam a complexa realidade em que do Estado existe. Não existe uma única teoria para tudo; porém o que torna a filosofia a maior das ciências e a sua busca pela compressão universal, diferente da necessidade de comprovações científicas, que existe apenas em uma realidade matemática. As diferentes variáveis são o que tornam a forma do Estado e as teorias jurídicas em um conhecer filosófico apenas (pois o experimento *in-vitro* nunca representara de forma exata o mesmo resultado quando feito na realidade, que é infinitamente mais complexa). Neste universo da Ciências, encontramos ciências específicas e, no caso em análise, a Filosofia do Direito e a Filosofia do Estado.<sup>492</sup>

Kant trouxe a ideia de uma sociedade liberal, neste sentido, um Estado liberal, onde o Estado assume de forma primária a garantia de alguns direitos que caracterizam o ser humano, como a vida, a liberdade e a propriedade, e em outra instância, a moralidade humana em seu ponto em comum, que formaria a noção geral do Direito, e que seria culturalmente positivada em nosso ordenamento normativo ao qual todos estão sujeitos, sejam pessoas sejam instituições.<sup>493</sup>

Hegel, entendendo profundamente a teoria Kantiana e seu inovador ponto de partida, buscou uma teoria que compreendesse a nossa realidade no Estado de forma clara, em que se demonstrasse um ponto de interseção entre o Estado e a pessoa, elemento final do Estado. Assim, nasceu a teoria do Estado absoluto, onde o Estado seria elemento fundamental para garantir a liberdade plena de forma igual para todas as pessoas, e por ser a união moral, cultural e filosófica da sociedade, tal Estado, como ente maior, traria um poder necessário para que os direitos fundamentais, originários da Revolução francesa, fossem realizados para todos<sup>494</sup>.

Como ponto de chegada (neste momento, visto que a teoria está sempre em movimento e evoluindo em supressão) o pensamento de Salgado busca traduzir para o Estado contemporâneo, frente ao avanço dos direitos e da democracia, demonstrando que o caminhar natural de todos os Estados Democráticos leva ao Estado Ético. Neste ponto, o Estado

---

<sup>492</sup> BONAVIDES, Paulo. Teoria do Estado. 7ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, Pág. 78;

<sup>493</sup> BOBBIO, Norberto. Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant. Trad. Alfredo Fait. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, Pág. 82;

<sup>494</sup> RANGEL, Arthur Nadú. Exceção e Poder moderador na preservação do Estado Democrático. São Paulo, USP – X Enabed, 2018;

encontraria a aplicação da justiça em sua aplicação justa da lei, esta feita com base na sociedade, história, cultura e realidade, demonstrando para cada Estado a sua ideia de justiça.

Devemos, então, trazer uma observação: para que exista os direitos fundamentais, é necessário que exista o Estado. De Kant aos dias atuais nos fica muito claro: na anarquia não existe o ser humano, pois não existirá instância normativa com poder e força para impor a todos os limites e garantias necessários para que os direitos sejam universais e para que possamos ser caracterizados como seres humanos. A necessidade de proteger o Estado, e não qualquer Estado, o Estado Democrático de Direito, pois fora desta instância não existiria forma de garantir a liberdade<sup>495</sup>.

Nesta linha de pensamento (a linha de pensamento da proteção do Estado de Direito) surgem os teóricos da exceção, pensadores que buscam solucionar o problema dos momentos em que a normalidade é rompida por forças externas, poderes da natureza ou rupturas políticas, mantendo a integridade do Estado para que os direitos se mantenham também íntegros. Neste ramo, observamos o pensamento de Benjamin Constant, político francês que buscou em sua linha de pensamento resolver os problemas da exceção causados pelos poderes, que atentam contra as normas do Estado, contra a liberdade (não individual, mas coletiva), e pela ingerência de forças estranhas ao equilíbrio da política, surgindo para tal a figura do poder neutro (posteriormente interpretado como poder moderador<sup>496</sup>), que é um poder que funciona fora das engrenagens para garantir que, caso alguma delas saia do eixo, possa ser colocada de volta no prumo.

---

<sup>495</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>496</sup> RANGEL, Arthur Nadú. Exceção e Poder moderador na preservação do Estado Democrático. São Paulo, USP – X Enabed, 2018;

### 3.5 O Estado Democrático Europeu

A legalidade e a legitimidade que existem em um Estado Democrático de Direito, onde o Poder externo aparece pela política e pela mediação nos espaços públicos, são substituídas pela legitimidade do soberano, que se utiliza de meios democráticos simples para se afirmar como legítimo representante da vontade política única.<sup>497</sup>

Sem o equilíbrio das vontades, a liberdade não alcança a igualdade, o Estado liberal assume o papel de mera representação da força para a legitimação dos interesses, que surgem pelas políticas despóticas que atomizam a liberdade do sujeito e controlam todo o Poder externo. É o que Mattedi define como um Estado formado na legitimidade que ultrapassa a legalidade:

“A legitimidade política nas situações de necessidade social ultrapassam a legalidade. O parlamento resta excluído do processo político, acumulando suas funções ao chefe do governo. A partir desse momento, cabe à figura do soberano, encarnada no presidente, a função de garantir a estabilidade social e a extinção do caos para garantir a sobrevivência dos integrantes da nação, podendo para tanto tomar as medidas que se fizerem necessárias, inclusive quando a questões econômicas e financeiras.”<sup>498</sup>

Esta teoria schmittiana surge na Europa pela revolução Russa de 1917 e pelo nacional-socialismo alemão de 1933. As duas experiências têm inícios semelhantes, buscando trazer, pela legitimidade, o controle do Estado, que se desfazia nas mãos do pensamento liberal, porém terminando com resultados muito diferentes. O que começou com a tentativa de trazer ao Estado alemão, por meio do controle total do Poder, uma nova normalidade, por meio de moderação fora da legalidade do chanceler alemão, acabou por se tornar um estado despótico baseado nos interesses particulares de grupos organizados da sociedade, buscando a perpetuação da força

---

<sup>497</sup> RANGEL, Arthur Nadú. O Poder Moderador no Estado Brasileiro. Belo Horizonte, UFMG Dissertação de Mestrado, 2018, Pág. 67;

<sup>498</sup> MATTEDI, Milton Carlos Rocha. Estado de Exceção e Pluralismo Político. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013, Pág. 67;

sobre o Estado, com o extermínio dos grupos sociais considerados subversivos ou contrários à ideia de sociedade alemã.

Já no caso da URSS, houve também a instauração de um poder despótico que gerou, em um primeiro momento, instabilidades sociais, mas com o tempo não foi concentrado apenas nas mãos de grupos que negam a política, mas sim em um partido político que conseguiu, de certa forma, organizar a sociedade e trazer os primeiros ideais europeus de bem comum a toda sociedade. Entretanto, mesmo a URSS acabou, em momentos históricos, em governos personalíssimos que levaram também a perseguição política e desequilíbrio social, muito longe, entretanto, do desastre alemão do 3º Reich.

Não podemos dizer que a *Res Publica Europæum* não aprendeu com a própria experiência histórica: a união europeia está aí para demonstrar que o ideário ocidental de bem comum do Estado pode ser buscado e, de certa forma, realizado pela sociedade.<sup>499</sup> É o que observa Horta, ao mencionar que o novo Estado que surge no Ocidente, fruto do entendimento e do conflito, aparece como “*Estado de Direito*”, que é necessariamente um Estado Democrático baseado na liberdade e no bem-estar social. Ao termos valores fundamentais compartilhados, podemos buscar o ideal de união europeia como forma conjunta das particularidades históricas, que encontram seu significado na realização dos direitos e na representação.<sup>500</sup>

O exercício político do Poder europeu, após as duas grandes guerras, não esquece de seu passado, buscando na sua realização um Estado que busca a eticidade como valor final – não mais o Estado no sentido absoluto hegeliano, mas sim em um sentido histórico de seu aparecimento como realização humana da liberdade e do bem-comum.<sup>501</sup>

A política e os sistemas de governo reconhecem a necessidade de uma atuação dentro das instituições que seja de acordo com a legalidade e com a legitimidade, as principais características dos Estados democráticos. Neste sentido, a ideia de Estado Europeu utiliza do pensamento de Schmitt para buscar uma forma democrática e legal de resolução dos conflitos internos, sem que exista a ruptura institucional e ameaça à liberdade. É o que podemos chamar de métodos para preservação do Poder externo, que existe apenas como forma potencial nos

---

<sup>499</sup> SCHIOPPA, Antonio Padoa. História do Direito na Europa – Da Idade Média à Idade Contemporânea. São Paulo: Editora WWF Martins fontes, 2014, Pág. 469;

<sup>500</sup> HORTA, José Luiz Borges. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 201;

<sup>501</sup> RUSSELL, Bertrand. História do Pensamento Ocidental. 21ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017, Pág. 397;

indivíduos, mas aparece como realidade efetiva no parlamento. Não se busca um soberano ou um poder moderador institucional, mas sim ferramentas políticas que estejam dentro do arcabouço institucional dos parâmetros de justiça, validade e eficácia definidos por Bobbio, e dentro dos fundamentos sociais, axiológicos e jurídicos da representação e da institucionalidade. A noção de igualdade está colocada mediante às particularidades dos Estados soberanos, mantendo, de forma comum, o sistema político, que concentra a capacidade de representar nos parlamentos e na figura de um rei ou de um presidente, que atua como mediador das diferenças, respaldado pela previsão legal de seu agir e pela legitimidade da eleição. Assim, observa Montalvo:

“A configuração dos estados modernos é produto de um vasto conjunto de elementos históricos, políticos e culturais. A raiz étnica dos povos ancestrais que povoaram os territórios europeus; as lutas de libertação e as guerras autonómicas; as minorias étnicas e religiosas dos grandes impérios europeus; as guerras religiosas que dividiram estados culturalmente assimétricos; o tempo e o modo da conquista das independências nacionais; a persistência das fronteiras de antigos reinos medievais – tudo isso são legados do passado que contribuíram para organização das nações da Europa.”<sup>502</sup>

A história europeia está fundamentada, segundo Hegel, em um caminhar autônomo do Estado, que busca realizar-se na efetiva liberdade; a finalidade do Estado Ocidental se realiza na liberdade do sujeito frente aos demais; tal pluralidade é, de certa forma, colocada como uma das raízes do pensamento ocidental que observamos hoje. Assim, as palavras de Hegel nunca foram tão atuais:

“A Liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios têm sido oferecidos no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. Só a Liberdade é a finalidade que se compreende claramente e se completa em si mesma, o único polo

---

<sup>502</sup> MONTALVO, António M. Rebordão. Os Níveis de Governo dos Países da Europa – Estado – regiões – Municípios. Coimbra: Edições Almedina, 2021, Pág. 45;

duradouro estável na mudança de acontecimentos e condições, o único princípio verdadeiramente eficaz que interpenetra a todos.”<sup>503</sup>

A ideia de Poder no Ocidente é movimento de dentro do sujeito para fora, na comunidade e na pluralidade. Tal liberdade mediada pelo Estado surge como princípio norteador da ideia de Estado Ocidental – o Estado Democrático que compila, em sua essência, a história de disputa dos países europeus, a ideia de liberdade individual e a ideia de igualdade. Este fenômeno acontece após a superação do Estado liberal como forma da sociedade individualista, pautada pela negação da política. O Estado Democrático traz para dentro de seu conceito a ocupação dos espaços públicos pela política e pelo debate, como forma legítima de representação do Poder na realidade externa do sujeito.

Desta forma, Salgado resume o ponto de chegada do Estado Democrático ocidental, frente ao seu momento histórico de conflito entre o coletivo e o individual, que caracteriza o liberalismo:

“De outro, antagônico ao nihilismo e à anomia, o Estado que recupera o sentido ético do Estado clássico, o Estado de Direito, que se legitima não simplesmente por uma decisão contingente do voto formal, mas pela origem na real vontade popular, aferida na permanente participação do cidadão na vida política, e pela declaração universal, garantia e realização dos direitos fundamentais (políticos, sociais e individuais), cujos valores centrais são a liberdade, a igualdade, o trabalho”<sup>504</sup>

A forma do Estado Europeu não é mais colocada em sentido neutro, mas em sentido positivo, onde a finalidade do Estado aparece pelo Poder e pelo exercício político de todos os indivíduos, pois eles têm a liberdade como fim último, mas também buscam a realização da

---

<sup>503</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2012, Pág. 70;

<sup>504</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte*, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

liberdade pelo Estado, pela sociedade e pela justiça, que é a eles colocada e mediada pela política.<sup>505</sup>

O Poder na Europa é um aparecimento que surge do indivíduo que busca a sua liberdade pelos direitos fundamentais, que são ativamente colocados pelo Estado Democrático. As particularidades dos Estados europeus não impedem o reconhecimento do valor da liberdade, da igualdade e do trabalho: tais valores estão colocados frente à história, à cultura e à moral, que formar o ordenamento jurídico, o sistema ético de representação política. Este Poder, que está fora do indivíduo, busca a liberdade como forma de realização da liberdade interna, onde a racionalidade poderá estar livre dos meios que a limitam para se realizar.

---

<sup>505</sup> PAUPERIO, A. Machado. Teoria Geral do Estado (direito político). 8ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983, Pág. 303

## DA REALIZAÇÃO DO PODER

“Do outono, o entardecer. São os momentos do arrebol da tarde em que o sol se acha prestes a tocar as colinas, quando se tornam comoventes os corvos que se apressam para os ninhos em grupos de três ou quatro, ou dois e três, e o que diríamos então, ao avistarmos os minúsculos gansos selvagens seguindo em fila, que encantadores! O sol já posto, melancólico soa o ciclar do vento e o canto dos insetos.” Sei Shônagon

## 1 Realização pela sociedade

O Ocidente e o Oriente estão, de muitas formas, cindidos: seja pela cultura, seja pela história ou pelo tempo. O Estado Oriental é, de muitas maneiras, mais antigo, e com raízes culturais sólidas versando sobre o dever da religião e do sujeito, muito antes do que observamos no Ocidente. A reforma protestante surge no Ocidente como marco fundador do Direito e da liberdade, elementos que no Oriente já estavam colocados na figura do cidadão servo da sociedade. Entretanto, não podemos falar que nenhuma das culturas está em estado inferior à outra: o Ocidente realizou a separação do Estado e da igreja, de forma que passou a reconhecer o indivíduo como sujeito imediato de direitos. Enquanto no Oriente, o indivíduo é considerado a negação da sociedade, de forma que os direitos existentes existem apenas na forma de bem comum e não necessariamente inerente à menor unidade da sociedade.

Podemos afirmar que a realização dos direitos fundamentais na figura do indivíduo é de um elevado grau de dificuldade em relação à realização de tais direitos enquanto valores da sociedade, entretanto, a ideia de justo, que existe no Estado e no Direito, nos demonstra que a realização individual é desejável, uma vez que o indivíduo ainda está na sociedade, sendo a sua menor parte. Os direitos realizados de forma universal para os indivíduos necessariamente realizam os direitos para toda a sociedade, porém, quando invertemos essa premissa, observamos que o direito realizado na sociedade não significa a sua universalização para cada particularidade.

Buscando solucionar tal problema, devemos buscar o ponto de interseção entre os direitos fundamentais do Ocidente e do Oriente: a sociedade. Esta é colocada como parte do Estado, como elemento racional a ser mediado pela lei.<sup>506</sup> A sociedade é o primeiro momento em que a pessoa (o sujeito do Oriente e o indivíduo do Ocidente) está colocada frente às outras particularidades. A família, como observado por Hegel<sup>507</sup>, aparece como a realização da eticidade. As ideias iniciais dos valores que são comuns à comunidade ética estão ali colocadas, em sua forma cultural e pela forma de agir.

---

<sup>506</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 26;

<sup>507</sup> [§141 e realização no §142] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 164 e 167;

A ruptura acontece não quando o sujeito encontra outra eticidade, mas sim quando ele percebe que tais valores estão colocados como valores em conflito. Podemos traduzir esse momento como primeiro passo do sujeito para exercer o seu Poder de forma externa a si próprio. Antes, quando tal Poder se encontra apenas como interioridade, o sujeito não o reconhece como um valor em conflito, apenas como uma capacidade de fazer que pode ser realizada pelo racional. Quando tal Poder se manifesta de forma externa, através da ação e do trabalho do sujeito para a sociedade, ele estabelece os limites que irão moldar a sua capacidade real do fazer. É neste sentido que o agir externo, as garantias e os direitos aparecem, pela primeira vez, como forma de potencializar o Poder interno realizável no seu aparecimento externo.<sup>508</sup>

Dentro de núcleo inicial, observamos uma estrutura universal que está presente tanto no Oriente quanto no Ocidente: a família<sup>509</sup>. Nela se inicia a vida do sujeito racional e geralmente nela se encerra. Assim, existe de forma comum em todas as civilizações um ponto inicial que vai influenciar a forma como os grupos de eticidade irão mediar a figura do sujeito frente aos demais. A família é colocada no sentido aristotélico de início da comunidade, como agrupamento natural para buscar sanar os carecimentos imediatos.<sup>510</sup>

Como em toda coisa material e imaterial que aparece pela transformação humana das regras da natureza, existe um início. Nem todo início é de total relevância para a construção do resultado. Observamos o Estado, seu surgimento teórico imaterial e material está colocado no tempo, mas o fato que aparece sempre será a finalidade do momento atual. A pessoa também tem o seu início; tal momento não ocorre em seu nascimento, mas quando passa a agir como um sujeito político frente aos demais. A partir deste momento, ele depende de uma relação com os demais para realizar o seu Poder externo e sua capacidade. Este momento de transformação existe de semelhante modo ao reconhecimento do outro: o outro está colocado, pois ninguém surge do vazio, existe sempre um anterior; desta forma, o sujeito, ao perceber o outro como um igual (mesma espécie e finalidade), assume a responsabilidade de se colocar como sujeito de mesma característica. Por este motivo, a eticidade do sujeito é decorrente direta da eticidade

---

<sup>508</sup> Podemos estabelecer aqui um paralelo com o vir-a-ser da alma como existente no §388 da enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel em seu terceiro volume. MORAES, Alfredo de Oliveira. A Metafísica do Conceito: Sobre o problema do Conhecimento de Deus na enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2003, Pág. 240;

<sup>509</sup> O conceito aqui de família não se relaciona a qualquer conceito “tradicional”. O que podemos observar é a existência de um grupo que cria o sujeito na sua infância e o molda na sua juventude. Não é apenas uma relação sexual, mas sim uma relação de criação e educação que se expande do conceito de incapaz para o conceito de capaz frente aos demais.

<sup>510</sup> Em referência ao §8 do livro primeiro do livro “A Política”. ARISTOTELES. A Política. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017, Pág. 19;

dos demais que vieram anteriormente, formando um grupo cultural inicial que aparece na realidade como a família primordial.

Nessa família, o Poder existe como equilíbrio de carecimentos. A hierarquia tem finalidade apenas moral do agir pois, em termos de Poder, todos estão colocados de forma igual entre si. A estrutura confucionista que vemos no Oriente está embasada nesta forma de observar a realidade – o conceito de família ocupa a formação dos valores éticos que serão depois replicados quando o sujeito encontra outras particularidades. A estrutura da hierarquia é nítida; não existe merecimento ou uma conquista anterior, a sua estrutura define a sua hierarquia, principalmente quando consideramos os mais velhos em relação aos mais novos. Tanto nos valores orientais quanto nos ocidentais, o sujeito aparece primeiramente frente à sua própria genealogia, reconhecendo uma estrutura que o permite realizar suas escolhas. Ele não é necessariamente livre em sentido absoluto, sua liberdade está condicionada aos valores morais a ele colocados e aos preceitos comuns de sua origem.<sup>511</sup>

Hegel traz, de forma muito semelhante, o conceito de origem da pessoa, ao considerar que ela se forma em um núcleo ético particular (§158)<sup>512</sup>. O sujeito é apenas parte de algo até ter consciência de sua individualidade. Este é o primeiro passo para a liberdade interna – aquela que o coloca como indivíduo consciente de si, capaz de escolher e raciocinar: ele adquire Poder sobre si e sobre o seu agir, mesmo que limitado pelas condições naturais, pelas outras individualidades e pelo seu racional primário. Esse momento é colocado como uma parte perpétua das individualidades, que será posteriormente replicado no Estado Liberal, o primeiro momento do indivíduo frente às demais particularidades. Porém, antes de analisarmos tal movimento, devemos observar o aparecimento do Poder interno e sua busca para se tornar externo e livre.<sup>513</sup>

No início, quando a pessoa determina seus limites pelo reconhecimento do outro, passa a entender que em seu mundo externo há forças que vão definir o seu agir – transformar a natureza, produzir o conteúdo por meio do trabalho e o reconhecimento do outro como um igual

---

<sup>511</sup> CONFÚCIO. Os Analectos. Trad. Caroline Chang. São Paulo: L&PM, 2006;

<sup>512</sup>[§158] Hegel considera a família como *substancialidade imediata* do espírito, ou seja, a primeira parte de tal movimento que dá conteúdo ao indivíduo, o diferencia e o torna conscientemente racional de seu ser-aí. A educação dos filhos, a sua formação moral imediata, o conceito de comunidade, a continuidade da espécie humana e os demais aspectos necessários para a formação do indivíduo partem de uma experiência anterior que já presenciou o movimento ético como sujeito de sua própria individualidade. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 174;

<sup>513</sup> RAMOS, Cesar Augusto. Liberdade, subjetividade e Estado na filosofia política de Hegel. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000, Pág. 129;

vão estar colocados como percepção racional da capacidade interna de fazer (o seu Poder inicial) e aparecimento do Poder externo, que vai buscar a forma de transformar o que está colocado.<sup>514</sup>

Seria o homem capaz de exercer o Poder sobre a natureza de forma individual? A pessoa que está sozinha em relação à natureza não pode exercer o Poder interno racional, apenas o transformar em externo imediato para que suas necessidades sejam supridas. Desta forma, os conceitos sobre a sua suficiência (*autarkeia*) não existem, pois apenas o homem mau consegue se bastar para si durante toda a sua vida. Por este motivo, a maioria dos filósofos considera a pessoa como parte de algo anterior e indeterminado, como a sua comunidade e a sua família, que sempre estão colocados como elemento anterior e como forma organizada de trabalho para transformar a natureza.<sup>515</sup>

Não existe movimento no sujeito sozinho, ele não consegue realizar a vontade de sua racionalidade; seu Poder interno fica à mercê apenas das necessidades externas imediatas, porém, quando ele está colocado frente à sua família, ou frente à pequenos agrupamentos, ele tem sua delimitação externa e suas necessidades imediatas estabelecidas e sanadas pelo coletivo. O reconhecimento possibilita que os primeiros estágios da liberdade interna sejam alcançados pelo trabalho mais qualificado e pelo pensar humano.<sup>516</sup> A sociedade gera movimento, a família gera o entendimento do externo e o reconhecimento do interno. O sujeito então tem consciência dos outros e necessariamente de si, ampliando seu entendimento do que pode ser transformado e trabalhado.<sup>517</sup>

Por este motivo, a origem da sociedade (e do Estado) se torna uma discussão importante para muitos cientistas do Estado; não porque a origem define o seu fim, mas porque podemos entender, dentro do movimento dialético, os primeiros movimentos que formaram a finalidade da sociedade frente ao particular.

---

<sup>514</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 449;

<sup>515</sup> VAZ, Henrique Claudio de Lima. Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Pág. 119;

<sup>516</sup> SALGADO, Karine. A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, Pág. 31;

<sup>517</sup> Em referência ao §8 e 9 da política de Aristóteles. ARISTÓTELES. A Política. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017, Pág. 19 e 20;

O professor Nuno Coelho, ao analisar a origem da sociedade pelo pensamento de Aristóteles, demonstra que o primeiro ideal da pessoa é a autossuficiência (*autarkeia*), que só pode ser conquistada quando a pessoa está na sociedade, comunidade, ou na família:

“O ideal de autossuficiência não pode ser atingido pelo homem sozinho, por isto o homem só pode realizar-se à medida que se integra na cidade. A cidade é uma associação que apenas se institui pelo fato de que o humano, isolado, é carente do outro, com quem estabelece trocas. A necessidade é o fundamento da *polis*, lugar do encontro e da permuta em que o homem pode encontrar aquilo que sozinho não é capaz de obter para a satisfação dos seus desejos. O homem é um animal político porque apenas na *polis* ele dá conta de alcançar a autarquia: a cidade é a ‘multidão de cidadãos capaz de bastar a si mesmo, e de obter, tudo que é necessário à sua existência’. A cidade como multidão marca-se pela diversidade: os homens não são todos iguais, e a função própria assumida por cada um, no amplo panorama das trocas entre indivíduos, permite a realização de todos e a autossuficiência e a permanência da cidade.”<sup>518</sup>

O homem tem a consciência e o domínio sobre sua própria realidade (não no sentido de definir, mas de entender), por isto ele busca exercer seu racional e sua capacidade para conhecer e transformar. Ao ser pessoa racional, o sujeito não vai se contentar apenas com a ação vazia – existe uma percepção de finalidade de sua ação. Por isto, tal transformação da natureza, seu olhar externo, é o primeiro grande aparecimento do Poder interno operado pelo sujeito racional, que transforma o pensamento em entendimento do que se encontra a sua volta.<sup>519</sup> O homem foi criado para conhecer a natureza, como observado por Sócrates, onde apenas os animais se realizam plenamente nos atos de comer, copular e descansar. O sujeito busca o algo que o torna humano e que dê finalidade ao seu Poder racional.

---

<sup>518</sup> COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. São Paulo: Rideel, 2012, Pág. 11 e 12;

<sup>519</sup> Não podemos atribuir a frase, em sua forma literal, a Sócrates, mas podemos entender que ela expressa a sua finalidade. A própria vida de Sócrates é a afirmação mais forte que podemos encontrar de uma busca pela realização do sujeito pelo racional. Ele não aceitava viver o que chamava de “vida pacata”, que seria semelhante à dos animais; a busca por sua realização dentro do pensamento racional e da filosofia é a ideia em seu conceito de finalidade do homem na sociedade, não se limitando ao básico da vida, mas buscando finalidade na sua racionalidade, que o separa da natureza. PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Crítton*. Trad. Alexandre Romero. São Paulo: Hunter books, 2013, Pág. 56;

Platão, ao estabelecer sua ideia de República, não está colocando uma forma de Estado como mera técnica racional, ele busca realizar o conceito de pessoa dentro de uma estrutura organizada de sociedade<sup>520</sup>. Para que o homem possa viver em harmonia com a sua virtude, buscando dentro de sua capacidade a sua realização máxima, ele deve estar em equilíbrio com as demais partes da comunidade, tendo suas necessidades atendidas.<sup>521</sup> Porém, devemos destacar que, para Platão, os homens não são sujeitos que tem a mesma potencialidade para ser desenvolvida, eles têm a capacidade de exercício de sua racionalidade definida no seu nascimento, e por este motivo devem ser separados e levados à realização de sua virtude conforme a sua aptidão.<sup>522</sup>

Para Aristóteles, todo ser busca a sua finalidade em uma realização particular que tem relação com a sua própria essência. Nisto surge o conceito de *Bem* como forma final que todos os seres buscam. O homem, como ser racional, busca esse conceito de maneira ativa, onde o agir interno (o Poder de fazer racional) está voltado para um objetivo comum e natural à origem do homem. O não fazer é negação da ideia de *Bem*, pois o homem fica à mercê de sua própria determinação, limitado à capacidade de transformação individual. O *Bem* depende, assim, dos conceitos de um bem maior, qualificado, a *eudaimonia*, que só é possível na vida em sociedade. Assim, observa Padre Vaz:

“O fim em si mesmo é o *Bem*, ou o Bem é o fim, pois o Bem é o fim a quem todo ser aspira. Do bem conveniente à sua natureza e para o qual sua operação tende como o próprio *fim*, deve resultar para o ser sua perfeição ou excelência, sua *arete*.”<sup>523</sup>

Mais à frente, tendo o *Bem* como objetivo racional do homem, fica visível em Aristóteles que não basta um simples bem como forma de realização, assim, seguindo a tradição kantiana da leitura de *bem* e de *eudaimonia* como partes diferentes, a *eudaimonia* irá se tornar um bem melhor que vai proporcionar ao sujeito um *viver bem* e um *agir bem*, como um conceito mais elevado de seu próprio entendimento da formação do verdadeiro objetivo do homem. A busca

<sup>520</sup> Tal ideia surge no livro II como forma de uma cidade ideal, em um longo diálogo entre Sócrates e Glauco. PLATÃO. A República. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017, Pág. 77 a 79;

<sup>521</sup> Como observado por Platão no Livro IV, parte XVII a XIX no diálogo entre Sócrates e Glauco. Ibidem, Pág. 154 a 157;

<sup>522</sup> Como ideia geral observada no livro III da república de Platão. Ibidem, Pág. 107 a 111;

<sup>523</sup> VAZ, Henrique Claudio de Lima. Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, Pág. 118;

por estes valores nos é colocada como uma percepção do valor interno que o homem busca adquirir para pautar o seu realizar racional. O Poder de fazer e de entender é necessariamente voltado para o livre pensar e realizar do melhor que está colocado para o sujeito.<sup>524</sup>

Esse valor é necessariamente particular. Ele também é limitado pela formação ética do sujeito – sua percepção da realidade, sua capacidade de fazer e o reconhecimento do externo frente à sua realidade. O que torna o sujeito particular é necessariamente dependente de sua origem e formação familiar. Os conceitos que existem em sua origem ética são replicados posteriormente como forma de agir. A ideia de busca por sua realização é um valor comum a todas as pessoas, neste sentido Confúcio observa em seus Analectos:

“[livro I - 14] O cavalheiro não almeja nem uma barriga cheia nem uma casa confortável. Ele é rápido na ação mas cauteloso com o que diz. Ele se dirige a homens virtuosos para receber orientação. Tal homem pode ser descrito como alguém ávido por aprender”.<sup>525</sup>

O sujeito não se realiza sendo como os animais, ele busca (ou almeja) se tornar mais capaz dentro da própria compreensão da natureza. O Poder interior, sua racionalidade que vai determinar o seu pensar racional, surge como vontade humana de entender a natureza e estabelecer os seus limites em seu transformar. O trabalho é o transformar imediato para a substância externa. Esta capacidade de fazer interno é a forma que o homem olha a natureza de fora, em busca de compreender a sua realidade e transformar o todo. Ele é consciente de si pela delimitação frente ao outro, que estabelece os próprios limites. O Poder interno é delimitado então pela dialética de tal Poder ao reconhecer o outro, compreender as suas particularidades, passar a depender do mesmo na formação da sociedade e atender às suas necessidades básicas.

Aqui, o Poder aparece como formação da primeira forma de liberdade do sujeito: a liberdade que se realiza pela sociedade (sua família). Esse momento é onde ele tem a sua individualidade, como particular, percebida à medida em que a particularidade dos outros membros da sociedade é colocada – é um processo necessariamente dialético de transformação.

---

<sup>524</sup> Observando o colocado pelo Padre Vaz em nota de rodapé, onde ele relaciona o valor de *bem* com o valor de *eudaimonia*, reconhecendo que o primeiro aparece de forma ampla, já o segundo aparece de forma delimitada a um valor dialeticamente superior de *bem*. Ibidem, Pág. 119;

<sup>525</sup> Livro I, Analecto 14. CONFÚCIO. Os Analectos. Trad. Caroline Chang. São Paulo: L&PM, 2006, Pág. 42;

Um *eu* deve estar colocado frente a um outro *eu*, para que deixe de fazer parte de uma eticidade única dos seus progenitores ou dos seus criadores, e se tornar o *eu* consciente de si.<sup>526</sup>

A formação inicial do sujeito (que ainda não é indivíduo em sentido estrito) pela família é de elevada importância na sua construção de valores morais, que serão posteriormente utilizados pela pessoa frente aos demais. Esta *paideia* (em sentido da sua formação interna) é necessária para que o sujeito seja indivíduo de sua própria existência.<sup>527</sup> A formação familiar, aqui, não está baseada no conhecer a natureza, como visto no conhecimento acadêmico, mas sim na formação dos limites internos do sujeito. Ele ainda é parte da família, de forma que não possui delimitação, mas possui a formação das margens da lógica de pensamento (em sentido ideológico puro), que serão aplicadas aos demais campos da racionalidade. A família pode ocupar o espaço da formação acadêmica da pessoa, porém será uma formação sem o movimento necessário que vemos na pluralidade do outro.

Semelhante ao atribuído aos poetas gregos na formação da consciência externa, a família também está imbuída de mitos e tradições, que são ligadas pelas formações anteriores de seus membros. O Poder interno é moldado pela realidade que é imposta ao sujeito como parte de algo – é o Poder que se legitima pelo pertencimento a um grupo ético, possibilitando que as regras, que irão determinar tal racional, sejam formadas dentro de uma “tradição” que é tão antiga quanto a sociedade.<sup>528</sup>

Na sociedade oriental, a família surge semelhante a ideia de família grega, hierarquizada e formadora dos costumes, que são atribuídos à tradição dos membros. Neste sentido, tanto no xintoísmo religioso quanto no budismo histórico e no confucionismo moral, as tradições são

---

<sup>526</sup> Considerando que é da essência do sujeito buscar uma certa ordem no seu próprio *eu*. No Oriente, o sujeito, a sua própria definição o torna necessariamente delimitado pelo negativo: o que ele não é. ORTEGA Y GASSET, José. Lições de Metafísica. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2019, Pág. 31;

<sup>527</sup> JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur Parreira. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2013, Pág. 131 e 132;

<sup>528</sup> A crítica de Platão a forma como a educação é utilizada se encaixa na ideia de que a formação da pessoa deve ser mediada não pelas histórias e mitos contados pelos poetas, mas em valores que podem ser encontrados na sociedade organizada. A família tem a capacidade, segundo Platão, de formar a identidade do homem frente aos costumes da *polis*, porém, a formação moral é, para o filósofo grego, semelhante a formação acadêmica, assim a formação de tais valores deve ser externa a família, frente a outros iguais que ajudarão no processo de aprendizagem do conhecimento. Não devemos esperar que o aparecimento da capacidade interna da pessoa deva ser moldado apenas pela história e cultura familiar, aqui, a cultura da cidade deve ser considerada como um valor comum. É a mesma ideia que vemos na formação do sujeito ocidental, principalmente do sujeito japonês, chinês e coreano, fundadas em valores tradicionais que devem estar de acordo com os princípios da comunidade. Seriam, assim, valores universais para aquela sociedade, como já observado (respeito aos ancestrais, hierarquia e bem coletivo). A *polis* de Platão também observa estes valores dentro da estrutura social delimitada por um plano social de atribuir a cada pessoa a sua formação de acordo com a sua capacidade. *Ibidem*, Pág. 705 e 706;

passadas pela formação da estrutura hierárquica que deve ser replicada em todos os campos da vida interna e externa do sujeito. Ao sair do núcleo familiar, o indivíduo não encontra uma anarquia de formas, mas sim uma replicação dos conceitos já colocados por sua estrutura anterior. O respeito aos mortos, a vocação para o bem de todos e a hierarquia são, assim, elementos pedagógicos universais do sujeito oriental.<sup>529</sup>

Os valores familiares comuns de uma tradição confucionista colocam as pessoas de vários grupos éticos em valores comuns – será a construção de uma “ideologia” em seu sentido literal, pois a forma em que a realização racional de todas as pessoas é moldada está colocada como valores iguais (respeito aos ancestrais, dever coletivo e hierarquia). Assim, os demais valores, necessários na *paidéia* da pessoa oriental, são construídos dentro de uma perspectiva ideológica comum, cabendo ao núcleo familiar formar os limites da capacidade interna, do seu Poder interno, dentro dos demais valores que são historicamente colocados pelos seus costumes. Por este motivo, quando o sujeito deixa de ser parte de um todo, como o seu núcleo ético, ele, indivíduo, não está em necessário conflito com as demais particularidades, pois os valores universais surgem no lugar da moral comum. Esta moral, em sentido kantiano, está determinada para todos como um valor que une a sociedade em torno de seu objetivo (por este motivo, a figura de um imperador, deus na terra, se torna importante como forma autêntica e material de tais valores).<sup>530</sup>

A liberdade interna do indivíduo oriental, entretanto, ao se deparar com as demais particularidades, ainda está em conflito com as suas necessidades, onde apenas o trabalho vai legitimar o indivíduo frente aos demais. O conflito, aqui, não aparece da mesma forma que vemos no Ocidente, em que a vida (sua existência) se torna o centro da disputa social, em meio à tensão entre as forças colocadas. No Oriente, a disputa está na legitimidade da realização dos valores morais universais. O indivíduo deve manter a sua individualidade dentro do seu agir, restando apenas o Poder interno efetivado pelo seu racional. Já no agir externo, a força é mediada pela coesão social de um dever coletivo, que busca retirar o agir sozinho da primeira ação do indivíduo e colocar o outro como sua finalidade imediata. Não é aqui, ainda, uma dialética de negação do outro para o reconhecimento do *eu* – é apenas uma negação total de qualquer força externa, uma vez que todo agir externo ao indivíduo que não esteja em acordo com a ideologia comum será um atentado contra a unicidade da sociedade. Por este motivo, a

---

<sup>529</sup> NAKAGAWA, Hisayasu. Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca. São Paulo: Martins, 2008, Pág. 37;

<sup>530</sup> *Ibidem*, Pág. 16;

primeira liberdade que aparece é a liberdade interna, do *eu*, que apenas pode raciocinar com base em sua formação anterior.

A noção de liberdade interna parte da capacidade racional de escolha. O sujeito passa a entender que sua liberdade não significa efetividade sem a capacidade de fazer, sem o Poder. Tendo esta capacidade, ele pode realizar o que seu racional colocou, as coisas que estão fora desse realizar são apenas vontades que não podem ser feitas, pois não existe a capacidade de fazer. A liberdade tem capacidade infinita de criar e transformar pelo racional, mas o sujeito depende de sua capacidade interna para realizar. As coisas que estão externas ao sujeito não podem ser realizadas sem que ele tenha o Poder externo. Aristóteles observa esse fenômeno na ética a Nicômaco:

“E o desejo pode relacionar-se com coisas em que nenhum efeito teriam os nossos esforços pessoais, como, por exemplo, que determinado ator ou atleta vença uma competição; mas ninguém escolhe tais coisas, e sim aquelas que julga poderem realizar-se graças aos seus esforços. Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhermos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que ‘escolhemos’ ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder.”<sup>531</sup>

Esta primeira capacidade é atribuída aos limites que encontramos externos a nós mesmos. A existência do outro vai limitar a capacidade do sujeito de tornar a sua liberdade racional efetiva. O seu Poder interno será sempre em relação às coisas que o sujeito é capaz de fazer de forma livre. Ao necessitar de uma capacidade externa, as outras particularidades estão colocadas de forma conflituosa entre si.

O Poder externo, que busca a liberdade externa para as coisas que não podem ser feitas de forma interna deverá ser mediado pelas necessidades que o sujeito tem em comunidade. Quando ele está sozinho, sem o reconhecimento, o Poder externo não existe, pois tudo que o sujeito pode almejar de forma racional está limitado à sua racionalidade imediata, tolhida drasticamente pelas suas necessidades, que passam a ocupar o seu tempo. Quando em

---

<sup>531</sup> [1111b] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição Os Pensadores – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973, Pág. 284;

coletividade, o universo de possibilidades se expande na medida em que o sujeito pode depender do outro para realizar o trabalho conjunto na sociedade, trazendo a liberdade à patamares diferenciados ao suprir as necessidades imediatas. Assim, as demais necessidades, não imediatas, passam a existir em decorrência da melhora de nível de vida, e suprir tais necessidades demanda maior organização da sociedade (como iremos ver no próximo capítulo)<sup>532</sup>.

Por este motivo, o Poder externo imediato é capacidade de agir determinada por seu meio. O objetivo que o sujeito tem, com relação ao seu trabalho de transformação da natureza, é uma liberdade primária do meio externo, mesmo que esta esteja extremamente limitada por causa de outras vontades. Assim, na sociedade imediata, a realização externa do Poder é apenas a da transformação racional da natureza pelo trabalho, como forma de suprir carecimentos imediatos.<sup>533</sup> O sujeito busca apenas sua própria particularidade quando colocado na sociedade. Para o sujeito, o reconhecimento do outro, suas necessidades e seu trabalho na transformação da natureza estão voltados apenas para o determinar imediato do sujeito: o seu ser-aí<sup>534</sup>.

As necessidades dos demais não são consideradas pelo sujeito que, em sua capacidade de fazer interna, entende seus limites e conhece apenas a sua realidade. O seu agir sempre será de dentro para fora, ou seja, a percepção do outro como um igual está limitada ao seu próprio reconhecimento.<sup>535</sup> O outro não entra no seu interior, e por isto ele não o percebe como vontade determinada, apenas como reflexão do que ele não é.<sup>536</sup> O sujeito que tem sua capacidade de fazer interna determinada apenas por suas necessidades está apenas na negação; não está sujeito à dialética, ao movimento, apenas ao individualismo, que é o seu conteúdo único.

Aqui, o Poder interno de fazer, sua capacidade como negação, o torna indivíduo de necessidades. Assim, ao se afirmar como indivíduo, reconhece estar separado dos demais, formando o que definimos como singularidade. A pluralidade é composta de infinitas singularidades, mas é necessário que o movimento se inicie, de forma que sempre caminhe de

---

<sup>532</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 228;

<sup>533</sup> STEIN, Edith. *Uma investigação sobre o Estado*. São Paulo: Paulus, 2022, Pág. 50;

<sup>534</sup> [§92] em referência ao fato que todos os carecimentos estão colocados necessidades imediatas apenas, não como luxos ou benefícios. O sujeito entende apenas o seu eu necessário quando está em frente a sociedade, o outro não faz parte de si. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Sociedade Civil Burguesa*. Org. Jean-Pierre Lefebvre. Trad. José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979, Pág. 40;

<sup>535</sup> SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, Pág. 57;

<sup>536</sup> HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2017, Pág. 57;

uma supressão inferior para um momento mais elevado do conhecimento. Assim, a pluralidade é necessariamente formada, pois a existência de diferentes, voltados apenas para o seu Poder interno (negação), produz o movimento que leva à qualificação da sociedade para um momento mais elevado do seu caminhar.

Hegel observa que o indivíduo não pode ser indivíduo na família; nela, ele faz parte de um grupo ético homogêneo, onde a sua limitação se confunde com as dos demais do grupo. Para formar sua individualidade, e assim formar a pluralidade, ele deve deixar de se reconhecer como parte e passar a se autodeterminar em si mesmo. Tal reconhecimento, como visto na dialética do senhor e do escravo, se realiza na negação do que ele não é, por isto o novo indivíduo deve buscar a sociedade, para que o seu Poder interno possa se autodeterminar como forma racional de sua vontade:

“[§523] A substância, enquanto espírito, particulariza-se abstratamente em muitas *peessoas* (a família é *uma* pessoa somente), em famílias ou em Singularidades, que em uma liberdade autônoma, e enquanto particulares, são para si; ela perde, primeiro, sua determinação ética enquanto essas pessoas, como tais, não têm em sua consciência e por [sua] meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade em seu ser-para-si: [é] o sistema de atomística.”<sup>537</sup>

O indivíduo, singular na busca de suas necessidades, utiliza de sua capacidade para buscar em outros indivíduos o que ele necessita para realizar o estágio mais básico da sua racionalidade. Neste sentido, ele percebe que está frente a um sistema de trocas, onde infinitas pessoas também estão, buscando saciar as suas necessidades – a sociedade de troca e de consumo.<sup>538</sup> Este sujeito, que busca sua individualidade, passa a perceber a família como início da sociedade, neste sentido, a própria família<sup>539</sup>, que é uma unidade, vai se realizar em seu fim ao formar a pessoa pela educação, princípios e valores que devem ser condizentes, no Ocidente,

<sup>537</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 297;

<sup>538</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 365;

<sup>539</sup> O conceito de família que é utilizado tanto por Kant, quanto por Hegel estão colocados dentro dos conceitos ocidentais cristãos, observando que os dois filósofos são fortemente influenciados pelas religiões reformadas. Em nossa análise, tais determinações não são importantes; observamos o conceito de família apenas como o grupo ético originário de que o sujeito provém. Não é necessária nenhuma relação de parentesco, apenas de ensino, educação e de formação de valores que irão posteriormente caracterizar a suas individualidades frente a coletividade;

com os valores da livre racionalidade, e no Oriente, com os valores do cidadão-servo racional. Por este motivo, a pessoa adquire a sua finalidade na racionalidade, decorrente do conhecimento que ela adquire e reproduz:

“Somente pela formação e educação o indivíduo vai afirmando sua independência pessoal e conquistando um agir autônomo e consciente. A primitiva unidade da família em parte se conserva, mas se dissolve, desenvolvendo-se na direção do fim racional da forma jurídica do direito da pessoa privada, do sujeito moral na sociedade e da cidadania no Estado. Só na dissolução da família, na autonomização e independência dos filhos que os membros da unidade familiar se constituem em pessoas e realizam, para além da família, o momento concreto de suas individualidades”.<sup>540</sup>

A astúcia humana não permite que nesse processo se formem iguais, todos tem as suas particularidades afirmadas dentro dos mesmos conceitos, supressa a família em sua interioridade e, em decorrência, formando as individualidades, que são, de forma imediata, sua capacidade interna de fazer, seu Poder de decidir pelo raciocínio e por suas regras internas. Para que o sujeito esteja dentro da sociedade, ele deve ser particular em suas características e suas vontades. “Conhece-te a ti mesmo”, como era retratado no pórtico do templo de Apolo, significa a primeira necessidade para que o *eu* seja singular, este conhecimento é realmente o Poder interno que define a pessoa. Ao se conhecer, o sujeito, que agora é indivíduo, sabe de suas necessidades e pode, assim, estar adstrito aos demais – ele sabe que não é um animal e que sua força é relativa à vontade da sociedade, assim ele deve também contribuir em mitigar as necessidades dos demais indivíduos.<sup>541</sup>

A sociedade de indivíduos é a primeira parte da transformação do indivíduo que atua apenas como particular; ele necessita transformar a natureza e assim produzir bens e valores; neste sentido, ele fica à mercê de um sistema econômico de trocas para suprir as suas necessidades. Por isto, o trabalho é fundamental para que ele se afirme em sua particularidade, e busque formas de suprir, de forma igual aos demais, suas necessidades na sociedade<sup>542</sup>. O

<sup>540</sup> RAMOS, Cesar Augusto. Liberdade, subjetividade e Estado na filosofia política de Hegel. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000, Pág. 150;

<sup>541</sup> [§524 e 525] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 298;

<sup>542</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel e o Hegelianismo. São Paulo: Edições Loyola, 2008, Pág. 102;

fazer apenas é possível pelo transformar racional, e o “corporificar” efetivamente a unidade da ideia, por meio do ato de refletir”, olhando toda a sua realidade e entendendo que o seu racional é capaz de encontrar formas diferentes de atender às necessidades e transformar a natureza.<sup>543</sup>

A realização do indivíduo pela sociedade é o ponto inicial da autodeterminação de todas as pessoas, pois o Poder que existe apenas no animal racional se torna efetivo pela dualidade que coloca o outro na sua negação e possibilita entender os seus conceitos. Ortega y Gasset utiliza um genial exemplo, que aqui pegaremos emprestado: o homem sozinho não possui dialética, está parado sem que a sua racionalidade tenha uma finalidade, assim seria como Deus no conceito monoteísta, que “flutuam, único, em si mesmo, sem naufrágio possível, porque ele é, a uma só vez, o nadador e o mar em que nada”. Ou seja, é conceito apenas nos fatos que existe, não existe movimento, está em total equilíbrio em um plano singular, porém “se houvesse dois deuses, eles se enfrentariam”, uma vez que nada pode ser tudo em um sistema onde um outro igual também está inserido.<sup>544</sup>

Apesar da existência do outro parecer limitar o Poder do sujeito, é no outro que a sua racionalidade vai ampliar a sua capacidade. O outro aumenta a minha liberdade interna racional ao fazer parte de minha existência externa, e ele também trabalha para os carecimentos coletivos, aumentando a segurança que está colocada na sociedade e suscitando um pensar mais profundo e qualificado pela segurança social, onde existe um sistema que trabalha coletivamente para os indivíduos. Esta união, de forma forçada, forma o que poderemos definir como primeiro aparecimento de um Estado, pois as necessidades passam a ser qualificadas, formando um intrincado sistema econômico dentro de valores éticos que, mesmo particulares, estão aceitos quando em confronto com as outras eticidades.<sup>545</sup>

Salgado observa, em sua leitura de Hegel, que esta primeira formação social que se define como Estado não possui unidade. As capacidades individuais internas estão cientes apenas das próprias particularidades. A pessoa até percebe os demais, mas os observa na mesma forma que se entende, também, como indivíduo. É a definição da existência de um direito abstrato que determina a fundamentação da coletividade. A pluralidade é, como colocada por Hegel, inorgânica, pois o Poder não alcança o seu valor externo. O Estado é apenas uma junção

---

<sup>543</sup> Citando a referência que a Professora Márcia Gonçalves faz sobre o entendimento de Hegel. GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O Belo e o Destino: Uma introdução à Filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, Pág. 46;

<sup>544</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *O Homem e os Outros*. Campinas: Vide Editorial, 2017, Pág. 69;

<sup>545</sup> [§528] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 299;

de particularidades buscando os elementos básicos para sua sobrevivência em um sistema econômico que faça sentido para o conjunto de todas estas eticidades.<sup>546</sup>

Ao voltarmos para o entendimento de poder colocado por Salgado em “O Estado ético e o Estado Poiético”, observamos que o poder que se orienta pela ideologia, a torna necessariamente um devir político, afastando de sua finalidade o exercício variado do político no Estado. Este poder que é uma vontade ideológica se realiza apenas na sociedade quando parte interior do Estado. Por isto, ao dizer que existe uma relação do poder em si mesmo com o poder político, estamos afastando do poder o seu conteúdo, que é o poder interno de fazer, limitado pela racionalidade, e colocando toda a capacidade de fazer externa na figura do político. Assim, o político fica sem o seu conteúdo – sua legitimação, que é as infinitas particularidades que existem em sua pessoa. Aqui, o Poder, que se legitima pela representação e pelo reconhecimento, ficará apenas na figura despersonalizada do político. Porém, ao observar esta aceitação, o conceito de poder de Salgado nos parece dar poder político a alguém sem que este poder exista anteriormente como capacidade individual.<sup>547</sup>

Não seria, entretanto, uma negação do conceito de Poder; o poder pode ser visto como algo colocado dentro da ciência política, ou como uma construção dialética, como preferimos aqui observar. Por este motivo, consideramos a realidade do Poder como um movimento dialético, onde nada se perde e tudo se transforma para a sua conclusão mais elevada. O Poder que existe na sociedade é uma organização política dos poderes individuais: o encontro de todas as particularidades em um aparecimento comum, que podemos determinar como o primeiro momento histórico do poder que deixa de ser apenas para si e passa a ser para o externo, o Poder de fato<sup>548</sup>.

A sociedade é apenas a menor parte do que podemos entender como o conceito de povo, onde será necessária uma identidade comum que possibilite a leitura do Poder externo em sua forma de mediação, como movimento político – das relações humanas – que molda a ideia de unicidade de particularidades em uma forma clara de representar.<sup>549</sup>

---

<sup>546</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 371;

<sup>547</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>548</sup> GROPPALI, Alexandre. Doutrina do Estado. 2ª ed. Trad. Paulo Edmur Queiroz. São Paulo: Edição Saraiva, 1968, Pág. 229;

<sup>549</sup> Observamos aqui, que o conceito de povo sempre deve ser diferenciado do conceito de sociedade – estado anterior do povo, antes que o mesmo adquira a sua identidade e sua pluralidade. SOARES, Mário Lúcio Quintão. Teoria do Estado: Introdução. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, Pág. 175;

Se o caminhar do Estado tem origem na forma organizada de sociedade, concluímos que o poder é inerente ao sujeito, porém carente de qualquer efetividade externa. O Estado, onde a figura do político tem finalidade, permite que este poder interno dos sujeitos seja exercido pelo político através da legitimação – o reconhecimento do político como operador do Estado e a negação da individualidade do político para o aparecimento do poder coletivo, o Poder de fato, que é o Poder que pode ser exercido na forma externa pelo político na atividade política<sup>550</sup>.

O indivíduo anseia ir-além-de-si, buscar o maior entendimento que a sua capacidade interna não é capaz de lhe traduzir. Ele busca exercer seu Poder de forma manifesta, trazer o seu ideal racional ao mundo do real, transformando os conceitos de sua vontade interna em movimento externo. Para isto, será necessário que o outro esteja também colocado, aqui, não mais como negatividade, mas como movimento dialético.<sup>551</sup> O Poder maior, a capacidade verdadeira, externa ao indivíduo, só é possível com a suprassunção do outro, do diferente. Da mesma forma que a dialética do senhor e do escravo nos apresenta, não basta ambos apenas estarem colocados, é necessário o reconhecimento que vai gerar o movimento externo, para que a igualdade de individualidades se torne capacidade recíproca de transformação, como aparecimento externo do Poder.

Da família para a sociedade, o indivíduo adquire sua particularidade e passa a reconhecer que a própria individualidade existe apenas em função da existência de outras individualidades colocadas. É nesta pluralidade que as relações, que são externas ao indivíduo, passam a ter o valor, atribuído por Marx, de poder econômico. Pois, tal sistema de trocas e necessidades acaba por fortalecer a individualidade do sujeito que, frente aos demais, fica refém do sistema econômico de trocas e eventualmente passa a utilizar apenas ele, sem ter a necessidade de transformar a natureza pelo trabalho. Por isto, quando colocados apenas na sociedade, o indivíduo está não apenas sozinho, mas também em constante competição contra os demais pelas suas necessidades, em meio a um mundo economicamente colocado.<sup>552</sup>

A Teoria do Estado busca preencher esse espaço ao colocar a sociedade, que se reúne em volta das necessidades, como momento intermediário da formação do Estado liberal, onde a finalidade de superar os carecimentos pela interação com os demais indivíduos será a

---

<sup>550</sup> Ibidem, Pág. 167;

<sup>551</sup> HAN, Byung-Chul. O que é poder? Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 95;

<sup>552</sup> MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-Filosóficos. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004, Pág. 112;

realização efetiva da liberdade.<sup>553</sup> Neste sentido, Simon considera que, para sanar tais particularidades (a deficiência natural do homem quando colocado em conflito com um outro homem na sociedade), deve ser criada a sociedade organizada, onde os conflitos são resolvidos apenas por suas mediações diretas e não por uma estrutura jurídica fundamental, semelhante ao observado na família, onde a estrutura familiar é suficiente para tutelar e resolver os conflitos de necessidades<sup>554</sup>. Este pensamento, chamado de *teoria da deficiência*, observa a sociedade com um potencial problema de equilíbrio, causado pela tentativa de exercer o Poder externo frente aos demais, onde o indivíduo possui apenas limites internos.<sup>555</sup>

Voltamos aqui a Kant, onde o agir externo do sujeito, mediado pelos seus valores formados na família, imporá um imediato limite ao conflito direito, que poderia surgir entre os indivíduos na sociedade. Esta moralidade é necessariamente uma forma natural de equilibrar as relações e os conflitos. Porém, a teoria da deficiência nos deixa claro que não será possível estabelecer a perfeita sociedade sem que o Poder externo seja delimitado, considerando as necessidades e as capacidades.<sup>556</sup>

O Estado liberal surge como a primeira forma da busca pela delimitação do Poder externo do sujeito. Sem uma linha que o coloque dentro do seu agir, tal capacidade externa seria infinita e ao mesmo tempo incapaz pela sua amplitude. Ter a capacidade indeterminada pela falta de limites não torna o indivíduo mais livre, apenas o coloca em conflito com os demais, restando apenas a força (qualquer que ela seja) para resolver os conflitos – é uma volta ao estado de natureza, impedindo que a sociedade organizada encontre segurança dentro de um sistema de trabalho e trocas. Existe a necessidade de garantir a individualidade de todos para a garantia da sociedade primitiva.<sup>557</sup>

O aparecimento do Poder externo do sujeito dependerá da aceitação da existência dos Poderes das outras particularidades. Todos têm o objetivo comum de tornar a realização do seu racional interno em fazer externo, transformando a natureza e o conhecimento que se tem. O

---

<sup>553</sup> Segundo uma teoria jusnaturalista, onde tais conflitos são a negação do direito natural que todas as individualidades possuem e devem ser respeitadas no conceito de sociedade de interesses mútuos e vontades particulares. SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado: Introdução*. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, Pág. 14;

<sup>554</sup> SIMON, Yves. *Filosofia do Governo Democrático*. Trad. Edgard Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir editora, 1955, Pág. 13

<sup>555</sup> *Ibidem*, Pág. 14;

<sup>556</sup>[213] KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Celia Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2013, Pág. 19;

<sup>557</sup> SIMON, Yves. *Filosofia do Governo Democrático*. Trad. Edgard Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir editora, 1955, Pág. 26;

fazer ilimitado é o seu grande inimigo, observando que, quando o indivíduo tem o fazer ilimitado, ele tem pleno Poder (e a força) sobre os demais, já que seu fazer é o único a ser executado. Se o fizer ilimitado, estará frente a outro fazer ilimitado, necessariamente estarão em conflito. Voltemos aqui, ao exemplo de Ortega y Gasset, onde um deus não pode ser incondicional na existência de um outro deus absoluto – os dois estão em conflito. Talvez isto que coloque e delimite o conceito de humano, o conflito necessário entre as necessidades para o surgimento do Poder externo.

Por esse motivo, a sociedade não é apenas um local fortuito de encontro das individualidades para sanar as necessidades, ela pressupõe também uma regra de conduta estruturada pelos valores morais, que são mediados pelas eticidades de cada grupo familiar<sup>558</sup>. Não é propriamente um Estado em seu conceito, visto que a sociedade é organizada pela necessidade a ela colocada, e não por sua finalidade. Vemos a ideia de sociedade que busca se tornar um Estado, mas que ainda não é, segundo a teoria de Giorgio Del Vecchio, que considera a sociedade como relações individuais que vão adquirindo maior complexidade por causa da convergência de interesses, em uma operação conjunta que, ao ser observada a longa distância, se comporta como um organismo único.<sup>559</sup>

As relações das diferentes eticidades são apenas superficiais até o momento em que o realizar externo busca uma maior complexidade e entra em conflito com os demais membros da sociedade, em busca de legitimação e reconhecimento. O indivíduo já tem suas necessidades mais básicas atendidas, agora o seu racional busca um novo nível de efetividade, uma transformação superior pelo trabalho. A natureza revela a ele infinitas possibilidades, que aparecem à medida que sua capacidade se limita e se firma como fazer protegido dos demais, mas também inserido em toda universalidade.<sup>560</sup>

O surgimento das sociedades, que estão mediadas pela busca de um realizar superior, é parte de um caminhar natural do humano, tanto oriental quanto ocidental, visto que a busca pelo exercício da capacidade de transformar a natureza (e neste processo, o entendimento dela) vai exponencialmente se tornando mais complexo, visto que o transformar é necessariamente

---

<sup>558</sup> [§181] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 188;

<sup>559</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. José Brandão. 4ª ed. Coimbra: Editora Armenio Amado, 1977, Pág. 459 e 460;

<sup>560</sup> Observamos que Fausto coloca em sua nota de rodapé das referidas páginas uma longa digressão sobre esta relação dentro do pensamento dialético hegeliano. Devemos observar isto em conjunto com o curto texto escrito ao longo destas páginas referenciadas. FAUSTO, Ruy. *O capital e a lógica de Hegel: dialética marxiana, dialética hegeliana*. São Paulo: Editora Unesp, 2021, Pág. 41 a 48;

dialético. O nível superior do transformar pressupõe em seu conteúdo todo o trabalho já realizado, todo o conhecimento já adquirido, pois desta forma o próximo movimento vai se utilizar de todo esse conteúdo para uma conclusão mais elevada e complexa. Todo esse transformar depende de uma constante superação de necessidades que, à medida que a sociedade caminha e se torna mais integrada, se torna mais complexa. Se o indivíduo tivesse que realizar todo o movimento dialético do trabalho, do momento mais primordial ao mais avançado, a realização do racional interno, o Poder interno, seria limitado apenas ao poder de realizar externo, de forma que o homem, como sujeito separado da natureza, não poderá se realizar.<sup>561</sup>

Assim, observamos, segundo Del Vecchio, que a organização da sociedade buscará a sua finalidade de acordo com as necessidades que devem ser superadas. A finalidade de organizar o grupo social não é apenas para estabelecer a ordem, mas também é para que os valores da sociedade possibilitem que a capacidade externa do sujeito apareça e seja exercida. A ideia inicial de uma liberdade, mediada pelos Poderes coletivos, surge buscando a mediação entre a amplitude de uma capacidade e das demais capacidades que estão colocadas. Sem a mediação, todas as pessoas estão em conflito entre si e logo restará apenas a força em seu sentido direto para realizar esta mediação, eliminando a ideia de reconhecimento do indivíduo com os demais.

O poder que resta no indivíduo, que o torna parte da sociedade pela busca de ter suas necessidades atendidas, se encontra apenas como uma potência interna do fazer. Este poder particular interage com a sociedade, com os demais, porém não produz movimento e não soluciona a disputa de espaço externo para o aparecimento da liberdade. É elemento bruto, conteúdo necessário para o Poder político. Esta capacidade interna está dialeticamente colocada frente aos demais, onde o reconhecimento externo irá possibilitar que a disputa dos poderes internos se torne uma mediação externa pela sociedade – esta que é sociedade apenas pelo fato de estar sujeita ao conflito externo de particularidades, sem que a identidade admita o papel de

---

<sup>561</sup> Novamente observamos que, não basta a existência do trabalho organizado na sociedade, é necessário que exista um agir livre e racional que surja de dentro do indivíduo e que busque se realizar externo ao mesmo. A sociedade que depende apenas das necessidades iniciais de cada pessoa seria igual a um formigueiro, onde existe trabalho e finalidade, mas as individualidades não realizam a transformação racional da natureza, apenas as necessidades imediatas para a sobrevivência do próximo dia;

interpor-se para reconhecimento do arranjo social, que exerce a mesma identidade sem, porém, perder a particularidade: o povo.<sup>562</sup>

Na teoria constitucional, esta diferença fica clara, ao observar que o Poder político existe em decorrência do poder do povo. Esta primeira forma coletiva de poder não produz movimento, uma vez que é carente de capacidade executiva – visto que ela ainda contém na sua aparência a individualidade coletiva, que impede que este reconhecer seja universalizado em força política e, conseqüentemente, em Poder político. Mas, como elemento dialeticamente colocado, o poder do povo tem a mesma essência do Poder político, sem que o mesmo tenha sido transformado ainda pela legitimidade e tido a sua forma esculpida pela legalidade, de forma que o permita ter capacidade de fazer livre e racional.<sup>563</sup> Dessarte, fica claro que o poder pertence ao povo, mas este depende de seu exercício racional para que seja Poder de fato.

---

<sup>562</sup> Para Schmitt, quando observamos a sociedade reconhecer-se como “povo” (*Nation*) é o momento que passa existir, no consciente coletivo, uma consciência política que é capaz de gerar reconhecimento, unidade e determinação como nação, não mais um mero agrupamento social em torno de interesses econômicos simples, que é a sociedade. SCHMITT, Carl. *Constitutional Theory*. Trad. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008, Pág. 101;

<sup>563</sup> HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 171 e 172;

## 2 Realização do Poder pelos Direitos

Ao determinar a *Res Publica Singulariter* como a sociedade que avança para o Estado Liberal e se mantém nele, observamos que o descobrir e o realizar dos direitos e da estrutura da justiça são fundamentais para que a sociedade não se estagne na mera busca pela liberdade individual, e se empenhe em realizar a igualdade como um valor ativo e de vital importância para o indivíduo. O Estado Europeu (como forma) é resultado da dualidade entre o indivíduo de direitos, da reforma protestante, e o cidadão de direitos, da revolução francesa. A história tratou de, no Ocidente europeu, buscar uma reconciliação que se originou no Estado universal romano de Augusto.

A sociedade, formada pelos indivíduos em mediação de eticidades, deixa de ser um mero grupo de interesses à medida que reconhece, nos valores comuns, os direitos necessários para que a sociedade continue em estabilidade, e para que o indivíduo deixe de ser mero sujeito das eventualidades, e possa ter certo controle sobre o seu destino. O aparecimento do Estado Romano demonstra a unidade e a finalidade deste momento histórico – a construção de uma sociedade organizada não apenas pelas necessidades, mas pelas possibilidades, que surgem no entendimento do racional individual frente aos demais. A formação do império romano de *Augustus*, como observado por Salgado, representa o aparecimento do Estado não mais como uma sociedade organizada, mas como uma estrutura soberana e com finalidade. O homem deixa de ser apenas sua individualidade para ser parte de uma coletividade recíproca – a sociedade de direitos e deveres que vai além dos meros carecimentos, e alcança a realização racional da vontade interna e seu aparecimento externo, mediado pelos demais indivíduos.<sup>564</sup>

O Estado universal reconhecia as particularidades como elemento de um todo, e todas essas particularidades eram mediadas pelo Direito. Novamente, observamos aqui que a fundação do Estado Ocidental está diretamente ligada ao aparecimento do Direito como mais do que mera regra de conduta social. O Direito não é apenas os valores organizacionais da sociedade: é o que torna o indivíduo limitado em sua capacidade externa de agir, possibilitando que as várias diferenças não se encontrem e se coloquem em conflito. O Poder externo aparece apenas no Estado, que está, pelo Direito, estabelecendo limites coletivos. O indivíduo não

---

<sup>564</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado Ocidental. IN: Revista Brasileira de Estudos Políticos. No 104, Belo Horizonte: UFMG, 2012, Pág. 243;

precisa mais se preocupar com o mínimo necessário para sua sobrevivência, pois a ideia central da vida em comunidade está relacionada à proteção da vida e da integridade física. Com isto, o resto da ligação que o homem tinha com natureza pode ser cortado, para que o sujeito possa olhar a natureza de fora dela, podendo compreendê-la de maneira mais adequada e descobrindo, pela racionalidade, formas de a transformar.<sup>565</sup>

Pensar o Estado e a sociedade como elementos diferentes significa atribuir ao Estado autonomia de sua existência em relação à sociedade – fato que não é possível, observando que a sociedade forma o Estado na medida em que se descobre a necessidade de mediar o Poder externo dos indivíduos frente a uma coletividade. Assim, a sociedade forma o chamado Estado, como conceito de realizar e aplicar o Direito e as regras existentes. À medida que o Direito passa a versar sobre valores mais elevados do movimento dialético, a finalidade do Estado, que já contém em seu conceito toda a ideia de sociedade, se suprassume na forma de Estado liberal, buscando a liberdade e igualdade como fim para que o indivíduo tenha a sua capacidade externa determinada e igual perante a todos.<sup>566</sup>

Quando observamos a formação de uma ideia de justiça, estamos frente à busca pela organização do Estado além da formação de pequenos grupos sociais ou das etnicidades familiares. Na história do Estado chinês, observamos que a sociedade organizada nos moldes ocidentais<sup>567</sup> surgiu centenas de anos antes, pois os valores que estavam colocados tinham um alvo: a sociedade como todo. Os imperadores surgiam não como um divino legitimador da ligação entre Deus e a sociedade, mas ora como homem iluminado, ora como a figura de deus. Por este motivo, a sociedade se tornava compelida a seguir os ditames da moral religiosa, que estavam colocados como um valor do agir – esta seria a liberdade antiga: estar sujeito à sociedade e ao conceito de bem coletivo em seu agir. O cidadão antigo chinês tinha a noção de seu “devido lugar” na sociedade por causa do seu dever para com os presentes (geridos pela hierarquia familiar, depois pela hierarquia do poder público) e para com os demais, observando que a sociedade com finalidade seria o necessário para que todos tivessem uma vida regrada e contida para a sua virtude.<sup>568</sup>

---

<sup>565</sup> BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 10ª ed. São Paulo: Editora Malheiros, 2000, Pág. 70;

<sup>566</sup> *Ibidem*, Pág. 74 e 75;

<sup>567</sup> Não no sentido do Estado Moderno, mas como forma de Estado integral, semelhante ao observado na Grécia antiga;

<sup>568</sup> Devemos observar aqui a existência de uma ideia de justiça em Confúcio, baseada no conceito de *ren*. O *ren* é a bondade necessariamente humana do sujeito. O agir de acordo com os preceitos humanos é, para Confúcio, a prática da justiça (uma vez que a justiça e a igualdade, neste momento histórico, não poderiam ser consideradas como partes

A sociedade busca ser uma realização independente dos conceitos familiares – ela quer obter autonomia a partir de sua autossuficiência com relação às regras hierárquicas que estão colocadas anteriormente (pela família). O indivíduo que tem sua particularidade reconhecida não faz mais parte da unicidade familiar, ele deve estar frente à sociedade para realizar o seu fazer. O que vemos no Oriente, como sociedade organizada em valores comuns, podemos observar no Ocidente, como a sociedade civil autônoma. Necessariamente, a sociedade que se organiza ao ponto de fundar o Estado, estará voltada para a realização de um sistema econômico e da produção qualificada de bens.<sup>569</sup>

O Estado de Augusto é o ponto inicial do Estado Ocidental; em comparação, podemos determinar o Estado de Qin (Dinastia Qin<sup>570</sup>) na China como fundação do Estado Oriental. O que determinou a diferença destes Estados e dos demais momentos históricos é a organização do Direito e da política como elementos de relação final do homem frente aos demais indivíduos.

Antes de voltarmos a analisar a formação do Direito como elemento de fundação do Estado e de delimitação do Poder externo do indivíduo, devemos traçar um breve parágrafo sobre o Estado Oriental que surge na China antiga. Observamos que a Dinastia Qin formou o que seria a unicidade do Estado em torno de um governo central e organizado, abrindo espaço para a participação política da sociedade e para a mediação das relações pelo Direito. Tal momento foi fundado com fortes raízes confucionistas, que determinaram a centralidade da vida do indivíduo para a sociedade e para a hierarquia social. Porém, devemos observar que o Estado Oriental como concebido hoje, seus valores e sua importância histórica, surgiu vários séculos depois na Dinastia Tang<sup>571</sup>, que estabeleceu valores sociais fundamentais. O confucionismo seria retirado do centro da formação acadêmica do homem (porém seus

---

distintas). O bom agir humano será o maior cultivo das virtudes morais, pois possibilita que o respeito, a lealdade e a piedade sejam exercidas de todos para todos. O agir de acordo com o *ren* é praticar a justiça não apenas na aplicação da lei do Estado, mas também na busca do bem comum (um valor também indissociável da ideia de justiça). A paidéia do homem oriental deverá ser baseada no ensino destes valores como elementos morais comuns, surgindo uma moral que é individual, mas também coletiva. A consequência desta ideia de justiça será uma sociedade que já contém em seu conceito inicial a noção inicial de Direito e de Estado. A figura divina e a máquina do Estado serão extensão da vida religiosa e do agir moral. Por este motivo, a ideia de justiça de Confúcio não entra em conflito com os demais preceitos religiosos do budismo e das religiões tradicionais tanto da China, quanto do Japão. HWANG, Kwang-Kuo. The Deep Structure of Confucianism: A social psychological approach. IN: Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East. Vol. 11. No 3. 2011, Pág. 187;

<sup>569</sup> [§183] O indivíduo ainda está apenas voltado para as suas necessidades, o outro apenas é mero vetor para a realização deste seu objetivo definido por Hegel como egoísta. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 189;

<sup>570</sup> Durante 221 a.C até 206 a.C;

<sup>571</sup> De 608 d.C. até 907 d.C.;

preceitos continuariam válidos e aplicados), e um grupo de valores da religião budista seriam aplicados como complemento e modernização social dos valores morais e da coletividade.<sup>572</sup> Esses valores estão presentes até os dias atuais em dezenas de sociedades orientais – uma vez que a maioria das religiões orientais não estão em conflito entre si, mas preenchendo os espaços deixados pelas outras. Assim, existe um conjunto de valores históricos que são preservados por longos momentos em harmonia.<sup>573</sup>

Feita esta breve observação, podemos voltar à análise do nosso ponto em discussão. Observamos que os indivíduos, tanto no Estado Ocidental, quanto no Oriental, estão colocados em uma sociedade em busca de valores comuns para que possam realizar suas capacidades externas de forma determinada. O primeiro valor que vemos no surgimento do Estado é a delimitação do poder fazer externo de cada particularidade, com o objetivo de buscar a primeira estabilidade social. A necessidade de cumprir um valor coletivo surge primeiramente como respeito a todos (seja pela sujeição racional, seja pela percepção de igualdade), em seguida aparece como organização dos grupos de interesses.<sup>574</sup> Por isto, devemos considerar que o primeiro Direito é a lei que determina o fazer coletivo dentro dos valores naturais, uma vez que o indivíduo separado da natureza ainda utiliza tais valores universais para basear a sua conduta social frente aos iguais.<sup>575</sup>

Este Direito, reflexo da natureza, já não pode ser considerado como uma forma moral de pensar a sociedade, uma vez que tais valores são colocados também como valores da religião e da conduta. A partir deste momento, a sociedade, que passa a possuir o Direito em conjunto das normas de conduta, estabelece o dever de como agir frente às demais particularidades. A mera conduta moral, decorrente dos valores éticos familiares, não é mais possível como único

---

<sup>572</sup> Aqui devemos considerar a ideia de Justiça pela religião budista. Vemos o surgimento do conceito de *sila* – o conjunto de comportamentos éticos e morais que devem ser praticados por todos na vida diária. O Direito exercido pelo Estado, pelos preceitos do *ren* confucionista, suprassume em sua forma os ensinamentos budistas do *dharmā*, colocando, como uma forma primitiva de direitos universais, o direito à vida, a propriedade, bem como valores morais de boa conduta sexual e de desapego aos vícios. Como já observado, o budismo convive com outros valores morais (como o do próprio confucionismo), uma vez que tais valores não anulam os demais, apenas os complementam. Assim, a aplicação destes preceitos como valores jurídicos resulta em uma visão de igualdade para os membros da sociedade, que exercem uma vida digna de trabalho e respeito ante aos demais – preservando as estruturas hierárquicas e o respeito aos ancestrais, como forma de unir a sociedade em um conceito de Estado. BLUMENTHAL, James. Toward A Buddhist Theory of Justice. IN: Journal of Buddhism. Vol. 10, 2009. Disponível em: [globalbuddhism.org/article/view/1149/984](http://globalbuddhism.org/article/view/1149/984), Pág. 337 e 338;

<sup>573</sup> NAKAGAWA, Hisayasu. Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca. São Paulo: Martins, 2008, Pág. 31;

<sup>574</sup> RAZ. Joseph. Valor, respeito e apego. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pág. 119;

<sup>575</sup> BOBBIO, Norberto. Jusnaturalismo e positivismo jurídico. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, Instituto Norberto Bobbio, 2016, Pág. 222;

padrão comportamental – o fazer externo depende de uma estabilidade social que exista para além do indivíduo, que busca a garantia de sua liberdade de agir, para realizar o seu racional interno que imagina e possibilita o transformar da natureza.

Kant observa esse movimento como o aparecimento do Estado liberal, visto que o indivíduo passa a buscar por sua liberdade de agir e fazer dentro de regras sociais claras e determinadas. A lei moral aplicada pelo Estado não é apenas uma doutrina que imita a natureza; tais valores naturais, que moldam o agir moral entre os indivíduos, são convertidos em lei do agir moral, uma vez que o racional humano transforma os valores naturais em valores efetivamente racionais. O Direito, então, forma a doutrina moral não mais como valores não colocados no material, mas como um acordo expresso pela coletividade da liberdade e da igualdade.<sup>576</sup>

Podemos observar que o aparecimento mediado do Poder individual externo só é possível quando estamos frente ao Direito e à determinação de limites pelo Estado. Antes de existir esta determinação, a capacidade é inexistente, uma vez que, quando externa ao indivíduo, ela se encontra em conflito necessário com as demais particularidades não limitadas (voltando assim ao estado de natureza). Deste modo, o racional humano busca realizar a sua finalidade à medida que os direitos inerentes à pessoa deixam de ser elementos reflexivos da natureza e passam a ser determinados pelo racional humano, que coloca a lei moral de forma material para que ela seja universalizada entre todos. Aqui temos, segundo Salgado, o aparecimento da ideia de justiça em Kant, uma vez que a lei é aplicada a todos como parte da igualdade, da finalidade e da liberdade – forma qualificada dos limites individuais que devem existir na coletividade.

No início deste trabalho, quando abordamos a ideia geral de Poder para Kant, podemos determinar que o agir está diretamente relacionado à liberdade individual frente à coletividade, as liberdades são colocadas em conjunto entre todas as partes. Por este motivo, o ser livre significa ser igual aos demais, visto que a igualdade e a liberdade constituem elemento final da vontade individual. Assim, o agir externo se torna possível mediante aos limites das demais individualidades, transformando o que está colocado pelo racional em elemento verdadeiramente executável:

---

<sup>576</sup> Observamos que na *Crítica da Razão Prática*, Kant coloca a lei moral como elemento autônomo dos demais valores que podemos perceber na natureza. A lei moral está colocada pelo racional humano, independentemente de qualquer legitimação, pois ela está decorrente dos valores colocados pelos imperativos categóricos. BECKENKAMP, Joãozinho. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, Pág. 296;

“O conceito de liberdade como espontaneidade e negatividade é desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*, onde a idéia de liberdade aparece como idéia transcendental (não psicológica ou empírica), ou seja, ‘como conceito da espontaneidade absoluta da ação’.”<sup>577</sup>

O Poder de agir livre se torna, no Estado primário, a ideia de liberdade do agir de acordo com o seu racional interno. O Poder que aparece externamente, não limitado pelas demais particularidades, é a liberdade que o Direito deve assegurar. Dessa forma, como todos são iguais perante tais valores, a igualdade e a liberdade se tornam o objetivo final do Estado, que surge da mediação com o Direito.

O agir pleno do indivíduo ainda é necessariamente limitado por sua unicidade frente à coletividade. A busca pelo conceito de agir pela “espontaneidade absoluta” é limitada pelas características dos interesses particulares – o mero agir livre dentro desses primeiros limites não considera a existência das demais particularidades, como forma de união e transformação coletiva da natureza e da realidade. Assim, o Estado de Direito ainda é limitado a uma forma organizada de sociedade civil, mediada pela estrutura do Estado e por sua burocracia. Para que o próximo nível do transformar racional possa ser alcançado, o Estado deve sair de seu local de estabilidade e negação do movimento, e voltar-se para si como forma de realizar as vontades colocadas pelas diversas particularidades. Assim, o indivíduo deixa de agir em seu próprio espaço para agir dentro do Estado como parte integrante de sua estrutura. Temos, aqui, o conceito inicial de político e de política.<sup>578</sup>

Os teóricos da teoria monística do Estado colocam o surgimento do Direito no Estado como uma parte inerente à sua fundação, observando que o conceito de política surge da necessidade de criar um Direito que seja legítimo para a sociedade. O pensamento de Kelsen coloca o Estado como uma consequência da necessidade jurídica unificada dos grupos humanos, de forma que o Estado e o Direito são equivalentes à sua aplicação e finalidade<sup>579</sup>, entretanto, fica-nos difícil fundamentar o Estado e o Direito como elementos iguais e de uma mesma origem, apesar do observado por Hegel, que considera o Direito como apenas realizável

---

<sup>577</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 235;

<sup>578</sup> BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 10ª ed. São Paulo: Editora Malheiros, 2000, Pág. 135;

<sup>579</sup> CICCIO, Cláudio de. GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *Teoria Geral do Estado e Ciência Política*. 7ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016, Pág. 53;

dentro da estrutura do Estado. De fato, o Direito existe apenas dentro do Estado, pois depende de uma sociedade organizada e voltada para a formação dos direitos básicos, necessários para os limites externos do indivíduo<sup>580</sup>; da mesma forma, podemos concluir que o Estado existe independente do Direito, basta, como observamos nos Estados primordiais orientais, que exista uma sociedade centrada no mesmo objetivo, uma estrutura hierárquica determinada, onde podemos observar o conceito de Estado independente do Direito.<sup>581</sup>

Podemos dizer que a formação do Estado Ocidental, quando focada na realização dos limites individuais, é estruturalmente diferente da ideia de Estado de Augusto. O conceito de direitos inerentes à pessoa humana, pressupõe individualidade e definição atomizada do agir; diferente do Estado Romano, que observava a sociedade como um todo, sem que a distinção de particularidades fosse colocada como elemento realizador do Direito. O que tornava a sociedade mais do que um mero grupo civil organizado era a figura do político e da política como forma de relações qualificadas na sociedade. Como colocado por Aristóteles, as relações humanas são necessariamente políticas, em decorrência de sua natureza racional e de seu objetivo voltado para o externo do indivíduo, para o seu coletivo:

“O cidadão não é cidadão pelo fato de se ter estabelecido em algum lugar – pois os estrangeiros e os escravos também são estabelecidos. Nem é cidadão por se poder, juridicamente, levar ou ser levado ante os mesmos tribunais. Pois isso é o que acontece aos que se servem de selos para as relações de comércio. Em vários pontos, mesmo os estrangeiros estabelecidos não gozam completamente deste privilégio, mas é preciso que tenham um fiador e, sob este aspecto, eles só são membros da comunidade imperfeitamente”.<sup>582</sup>

O que torna a sociedade organizada em Estado que tenha finalidade definida não é apenas as pessoas que se ajuntam para o comércio e para as demandas individuais, como

---

<sup>580</sup> Ibidem, Pág. 54;

<sup>581</sup> O mero agir moral, como já observado por Kant, não pode ser considerado como o aparecimento do Direito. Tal estrutura não contém em seu conceito os elementos realizadores da justiça e da liberdade, apenas a regra de conduta moral de relacionamento entre todas as particularidades. O direito contém em seu conteúdo as regras de conduta, porém elas não existem como lei autônoma fora da estrutura do Direito. Por isto, o mero agir moral não significa a existência de uma lei, apenas o aparecimento dos costumes;

<sup>582</sup> [Livro 3, §3] ARISTÓTELES. A Política. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017, Pág. 91;

observado por Aristóteles, mas são aquelas que passam a participar, de acordo com a sua capacidade, da vida política da sociedade.<sup>583</sup>

Para que a sociedade deixe de ser sociedade e se organize em Estado, as individualidades devem deixar de ser apenas vozes determinadas pelos seus limites externos e passar a exercer sua capacidade, seu Poder, na discussão política e formadora do Direito. O Estado, então, se organiza não mais como uma imposição, mas como busca mediada dos limites coletivos pela lei e pela política.<sup>584</sup> A partir do momento que essa mediação se volta para a realização dos valores fundamentais do homem (em sentido coletivo), o Estado deixa de ser apenas a primeira parte de uma sociedade civil organizada para se tornar um Estado liberal, objetivando a garantia do indivíduo frente aos demais e, posteriormente, realizando a igualdade como forma necessária do conceito de liberdade.<sup>585</sup>

O Estado liberal assume o caminho intermediário para a consolidação do Estado Democrático de Direito. O que vai determinar a realização do Estado será a concepção de indivíduo. Como visto anteriormente, o Estado liberal é demasiadamente conveniente para a realização da sociedade mercantil, observando que a troca e o transformar da natureza passam a ser uma extensão da mera força do sujeito. Nestes casos, quando a sociedade passa a orbitar apenas em volta do Poder individual, negando o coletivo, o seu único objetivo será a realização da ideia de liberdade como palco para que a força econômica organizada assuma o centro da vida pública. É o que observamos na *Res Publica Singulariter*, onde o Estado não reconhece a mediação humana pela política como forma elevada do estabelecimento de valores comuns e da justiça, como princípio da liberdade e da igualdade superior.<sup>586</sup>

Frente à toda a pluralidade que o Estado proporciona ao indivíduo, sua realização externa passa a refletir a sua realidade. Seu Poder externo como indivíduo é submetido às leis coletivas, assim se torna delimitado e seguro para o realizar externo; a delimitação, que traz

---

<sup>583</sup> [Livro 3, §8] Aristóteles afirma que o cidadão é aquele que participa da deliberação e da autoridade judiciária. *Ibidem*, Pág. 93;

<sup>584</sup> Em referência a sociedade de Luhmann, onde ela se torna Estado dentro de um sistema de demanda-resposta. Observamos o Estado como consequência da estruturação de forma autopoieticos distintos dos sistemas econômicos, jurídicos e políticos, porém dependente de tais sistemas para a sua justificação. Luhmann enfatiza a importância da comunicação e da troca de informações como base fundamental dos sistemas sociais. Para ele, os sistemas sociais são constituídos por uma rede de comunicações que se autorreferem, ou seja, que se baseiam em suas próprias operações e não em fatores externos. Assim, tanto a política quanto a justiça podem ser consideradas como sistemas externos à sociedade, que surgem em decorrência da necessidade de mediar as relações humanas. LUHMANN, Niklas. *Sociedad y Sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós, 1990, Pág. 17 a 20;

<sup>585</sup> SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado: Introdução*. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, Pág. 86;

<sup>586</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, Pág. 77;

tanta segurança, também impede que a verdadeira liberdade seja realizada como objetivo final da racionalidade humana. Assim, para que esse problema seja superado, o indivíduo deve expandir seus limites, mantendo, entretanto, a igualdade entre os demais. A política, então, passa a assumir esse dever. O indivíduo que busca se realizar com as demais particularidades não pode mais pensar e se definir como um sujeito só. A dialética do reconhecimento o torna universal, uma vez que ele reconhece os demais como iguais. Ser individual limita o seu Poder, de forma que se faz necessário que o coletivo, mediado pelas relações humanas, assume o espaço deixado pela pluralidade de individualidades.<sup>587</sup>

Ao superar sua individualidade, o sujeito se entende não mais como colocado na sociedade, mas como parte de um todo, suprassumidas as individualidades em pluralidades. O novo sujeito contém em seu conceito toda a definição de indivíduo e de universalidade, seja pelo negativo (o outro), seja pelo positivo (o *eu* em seus limites externos). Por isto, dizemos que o cidadão é a superação do indivíduo, que deixa de conter em seu conceito apenas o *eu* e passa a conter a liberdade do *nós*.

À medida que o Poder individual é superado pelo coletivo, temos um cidadão que possui capacidade maior que qualquer indivíduo, uma vez que divide igualmente seus limites de exercício com a pluralidade – desta forma, a realização externa do seu racional alcança um novo conceito de liberdade. Entretanto, o cidadão depende do relacionamento dentro do Estado para que suas vontades externas sejam realizadas, assim o conceito de cidadão de Aristóteles se realiza no sujeito do Estado moderno à medida que a ele é atribuída capacidade política recíproca.<sup>588</sup>

Podemos observar com clareza o conceito de político de Hegel aparecer aos poucos, na medida que a sociedade vai tomando forma e se organizando. As ideias de liberdade e igualdade kantianas não são mais ponto final do Estado à medida que a sociedade compreende a liberdade como valor positivo a ser realizado, não mais como um valor estático que todos podem dispor. O político assume o papel de trazer a representação do Poder externo do sujeito para o conflito organizado de ideias, exercendo a capacidade daqueles que estão no Estado em troca da busca pela realização das vontades.<sup>589</sup> A própria ideia de amabilidade, que vemos na leitura romântica

---

<sup>587</sup> RAMOS, Cesar Augusto. Liberdade, subjetividade e Estado na filosofia política de Hegel. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000, Pág. 212;

<sup>588</sup> SIMON, Yves. Filosofia do Govêrno Democrático. Trad. Edgard Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir editora, 1955, Pág. 79;

<sup>589</sup> SCHMITT, Carl. Legalidade e Legitimidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 23;

do conceito de Poder em Hegel, está também relacionada ao papel do político frente aos demais membros da sociedade: onde o político deve, pela negação de si, atrair o externo para o seu campo de influência, na medida que o outro deixe de exercer o seu Poder externo individual em favor do Poder do político.<sup>590</sup>

O conceito do político vai além de mero conteúdo representativo, e, segundo Schmitt, adentra a definição das relações dos sujeitos com o Estado. O político é o vetor do Poder que surge nas particularidades e aparece no Estado, de forma que ele traz ao sistema a legitimidade de agir, criar e transformar os conceitos racionais colocados. O Estado apenas pode exercer o Poder que lhe é conferido pelos seus membros; sem que exista o sujeito que negue a si mesmo para representar os demais, não encontraríamos forma de trazer toda a capacidade da coletividade para o plano do Estado.<sup>591</sup>

Podemos observar também que no Estado Oriental, mesmo não existindo a primeira passagem do indivíduo delimitado para o sujeito político, ainda existe a representação e o dever de realizar os direitos aos quais a sociedade atribui necessidade. Na *Res Publica Mutuae Obligationis*, as particularidades estão colocadas em disputa na busca de seus carecimentos, porém o conflito aparente de interesses é superado desde os primórdios pela finalidade ideológica comum de todas as partes. O político surge não como uma das particularidades que nega a si para representar os demais, mas como a figura no alto da cadeia hierárquica de seu grupo ético (família, clã etc.), que tem como dever de sua posição na hierarquia realizar o “bem comum” dos membros. Ele assume o que virá a ser o papel do político na sociedade oriental, pois os objetivos colocados pela sociedade como valores universais são também válidos para as individualidades que ocupam o auge da hierarquia. Deste modo, ser o líder significa necessariamente estar em negação do próprio *eu* para poder representar e atender às necessidades da pluralidade de sujeitos.

O Estado, que realiza tal mediação pela figura do político, não pode mais ser considerado apenas um “Estado liberal”, ele passa a ter como elemento central a ideia de democracia e direitos, sendo este o ponto de chegada do Estado Europeu Ocidental. A representação política e a realização da justiça são elementos equivalentes e de igual urgência, devendo tanto o agir político quanto o agir da justiça voltar-se para os direitos fundamentais.<sup>592</sup>

---

<sup>590</sup> HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 124;

<sup>591</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 26 e 27;

<sup>592</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 60;

O político não existe em interesse próprio, ele deve apresentar a pluralidade de sujeitos, por isso o Poder coletivo a ele atribuído não é apenas um ato de Escolha, mas também de representação dos Poderes que estão contidos em todos os sujeitos:

“A autoridade pertence não aos dirigentes mas aos dirigidos. Ou talvez se possa dizer que a verdadeira capacidade de direção, a que é inseparável da autoridade. Pertence não ao governante mas aos governados. *Enquanto é considerado um dirigente, o governante possui um comando sem autoridade.* Dado que, em certo sentido, é um comandante, parece que se lhe deveria atribuir o poder de dirigir juízos e vontades, o poder de ligar consciências – numa palavra, o de exercer autoridade.”<sup>593</sup>

O Estado Democrático de Direito é formado por sujeitos que buscam realizar o seu Poder interno de forma livre e plena dentro do próprio entender e transformar da natureza. Já o Poder externo dos sujeitos é transferido para os políticos que formam o Estado, formando assim a sua soberania e capacidade de representar, aplicar a lei e defender os interesses da coletividade. A soberania do Estado é decorrente deste Poder – qualquer sujeito que busque recuperar esta capacidade em reconstrução da sua individualidade estaria em conflito direto com as demais pessoas.

Esta soberania é voltada totalmente para a ideia de legitimidade do político frente aos que o escolheram. A legitimidade atrai para si a legalidade à medida que se realiza a atividade política, pois ela realiza a estruturação dos direitos e, por consequência, organiza a sociedade. O Poder legitimador da estrutura representativa, quando em consenso entre todas as etnicidades, constrói as bases fundamentais da legalidade e, por seguinte, dos valores da justiça.<sup>594</sup> Por este motivo, a organização da sociedade por ela mesma não é nada além da busca por ampliar os limites que são considerados fundamentais para a liberdade. O político, como vetor do Poder social, não apenas média a sociedade pela sua legitimidade, mas cria e age dentro das regras da legalidade criada por ela mesma.<sup>595</sup>

---

<sup>593</sup> SIMON, Yves. *Filosofia do Govêrno Democrático*. Trad. Edgard Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir editora, 1955, Pág. 145;

<sup>594</sup> REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 24º Ed. São Paulo: Saraiva, 1998, Pág. 333;

<sup>595</sup> *Ibidem*, Pág. 334;

Sem o político para fazer a catalisação das vontades, o indivíduo fica preso à sua individualidade e não se torna um cidadão, sendo fadado a própria capacidade para organizar os seus direitos, sem poder discutir os conceitos de legalidade e legitimidade – que ficam presos apenas aos grupos que conseguem organizar os seus interesses e impor a sua vontade (como visto na constituição americana).<sup>596</sup> A sociedade da *Res Publica Singulariter* não contém o conceito do político, apenas das particularidades que não são capazes de se legitimar e buscar a legalidade do agir. Assim, o Poder é sempre individual, tanto o interno quanto o externo, e o Estado (Estado liberal) não contém o conceito da mediação, apenas a força que aparece pelos grupos organizados (principalmente o sistema financeiro).

Este momento de transferência do Poder do sujeito para o político é o primeiro momento do Estado como forma superadora dos conflitos pessoais. O Estado, dotado desta capacidade e da legalidade, agora estruturada na lei mediada por toda a vontade da sociedade, pode estabelecer meios coercitivos de universalizar a justiça. O que o Estado vai estabelecer como vontade normativa, o ideal de bem comum e sua finalidade, será baseado neste conflito político – não no sentido de um embate de morte, mas como mediação racional das vontades –, colocando como vontade de todos, seja pela lei, seja pelas políticas públicas, a satisfação das necessidades de todos e, por final, a ideia do Estado do bem-estar comum.<sup>597</sup>

O Poder do Estado é legitimador das forças que ele exerce na sociedade, por este motivo, a lei é uma “vontade moral que aparece no Estado e retorna para o sujeito como dever-ser”. Todas as forças que são exercidas dentro da legalidade são necessariamente de origem política, uma vez que o político é o aparecimento do democrático: um coletivo de pessoas que tem a finalidade da liberdade e da igualdade como início dos direitos, que serão descobertos e aplicados. Assim, a forma de aparecimento e exercício da política estão intimamente relacionados aos costumes e práticas dos grupos éticos menores: os costumes dos grupos sociais irão determinar o ato político, da mesma forma que o ato político molda os futuros costumes sociais. Assim, mesmo com as relações humanas sendo um valor universal da racionalidade, a forma política é decorrente dos preceitos que estão colocados pela sociedade, por isto não podemos dizer que o ato político é igual – mas sim particular à história do Estado e da cultura.<sup>598</sup>

---

<sup>596</sup> SCHMITT, Carl. *Legalidade e Legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 78;

<sup>597</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Santa maria, 1956, Pág. 309;

<sup>598</sup> RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade, subjetividade e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000, Pág. 219;

No Oriente, observando os preceitos religiosos, temos a política colocada dentro dos valores ideológicos universais do Estado. Dentro dos princípios fundamentais de hierarquia, respeito aos antepassados e bem comum, a mediação social será delimitada por aqueles que tem a responsabilidade colocada. A ordem hierárquica não é apenas adquirida, mas inerente à pessoa. Desta forma, a posição de cada sujeito na ordem social determinará seu valor político no exercício das mediações do Direito. Os que exercem o comando hierárquico, como já observado, devem ser totalmente despersonalizados para que os anseios de seus comandados possam aparecer na sua figura<sup>599</sup>. Não é exatamente um sistema democrático, uma vez que a responsabilidade política é decorrente de outros valores que não a escolha, mas o dever e a finalidade são iguais aos encontrados no Ocidente; assim, sempre lembrando que existem variadas formas em que a estrutura hierárquica do Estado Oriental aparece, o político continua sendo o responsável legítimo para exercício do Poder coletivo externo das pessoas, realizando a vontade da legitimidade e estruturando a legalidade.

Hegel observa que o político é a ligação do sujeito com um fim – a busca pela realização de sua liberdade. Os direitos e a representação política ligam as menores partes da sociedade a um fim único que é tanto universal quanto particular. A realização que transforma o indivíduo em cidadão é um caminho que contém em seu conceito todos os movimentos anteriores – a família e a sociedade civil –, uma vez que os direitos que são colocados no Estado são universalizados como valores inerentes ao cidadão que nele exerce vida política.<sup>600</sup> O conceito de cidadão aqui está além do conceito de cidadão aristotélico, uma vez que em sua determinação contém os valores éticos da família e a moralidade da sociedade. A conclusão a que o sujeito chega é o cidadão que exerce a liberdade no Estado e pelo Estado. A liberdade, como agora racionalizada, não pode existir fora da ordem social justa e mediada de pluralidades, assim Hegel define o Estado como substância ética *consciente-de-si*.<sup>601</sup>

O conceito de Direito como ordem moral está suprassumido na liberdade que é realizada no Estado, por esse motivo a figura do político se torna o vetor único do Poder de fazer e deixar de ser feito, uma vez que o Estado em sua ideia absoluta tem não apenas consciência de sua finalidade, mas age de forma ativa em busca da igualdade e da liberdade (pelos direitos) de

---

<sup>599</sup> SCHMITT, Carl. O Conceito do Político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, Pág. 40;

<sup>600</sup> [§539] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 308;

<sup>601</sup> [§535] ibidem, Pág. 305;

todos que nele estão. A legitimidade do Estado é a sua finalidade na efetividade dos direitos desejados pela população e colocados por intermediação política.<sup>602</sup>

O ser livre é realizável apenas no Estado que é *consciente-de-si*, uma vez que a coletividade mediada pelos direitos coloca o valor da igualdade como universal.<sup>603</sup> O cidadão não está mais à mercê do Poder externo dos demais, assim sua capacidade de fazer se torna limitada apenas por sua racionalidade interna. A disputa pelos carecimentos é suprassumida na ordem social que advém da ideia de igualdade, pois o sujeito, por meio do político, passa a colocar os seus valores fundamentais como norma interna e objetivo final de bem-estar. É o que podemos definir como finalidade do Estado: a realização do justo e da igualdade, como forma de elevar todas as pessoas ao patamar de racionalidade condizente com a liberdade por todos desejada e exercida.

A partir deste momento, não podemos mais falar de Poder externo como algo inerente à pessoa, dado que tal capacidade é suprassumida no Estado através da atividade política e da justiça. Tal movimento entrega à pessoa a liberdade, efetiva pela ideia de bem comum, e seus direitos fundamentais, que são necessários para que seu poder interno apareça em um pensar livre e qualificado pelo conhecimento e pelo movimento dialético superior. O Poder é, a partir deste momento, realizado apenas pelo Estado, assim devemos entender esse conceito como algo que volta para si mesmo em realização da soberania e do conceito de política.

O Poder realmente efetivo é o Poder político – relação mediada do povo que, titular do poder, o exerce indiretamente, de forma racional na forma política – elemento necessário para que tanto a sua forma externa quanto o seu conteúdo tenham o mesmo sentido efetivo de alterar a realidade e fazer de forma legítima. Diferentemente do observado por Salgado, o Poder político deve ter a agnição de se reconhecer como parte infinitamente menor das particularidades (poder que emana do povo), que é executado de forma legítima pelo político. O poder particular do povo é apenas poder em potência, como visto anteriormente na sociedade, mas, ao ter uma identidade política (dentro de uma dialética do reconhecimento), ele pode alcançar a efetividade pelo tentame político – a plena realização da legitimidade.<sup>604</sup>

---

<sup>602</sup> A realização dos direitos pelo Estado é o ponto de chegada do Estado moderno. A revolução francesa, segundo Salgado, é o momento em que o Estado adquire a sua legalidade (em sentido schmittiano), visto que passa a ter finalidade certa. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

<sup>603</sup> [§260] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, 235;

<sup>604</sup> SCHMITT, Carl. Legalidade e Legitimidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2007; Pág. 36;



### 3 Realização do Poder pelo Estado

O Poder chega ao seu conceito no Estado da mesma forma que a liberdade chega ao seu conceito no sujeito. Todo o caminhar que observamos da pessoa que adquire individualidade ao se separar da família, e depois na sociedade civil utiliza da política como intermediação de seus direitos para que o Poder externo possa ser exercido, irá culminar no Estado, como realização efetiva do seu Poder externo e de sua liberdade interna. Aqui, a dicotomia que existia entre o Estado Oriental e o Estado Ocidental vai ser supprassumida na forma do Estado Absoluto (o grande momento da racionalidade).

No Oriente, o Estado está formado a partir da sociedade civil, organizada pelos métodos e costumes universais. A religiosidade da sociedade, como apontada por Hegel, coloca, em um primeiro momento, uma visão substancial do mundo, ou seja, o agrupamento hierárquico, que existe por causa dos valores religiosos e confucionistas, não permite que a sociedade avance para o conceito de coletivo de direitos, pela ausência da atividade política.<sup>605</sup> A falta de particularidades (individualidades) é vista como um impeditivo natural para que os direitos, como valores coletivos, surjam e sejam aplicados a todos – a noção de direitos do homem da revolução francesa.

Entretanto, podemos dizer, ao olhar o atual ponto da história, que o Estado no Oriente alcançou o seu conceito, não pelo caminho que Hegel previu para o Ocidente, mas pelo caminho que o Oriente traçou, de acordo com os seus valores e a sua cultura. O próprio Hegel já afirmava que a constituição do Estado é inerente à sua história e cultura, assim, ao observar o Estado Oriental, podemos dizer que ele se realiza como Estado Racional pelo reconhecimento dos direitos individuais no âmbito da sociedade civil, que, pela própria hierarquia, reproduz os valores que estão no Estado como realizador da liberdade. Este ser-aí do Estado contém em seu conceito os valores da política pelo líder hierarquicamente colocado, que é despersonalizado para realizar os valores, que são inicialmente individuais e depois coletivos, de seus súditos.<sup>606</sup>

Na sociedade oriental, os costumes são garantidos pelo Estado não mais como uma norma jurídica interna, mas pela referência e pela tradição que advém dos líderes e do

---

<sup>605</sup> [§355] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 311;

<sup>606</sup> Em referência ao que Hegel coloca como princípio dos reinos históricos grego, romano e germânico. *Ibidem*, Pág. 312;

soberano<sup>607</sup>. A norma se torna universal através do sistema democrático, sistema “transformado”, do observado no Ocidente, em valores que podem ser colocados de acordo com a cultura do Estado Oriental. Desta forma, o Direito surge como valor de legalidade pela mediação política (que está dentro dos valores de hierarquia, respeito mútuo e bem coletivo), e pela legitimidade da escolha do político, que atua colocado no sistema e formando o Direito, que será depois proclamado pelo soberano. Assim, os preceitos religiosos aparecem como agir moral que não foi positivado, mas que compele toda a sociedade a se voltar para os valores comuns. O Direito justo para tal sociedade não contraria o agir moral, apenas busca trazer o princípio da igualdade e da liberdade pelos meios necessários para que todos sejam atingidos.

Como veremos a frente, o Estado Oriental passa a ser conhecido como Estado de Direito, que busca realizar o seu conceito de liberdade interna e de igualdade externa como é visto também no Ocidente. A constituição do Estado deve ser considerada não apenas como um conjunto de valores jurídicos, como colocado por Hegel, mas também como o caminho que a sociedade irá fazer para realizar a sua concepção de liberdade histórica.<sup>608</sup>

Já o conceito de Estado Ocidental se realiza apenas na *Res Publica Europaeum*, que em seu caminhar histórico supera o Estado liberal e avança para o Estado Democrático de Direito, colocando a legalidade e a legitimidade pela atuação política mediada e pela universalização dos direitos. A supressão dos indivíduos em cidadãos traz conteúdo ao Estado que passa a entender todas as partes como membros de um corpo único, que devem usufruir da liberdade de forma igual. A superação do indivíduo é necessária, uma vez que o conhecimento dos direitos e sua racionalização torna este um valor universal – está colocado tanto no sujeito quando no outro –, impedindo que tal valor seja apenas entendido como valor individual. Ao olharmos a *Res Publica Singulariter*, observamos de maneira empírica o que Salgado afirma ser o fracasso do Estado liberal que progride no caminhar da história. Tal Estado não chega ao

---

<sup>607</sup> Na China, após o fim do império, o Partido comunista chinês assume a função de soberano e não de partido, permitindo que a política tradicional aconteça em torno da vontade final que o soberano irá promulgar – é o *Ich will*, que Schmitt coloca como legitimadora da norma jurídica. Entretanto, esta vontade é primeiro colocada pela sociedade através da democracia particular e depois, supressumida como vontade do soberano. No Japão, observamos algo muito semelhante, onde o Imperador não atua como soberano tradicional da legitimidade, ele atua como a fonte de toda a moralidade. Assim, o soberano japonês (o parlamento) coloca a sua vontade dentro das regras de moralidade do imperador. A sociedade é um reflexo do devir soberano, onde não podemos delimitar de forma assertiva se a vontade moral do imperador legitima a vontade da sociedade ou se a vontade da sociedade legitima a vontade do imperador. Porém, a vontade que aparece é transformada em legalidade pelo sistema político democrático e promulgada como norma de direito universal, que se volta para toda a sociedade. Referência a Kervégan pelo colocado por Schmitt sobre o soberano e a realização da sua vontade. KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 43;

<sup>608</sup> [§272] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 253;

seu conceito, pois não busca mediar as particularidades, já que o indivíduo é relacionado diretamente com o Estado em uma relação singular.<sup>609</sup>

O Estado que não media as particularidades não alcança a própria racionalidade. A figura do político, que tem a função de intermediar as necessidades e formular, pela legitimidade, o direito interno, não se realiza onde as demandas individuais não são somadas e colocadas de forma organizada. Neste sentido, o Estado liberal (individualista) realiza apenas a sociedade civil, reconhecendo como direitos apenas a vida e a propriedade, e os demais direitos devem ser intermediados pela força econômica com as individualidades. Mesmo no Estado liberal, onde pode existir formas de democracia, esta é colocada como valor do próprio sujeito, assim as decisões são tomadas pela multidão, não existindo uma escolha racional mediada pela política.<sup>610</sup>

No Estado Ocidental, no Estado Europeu, ao reconhecer as particularidades e as mediar pela atividade política, o Poder que é individual ganha seu conteúdo ao se realizar por toda a coletividade. O Poder autônomo do sujeito será colocado agora como Poder coletivo exercido pelo Estado Democrático de Direito. Dentro desse Estado, o Poder coletivo vai atuar como soberania pelos preceitos de legalidade e legitimidade, que são previstos pela própria estrutura estatal.<sup>611</sup>

Por este motivo, devemos entender que a liberdade, como fim último do conceito de bem comum, assim como no Oriente, é mediada pelos conceitos religiosos. A fé cristã coloca a liberdade e seu aparecimento como realização da justiça, que é parte do bem comum na sociedade ocidental. Desta forma, a liberdade, como finalidade do Estado Democrático de Direito, é realizada pela lei racional e justa mediada pela legitimidade política.<sup>612</sup>

O conceito de Poder individual, que tem a finalidade de alcançar a liberdade racional interna e a capacidade de transformação livre da natureza, depende do seu doar externo, construindo a aceitação de não exercer mais o seu Poder externo como indivíduo, mas estar sujeito à coletividade como local de realização dos seus direitos<sup>613</sup>. A consciência do sujeito,

---

<sup>609</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 422;

<sup>610</sup> Idem;

<sup>611</sup> SCHMITT, Carl. *Legalidade e Legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, Pág. 25;

<sup>612</sup> SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, Pág. 125;

<sup>613</sup> SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, Pág. 111;

que é agora cidadão no Estado Ocidental, não pode mais ser uma consciência individual, mas deve estar suprasumida na consciência de todos. Os direitos, que são reconhecidos, são colocados como valores de todos, assim a liberdade do Estado justo é realizada não por empoderar o indivíduo, mas por mediar as suas necessidades e características:

“O poder do Estado refletido em si tornou-se deste modo espírito, ou momento da consciência-de-si, que só é como suprasumida (*nur als aufgehbe*) [...] O poder existe como riqueza. Sem dúvida, acrescenta Hegel, ele continua a subsistir como poder diante da riqueza, mas ele sempre se transforma nela, segundo seu conceito; é porém uma efetividade cujo conceito é este mesmo movimento que passa pelo serviço e a homenagem para torna-se o contrário de si, na alienação da potência.”<sup>614</sup>

O Poder, que não está mais no sujeito, pertence pela legitimidade ao Estado, que o exerce em nome de todos. Este movimento é a superação do Estado liberal e a mediação de todas as individualidades, onde a consciência-de-si também é consciência do outro e da pluralidade como realização da liberdade pelo Estado. O conteúdo do Estado de Direito está voltado, assim, para o bem comum, que é o próprio Estado voltado para a sociedade, considerando o sujeito como um portador de direitos, em igual condição com os demais membros.

O Estado Ocidental se encontra com o Estado Oriental ao buscar realizar a legalidade, a constitucionalidade e a independência da magistratura, que, para Schmitt, são os meios necessários para a finalidade dos direitos e para a igualdade<sup>615</sup>. Todos estes valores são executados pela legitimidade da representação política que produz a norma. Assim, temos o que podemos considerar como a união da esfera público-política, onde se realiza o Poder externo da sociedade e, em decorrência, a soberania; e a esfera individual-privada, onde existe a realização dos direitos fundamentais e o Poder interno racional. Groppali questiona a negação do indivíduo como ser não mais existente no Estado Ocidental colocado por Hegel:

“Os indivíduos, embora representem os elementos constitutivos da coletividade, não são jamais absorvidos inteiramente por ela, conservando

---

<sup>614</sup> Ibidem, Pág. 113;

<sup>615</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 25;

sempre à margem da sua qualidade de sêres sociais, a de sêres individuais, cuja personalidade afirmando-se sempre vigorosamente no curso do tempo, tem levado a quebrar-se de encontro à realidade, tôda tentativa de fundir-se em uma única estrutura o direito público e o direito privado.”<sup>616</sup>

Esta colocação de Groppali encontra certo sentido quando observamos que a sociedade ocidental conserva os sujeitos como parte individual do Estado, sendo este o portador de todo o Direito histórico que se construiu desde o Sec. XVI e se consolidou na revolução francesa. Schmitt, porém, observa que não é da vontade de Hegel negar a existência do indivíduo, mas sim suprasumir (*aufgehbne*) o indivíduo como parte do Estado. O conceito da esfera individual-privada da sociedade é parte legítima e finalidade dos direitos, que são realizados pela esfera público-política.<sup>617</sup>

Devemos entender que o Estado não é a realização do interesse particular, como já demonstrado na *Res Publica Singulariter*. O interesse do indivíduo, que é colocado frente aos demais, acaba por colocar todos em momento de disputa, uma vez que a igualdade não surge como valor, apenas a particularidade, o direito de ser singular e autêntico, conflitando com a finalidade dos direitos fundamentais, que são coletivos pela própria natureza. Assim, podemos dizer que a verdadeira finalidade do indivíduo, que é suprasumido no Estado de Direito, é a liberdade e a igualdade que surgem do bem comum; os interesses particulares cabem apenas ao Poder interno que, ao estar colocado como realização racional, reconhece que tal exercício se dá frente à liberdade dos demais e, por isto, não ultrapassa a figura do sujeito na negação do outro: o sujeito já suprasumiu a sociedade como parte de seu conteúdo.<sup>618</sup>

O conceito de Estado é uma totalidade, fato que Schmitt não nega ao reconhecer as esferas do exercício do Poder como partes de uma coisa única que compõe o conceito do Estado. Assim, observamos que a divisão de poderes, que surge no sistema político do Estado

---

<sup>616</sup> GROPPALI, Alexandre. Doutrina do Estado. 2ª ed. Trad. Paulo Edmur Queiroz. São Paulo: Edição Saraiva, 1968, Pág. 284 e 285;

<sup>617</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 26;

<sup>618</sup> Groppali cita Cícero “*ipse se fugiet*”, ao observar que a natureza do indivíduo permanece mesmo quando ele está no Estado. A liberdade e a igualdade, como valores da justiça, são fundamentais para o conceito do ser-aí do sujeito. O ser indivíduo é apenas interno, o externo é ser cidadão, que reconhece os demais como iguais. Se tanto o cidadão quanto o Estado não tivessem em seu conteúdo o indivíduo, o conceito de finalidade do Estado Democrático de Direito iria se esvaziar, pois o seu conteúdo depende da afirmação racional do sujeito. GROPPALI, Alexandre. Doutrina do Estado. 2ª ed. Trad. Paulo Edmur Queiroz. São Paulo: Edição Saraiva, 1968, Pág. 285 e 286;

Democrático, atua como forma direta de mediação de direitos e conflitos que surgem internamente. A divisão dos poderes, como já observamos, é necessariamente burocrática para operacionalizar o direito interno. Isto não nega a unicidade do aparecimento do Poder como único e pertencente ao Estado racional – é dar ordem e efetividade à estrutura do Estado.<sup>619</sup>

Schmitt, observando a efetividade da estrutura que aparece na forma do Estado de Direito, coloca os direitos fundamentais como forma e como limitação do aparecimento racional do Estado. O exercício do Poder como elemento coletivo deve estar sujeito ao reconhecimento e aplicação do bem comum. Se o Estado não tem tal finalidade, seu Poder é utilizado como forma vazia de exercer uma vontade individual (ou de um grupo menor organizado), deixando a legalidade e a legitimidade do agir como finalidade vazia de conteúdo. Assim, os direitos fundamentais vão determinar até onde o Poder externo legítimo vai exercer a sua soberania, observando que no Estado moderno o cidadão está, ao mesmo tempo, na sociedade política e na sua individualidade, de forma que as duas existem como uniformidade. Por este motivo, observamos que os direitos fundamentais são conteúdo do ser-aí do Estado – não podemos mais falar de Estado na atualidade, tanto Ocidental quanto Oriental, sem falar em Estado de Direito, direitos estes que são atribuídos a todas as particularidades.

Neste sentido, devemos observar o colocado por Kervégan:

“O enunciado ainda mais detalhado dos direitos fundamentais leva a conferir o mesmo estatuto de garantia constitucional a princípios que é contraditório proclamar simultaneamente. À diluição do sentido se acrescenta, então, um obscurecimento do conceito, pois a noção extensiva dos ‘direitos humanos’ se aplica a dois grupos de direitos que obedecem a economias lógicas e jurídicas opostas. O primeiro reúne as liberdades individuais, núcleo originário dos *Grundrechte*, as liberdades coletivas ou sociais (como as de culto, reunião e de associação) e as liberdades políticas (direito de sufrágio acima de tudo). O exercício dessas liberdades, cujo número não parou de crescer, segundo o processo anteriormente descrito, pode levar a situações jurídicas complexas, o que resulta na necessidade de estabelecer uma hierarquia entre elas.”<sup>620</sup>

<sup>619</sup> Seguindo a tradição Kantiana do exercício racional do Direito no Estado. SCHMITT, Carl. *Constitutional Theory*. Trad. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008, Pág. 224;

<sup>620</sup> Ele lembra que, segundo Schmitt, o positivismo, como colocado por Kelsen, enfraquece a estrutura metafísica da constituição, levando a criação dos valores, que são necessariamente humanos, a uma observação científica de ação e reação que podemos chamar de direitos humanos. São estes valores artificiais criados como universais que, por serem uma colocação, não podem ser realizados em todas as sociedades como valor fundamental, estando elas em

O conteúdo do Estado, que se baseia nos direitos fundamentais, não coloca tais direitos em hierarquias, visto que são inerentes ao sujeito histórico e cultural da sociedade formadora do Estado. Na medida que colocamos os direitos humanos como valores segmentados e complexos, excluiremos da finalidade política a realização da liberdade pela mediação do bem comum na figura estética da justiça. O conceito de Direito é necessariamente ligado ao conceito de legitimidade (que produz a legalidade), e a própria legitimidade depende da legalidade anterior, assim a formação de direitos surge da reflexão da sociedade, que se torna legalidade; ao colocar os direitos humanos como reflexo de uma criação lógica não advinda da sociedade, estaremos colocando o conteúdo dos direitos fundamentais num um conflito hierárquico de valores, que podem não ser conhecidos na cultura e na história de todas as sociedades.<sup>621</sup>

Por isto consideramos o Direito uma ação positiva – é uma liberdade universal que se realiza apenas no Estado racional, mediando o público com o privado. Assim, podemos considerar o primeiro ato de Poder e soberania que o Estado exerce sobre a sociedade, colocando a lei como valor total (final). O Poder dá conteúdo à legalidade e forma a legitimidade, que aparece por meio do Direito e da lei.

Schmitt observa que, além de a lei ser o ato legítimo da soberania do Estado (e de seu soberano), ela também surge como ato decisionista, autônomo e de puro Poder externo. O soberano coloca a lei como valor universal, sendo colocar o direito um ato de soberania que pode existir apenas no Estado, por isto devemos considerar a lei como regra jurídica, justa e racional.<sup>622</sup>

Assim, podemos considerar que a liberdade, que é colocada pelo Direito como regra justa e universal, só existe na pluralidade de iguais, onde a liberdade existe como meio e fim do reconhecer livre e atribui igual conteúdo a todos. Tanto para Schmitt quanto para Hegel, o reconhecer-se como portador de direitos advindos do Estado universaliza o valor da igualdade do Direito para as particularidades. Por isto, o reconhecer-se livre é reconhecer os demais como livres também.<sup>623</sup>

---

necessário conflito com outros valores anteriores. KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006; Pág. 29;

<sup>621</sup> Ibidem, Pág. 30;

<sup>622</sup> SCHMITT, Carl. Constitutional Theory. Trad. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008, Pág. 229;

<sup>623</sup> BOURGEOIS, Bernard. O pensamento político de Hegel. Trad. Paulo N. da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, Pág. 102;

O Direito, como forma aparente da liberdade, é uma realização racional do Estado, que faz a lei ser mais que um comando colocado pela força vazia, mas ser uma vontade coletiva voltada para a liberdade:

“Como norma racional e geral, a lei está dotada de um valor que transcende as condições empíricas de sua validade. Assim, as três condições de indefinidade, de impessoalidade e de generalidade autenticam a lei propriamente dita. Ao permitir uma identificação prática da lei e do direito, daquilo que é de direito (*was rechtens ist*) e daquilo que é justo (*was gerecht ist*), elas chegam à idéia de uma autofundação do sistema das normas jurídicas, idéia que é substituída na época contemporânea, em Kelsen, pelas referências a um direito natural ou a uma ordem das coisas que regula o direito positivo: parece que a lei realiza a supressão do legislador. O conceito normativo da lei se opõe, assim, ponto por ponto, ao conceito político, segundo o qual a lei é a decisão concreta, isto é, momentânea e singular, de uma pessoa ou de uma instância soberana.”<sup>624</sup>

A lei é o aparecimento do Poder externo, mediado pela instância política e colocada de forma racional para realizar a liberdade – o seu dever ser inclui o fazer dos direitos fundamentais. A partir do momento que esvaziamos da norma o seu conteúdo de legitimidade, estamos negando à sociedade a sua liberdade efetiva, que existe apenas no Estado racional. O jurídico e o político atuam na formação do conteúdo da constituição do Estado.<sup>625</sup> Temos o Estado de Direito como a realização da política, assim como a política é a realização da sociedade civil, ou seja, temos o Estado como momento mais elevado da dialética, que traz o indivíduo de particularidade e o inclui no universal dos direitos, que é a sua liberdade efetiva. Assim, podemos observar a ordem política como realização da finalidade do Estado, onde a liberdade e a política realizam o bem comum na sua constituição:

“[§538] As leis exprimem as determinações-de-conteúdo da liberdade objetiva 1) Primeiro, elas são limites para o sujeito imediato, [para] seu arbítrio autônomo e interesse particular. 2) Segundo: elas são, porém, *fim último* absoluto e a *obra* universal. Assim, são produzidas por meio das

<sup>624</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 33;

<sup>625</sup> [§273] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 255;

funções dos diversos *estamentos* – que a partir de sua particularização geral se singularizam ainda mais – e por meio de toda a atividade e preocupação privada dos *singulares*. 3) terceiro, as leis são a substância de seu querer, que aí é *livre*, e de sua disposição; e assim são expostas como *costumes* [éthos] vigentes.”<sup>626</sup>

Desta forma, a legalidade, que existe no exercício do Poder soberano para colocar a lei na realidade material, é conhecida como conteúdo formal da liberdade, decorrente da realidade histórica e cultural e do conceito de direitos, que são refletidos pela legitimidade das estruturas de Poder, que aparecem no Estado Democrático de Direito – onde a primazia da lei (e da justiça) vai nortear ao ser-aí dos cidadãos frente à coletividade.<sup>627</sup>

A democracia, o legítimo caminho que torna a sociedade civil em Estado, coloca as mediações da lei como parte do universal da sociedade. Porém, devemos entender que a democracia deve existir também como parte racional da legalidade e da legitimidade do Estado – uma vez que mesmo a democracia radical, como existente na *Res Publica Singulariter*, retira a racionalidade da representação coletiva e da mediação das vontades, de maneira que o Poder externo não é suprasumido pela sociedade, mas continua como parte característica do sujeito que não se torna cidadão, apenas uma coletividade de indivíduos.<sup>628</sup> Mesmo o conceito de político depende da racionalidade do cidadão, em ato externo de escolher e se fazer representar pela mediação das relações humanas no Estado – por isto não podemos atribuir o valor de Estado Democrático à sociedade que não suprassume as particularidades na figura do político e na sua participação racional nos poderes do Estado.<sup>629</sup>

O Estado tem em seu conteúdo todas as individualidades e particularidades, mas o seu conceito supera tais elementos da família e da sociedade em um universal, que possibilita que o indivíduo ultrapasse a sua unicidade e particularidade como cidadão que exerce os seus

---

<sup>626</sup> [§535] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 306;

<sup>627</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 37;

<sup>628</sup> PAUPERIO, A. Machado. Teoria Geral do Estado (direito político). 8ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983, Pág. 294;

<sup>629</sup> KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006, Pág. 39;

direitos e sua liberdade em si, mas também no e como coletivo de igualdades.<sup>630</sup> Por este motivo, consideramos o Estado Ocidental diferente do Estado imediato que existia na antiguidade: o cidadão mantém a sua particularidade no ambiente privado e exerce sua capacidade política no exterior, existindo sempre estes dois momentos; porém, tais momentos estão colocados como parte do conceito mais elevado de Estado. Assim, o Estado moderno é o Estado da liberdade subjetiva, o Estado que deve ser conhecido pela filosofia, pela racionalidade. Hegel, então, busca colocar o Estado como algo em-si racional – pois não se constrói o conceito do Estado ideal, mas do Estado que pode ser conhecido pela racionalidade e que está colocado. Por isto, o Estado deve ser observado como algo a ser conhecido pelo racional e que se efetiva no movimento histórico da suprassunção de todos os conceitos anteriores.<sup>631</sup>

Este racional tem em todo o seu conteúdo o Poder externo das particularidades, mediadas pela ação política e pela legalidade. Ao colocar toda a sua capacidade externa no Estado, o sujeito tem o seu Poder interno alçado ao realizar dos direitos, conhecendo a liberdade pela sua racionalidade. O Poder interno é ser livre, ou seja, estar em si-mesmo se autodeterminando como particularidade que também é coletividade.

O Poder interno, que alcança a liberdade no Estado, a coloca como finalidade do Estado Racional (o seu Estado Absoluto). Os direitos e a mediação da igualdade irão permitir que a ordem e a liberdade estejam colocadas como dialética do Estado – superando o mero garantivismo da vida e da propriedade do Estado liberal, em direção à racionalidade da liberdade do Estado.<sup>632</sup>

Em Kant, observamos que a liberdade está colocada como um bem a ser exercido por todos – na forma de igualdade e bem comum que possibilita o agir sem restrições internas e externas. Hegel, por outro lado, coloca a liberdade como um conceito a se fruir em sua totalidade, de forma que a liberdade está colocada na categoria do conceito: raciocinar a liberdade já coloca a liberdade em si (o conhecer dela). Assim, o Estado surge como um aparecimento do real que é racional e não como uma ideia ou um dever-ser (como conceito de Estado ideal). O Estado Racional de Hegel existe, assim, pela suprassunção que o sujeito faz e

---

<sup>630</sup> BOURGEOIS, Bernard. O pensamento político de Hegel. Trad. Paulo N. da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, Pág. 93;

<sup>631</sup> [§270] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia do Direito. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 241 e 242;

<sup>632</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 386;

que o coloca como parte orgânica do Estado – neste momento, o indivíduo já está superado como portador de Poder externo, pois agora ele faz parte de um todo que é o Estado. Este todo contém, em seu conteúdo, a pluralidade orgânica de todos os sujeitos, mas também preserva a particularidade de cada um como realização do seu Poder interno.<sup>633</sup>

Observamos a revolução francesa como o aparecimento do conceito de sociedade civil e como forma livre de produção econômica (transformação da natureza pelo trabalho) – que é o primeiro princípio da liberdade individual<sup>634</sup>, que se caracteriza pelo sistema de carecimentos (sistema econômico de trabalho e trocas). Podemos observar que a formação da sociedade civil, que é conteúdo direto do Estado, coloca o particular como parte da necessidade de se realizar. Na sociedade antiga tínhamos apenas um caminhar linear da família para o Estado, onde o Estado tem, em seu conceito, toda a vida do sujeito – por isto não é um sujeito individual, mas sim um sujeito que está no seu particular interno (seu Poder de fazer), sempre voltado para a sociedade e não para o raciocinar livre. Na sociedade moderna, como observa Hegel, temos a família como realizar da moral, depois a sociedade civil como realizar da individualidade e, por fim, o Estado, que é tanto a vida particular quanto a vida política, preservando as duas instâncias, mas mantendo a unidade da finalidade do sujeito.<sup>635</sup>

O Estado Democrático, que se apresenta como momento racional, é o realizador da liberdade pela mediação do Poder externo de toda a coletividade – é assim o conhecer racional do Estado: o Estado Racional de Hegel. O Estado em tal forma é permeado pelos direitos e pelas mediações políticas que trazem tanto o sujeito quanto suas necessidades ao âmbito mais elevado da discussão e da mediação.<sup>636</sup> Desta forma, Hegel coloca a realização do Estado no Ético – como substância ética consciente-de-si – formando a ideia ética (*sittliche idee*) e o conteúdo dos direitos e da justiça. Assim, essa totalidade deve ser entendida como o Estado que tem a sua substância na liberdade de todos.

---

<sup>633</sup> RAMOS, Cesar Augusto. Liberdade, subjetividade e Estado na filosofia política de Hegel. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000, Pág. 212;

<sup>634</sup> Os direitos do homem surgem como autonomia política do sujeito e como liberdade individual do homem. Este momento revela o auge do conceito de indivíduo de direito que é criado na reforma protestante – como estética do homem que acessa a divindade diretamente e não mais por intermédio da autoridade que exerce o seu Poder como ligação do terreno com o divino. Assim, a liberdade individual, que surge como Direito, tem em seu conteúdo o livre trabalho e o transformar, onde o homem pode buscar se realizar por outros meios, particulares, que estão colocados como conflito e necessidades na sociedade civil;

<sup>635</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 392;

<sup>636</sup> Texto: “A Subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente”. José Luiz Borges Horta IN: HORTA, José Luiz Borges. História, Estado e Idealismo Alemão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, Pág. 92;

Essa eticidade decorre da liberdade, da capacidade livre, racional e interna de fazer e de transformar (o Poder interno), que é, ao mesmo tempo, finalidade e meio. A eticidade é a plena realização da liberdade, que aparece como realidade do ser-aí por meio da unidade do mundo objetivo com a consciência subjetiva.<sup>637</sup>

A substância ética consciente-de-si, o Estado Racional, tem em sua totalidade não apenas a coletividade que aparece como conteúdo, mas também a particularidade que é conteúdo da coletividade. A particularidade do indivíduo é, para Hegel, o princípio do conhecimento, como reconhecimento de si que aparece na forma da individualidade empírica do sujeito. Desta forma, a individualidade é conhecida como interioridade e fazer racional do eu, livre de condições para o seu autoconhecer e para o conhecer externo. Por este caminho, o indivíduo, que na sua forma externa aparece como cidadão, conhece o Estado como realização do Poder e da soberania sobre as demais particularidades.<sup>638</sup>

Por este motivo, Hegel coloca o Estado em várias camadas de conhecimento, seguindo o conceito de dialética do Estado onde, em cada momento, o Estado é conhecido; partindo do indivíduo, na figura do Estado individual que se volta para si mesmo, para o Estado que é conhecido na história como Estado Absoluto. O Estado individual aparece como direito político interno – na forma de suprimento das necessidades originárias das relações entre particulares e na mediação de direitos. Assim, existindo esta totalidade que cobre a vida do sujeito, Hegel coloca o Absoluto não como sentido literal da palavra, mas como a plenitude do Estado, o seu momento mais elevado, contendo em seu conteúdo todas as contradições e colocações que trazem o sujeito para o seu objetivo final do bem comum e dos valores universais de liberdade (dentro da constituição histórica do Estado).

O Estado Absoluto de Hegel é a ideia universal como gênero e potência absoluta sobre todos os Estados individuais – tudo que está colocado frente ao Estado está supassumido em sua realidade. Assim, Hegel afirma que o Estado é o caminhar do Espírito na história:

“[§341] O *elemento* do ser-aí do *espírito universal*, que na arte é intuição e imagem, na religião, sentimento e representação, na filosofia, pensamento livre, puro, na *história mundial* é a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade. Ela é um tribunal porque na sua *universalidade* sendo em si e para si *o particular*, os Penates, a sociedade

<sup>637</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 391;

<sup>638</sup> PADUANI, Célio César. Filosofia do Estado em Hegel. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005, Pág. 156;

civil-burguesa e os espíritos dos povos, em sua efetividade matizada, apenas são enquanto *ideal*, e o movimento do espírito nesse elemento é expor isso.”<sup>639</sup>

Dentro deste caminhar, a liberdade concreta, como colocada por Hegel, é individualidade que reconhece os seus direitos como parte do seu ser-aí, sem, entretanto, negar os outros como iguais e realizar tais direitos como os valores justos da sociedade. Os direitos reconhecidos são ensimesmados quando a necessidade exterior e o Poder externo realizam o coletivo do Poder do Estado sobre a vontade privada, sobre a família e sobre a sociedade civil. Por isto, no Estado Absoluto a sua força (tanto da norma quanto da mediação das necessidades) é a união das particularidades suprassumidas.

Os direitos que existem no Estado individual são atribuídos a todas as pessoas – uma vez que, ao serem descobertos pelo singular, eles estão imediatamente colocados no universal (pois todos são iguais). O Estado hegeliano não é mais um dever, mas sim o próprio conhecer da realidade, onde todos conhecem o Estado pela racionalidade, o conhecendo como ser ético que realiza a liberdade concreta.<sup>640</sup>

Hegel percebe a liberdade como realidade efetiva na história (§341 e 342 da filosofia do direito de Hegel), onde o seu realizar é objetivo fim da justiça. Salgado observa que, em Hegel, a liberdade não é apenas um dever ser racional – ao superar a natureza e olhar ela de fora, o conceito de natureza é suprassumido pelo sujeito, buscando a realização racional do conhecer e do transformar –, mas também é a liberdade uma manifestação do Espírito no caminhar da história.<sup>641</sup> O Estado, independente do seu aparecimento no Oriente e no Ocidente, tem como seu conteúdo a liberdade concreta, sendo superação da liberdade subjetiva em liberdade que se efetiva como o conhecer dela. Cada sociedade conhece a liberdade pela história e pela cultura e, no caminhar da história, o conteúdo do Estado se suprassume em uma nova concepção de liberdade superior, a organizando e realizando.

<sup>639</sup> [§341] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 306;

<sup>640</sup> PADUANI, Célio César. *Filosofia do Estado em Hegel*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005, Pág. 163;

<sup>641</sup> O fim do Estado, para Hegel, sempre é a liberdade. O caminho como ela se realiza é variado de acordo com a construção histórica. O homem racional busca a sua liberdade pela sua racionalidade ativamente, pois o conhecer da natureza e o transformá-la depende do autodeterminar-se e entender como livre das necessidades e das condições que limitam o fazer interno. Salgado considera o Estado Oriental como a realização simples da liberdade, sem o conteúdo da efetividade, entretanto a efetividade está relacionada a própria condição de liberdade e como ela é conhecida pela sociedade. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 400;

O *dasein* do Estado Oriental é suprasumido na descoberta e realização dos direitos e da justiça, não mais como ideia moral, mas como legalidade que é colocada na constituição do Estado e no bem comum (como bem coletivo geral). Assim, tanto o Oriente quanto o Ocidente se encontram na realização, pelos seus meios, do fim maior do cidadão, que busca ser livre, liberdade organizada e realizada apenas pelo Estado. Por isto, podemos dizer que a liberdade aparece como livre arbítrio racional que existe na sociedade organizada.

O Estado Racional, como observado por Hegel na filosofia do direito<sup>642</sup>, se legitima pela própria finalidade, que existe no Poder de todos em uma única fonte de exercício da legitimidade. Desta forma, o Estado, que surge como sociedade organizada, busca, na separação burocrática de poderes, na forma ritualística do parlamento e na estrutura interna, o meio necessário para a liberdade pública.<sup>643</sup>

O Estado é, como podemos concluir, o revelar do Espírito no processo histórico onde ele se mostra como absoluto. A razão se realiza na liberdade, o absoluto se realiza no Espírito e o Poder se realiza no Estado, assim Salgado observa:

“Fora do Estado, o homem estará fora da sua essência. Nele é possível, e só nele, que a razão se realize na forma da vontade. O Estado é o revelar-se do Espírito como resultado de um processo histórico (*Gang*) pelo qual o Espírito se mostra como absoluto, como razão ou liberdade que a representação religiosa denomina Deus (*Gott*) e que encontra o seu momento de plena realização na sociedade humana ou no seu mundo (*Welt*). O Estado realiza assim o absoluto, o Espírito na sua totalidade como instituição necessária e não como criação da vontade particular contingente. Como todo orgânico é resultado de um processo de formação, interno a ele mesmo, cujos indivíduos não são partes anexas umas às outras ou justapostas por vínculo extremo, mas momento do todo, de modo que ‘cada parte é o todo e o todo cada parte’”.<sup>644</sup>

Desta forma, pensar o Estado absoluto não é comparar com a realidade ou com um Estado particular na realidade (na materialidade), é pensar o Estado racional da ideia (do seu conhecer). Por isto, temos o fundamento do Estado no racional histórico, na constituição

---

<sup>642</sup> [§258] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Pág. 230;

<sup>643</sup> [§269] *Ibidem*, Pág. 240;

<sup>644</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, Pág. 402;

particular que é atrelada no éthos de um povo, na sua cultura. O devir do Estado existe de acordo com as características morais que são suprassumidas pela sociedade.<sup>645</sup> Assim, podemos dizer que a justiça de cada povo é a que lhe convém. A realização do espírito universal de cada povo é inerente à sua história, religião e cultura.

Seguindo esta linha, Hegel coloca a soberania do Poder como a lei; a lei surge, tanto no Ocidente quanto no Oriente, como aparecimento do Poder externo em uma única vontade universal da legitimidade. Por isto, é fundamental que a lei se universalize na sociedade, colocando a igualdade como um dever-ser que é objetivo ativo do Estado Democrático de Direito. A liberdade surge como consequência da finalidade do Estado.

Os direitos materiais são, para Hegel, a realidade que busca a igualdade, sendo a aplicação da lei, segundo Salgado, a efetividade do justo que existe apenas na sociedade organizada. Por este motivo, podemos colocar tanto o Estado Ocidental Europeu quanto o Estado Oriental (principalmente China e Japão) como formas organizadas de sociedade, que estão buscando a aplicação do justo (*faire gesetze*) pela realização da legalidade, que a sociedade produz na negação das particularidades e na suprassunção das necessidades na figura do político (trazendo também a legitimidade). A principal característica do Estado de Direito é a realização dessa igualdade como conteúdo da liberdade, que também tem em seu interior os direitos à propriedade, à riqueza e outros que são considerados característicos do próprio Estado.<sup>646</sup>

O cidadão livre está colocado no Estado Democrático de Direito como portador de sua individualidade, mas também é portador da ideia de coletividade. Esta dualidade é necessária para a realização de sua liberdade como efetivo ser racional. Assim, o conteúdo que aparece como seu Poder interno racional o capacita para fazer dentro do seu livre arbítrio. Este fazer livre é tanto liberdade sua quanto liberdade do outro, pois a liberdade aqui já é valor universal, que inicia seu movimento no Estado e se realiza na coletividade. Seguindo, então, a dialética hegeliana, o conceito de liberdade individual é também liberdade coletiva, pois este movimento não perde nenhum de seus conceitos anteriores, incluindo na suprassunção presente os conceitos negativo e positivo, da liberdade particular e da liberdade do outro, como realização do Estado – Estado Ético.

---

<sup>645</sup> PADUANI, Célso César. Filosofia do Estado em Hegel. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005, Pág. 175;

<sup>646</sup> LOSURDO, Domenico. Hegel e a liberdade dos modernos. Trad. Ana Maria Chiarini et tal. São Paulo: Boitempo, 2019, Pág. 187;

A legitimidade do Poder externo é negação da particularidade e realização na coletividade. O Poder não pode ser exercido se for apenas particular – sua atuação como particular nega o outro e não o suprassume, apenas utiliza da força, que é vazia de conteúdo, para fazer-se valer na efetividade. Porém, quando o outro é colocado como elemento negativo do Poder externo (sempre em mente que tal movimento é recíproco) o Poder externo se suprassume no Poder do Estado, assim dando conteúdo para a sua soberania – que aparece na legalidade e na legitimidade do exercício deste Poder.

Seu aparecimento imediato é a vontade política. A vontade se realiza no positivismo jurídico que tem origem na vontade do soberano (soberano como conceito), que é razão puramente procedimental:

“[...] Estado Democrático de Direito é aqui entendido como necessário para a existência de uma sociedade livre, vale dizer, de cidadãos livres, com suporte na legitimidade do poder (*pouvoir constituant*), de caráter jurídico por se definir a partir de uma situação de direito (*Rechtszustand*) [...] A vontade política assume seu momento de preponderância no período moderno, o que tornou possível a elaboração e o desenvolvimento do positivismo jurídico, em que o direito não se assenta na *ratio* prudencial, valorativa, mas tem origem na vontade do soberano a que se submete uma razão de natureza puramente procedimental.”<sup>647</sup>

O Direito é a forma legítima por onde o Poder, que é legítimo do Estado, volta para os cidadãos como determinação da liberdade e da garantia dos direitos. Este Poder é a capacidade de fazer externo, coletivo e racionalizado, como forma jurídica e mediada pela vontade política. Não seria possível a transferência de Poder do cidadão para o Estado sem que a vontade legitimadora se fizesse presente. Por isto, dizemos que o Estado Democrático de Direito é a realização ética do Estado – como conceituado por Salgado: o Estado Ético.<sup>648</sup>

O Poder que volta pela categoria do político e do soberano é aceitação racional da vontade de todas as individualidades. É reconhecimento e é Estado de Direito que aparece no caminhar da história como conceito. Por isso, vemos o exercício soberano do Poder como este

---

<sup>647</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 253 a 255;

<sup>648</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

reconhecimento – o seu aparecimento na lei e no justo é apenas forma externa de seu conteúdo, porém o Poder não depende de tal legalidade como ponto fundamental, bastando que venha primeiro a legitimidade para o seu exercício; a legalidade é o segundo momento em que a sua aparência se exterioriza.<sup>649</sup>

O Estado Ético é normalidade em seu conceito, soberania em seu conteúdo e liberdade em sua forma, mediada pela igualdade e pela justiça como forma final do bem comum. O Estado Democrático e o Estado de Direito estão suprassumidos no Estado Ético.

O Democrático e o Direito são formas que se unem como racionalidade pura da sociedade, como observa Ratzinger:

“[...] (Estado Democrático) é a garantia da participação comum na formação do direito e na justa administração do poder o principal argumento para que a democracia seja considerada a forma mais adequada de ordenamento político. [...] Existem, portanto, valores em si que decorrem da essência do ser humano, sendo por isso invioláveis em todos aqueles que os possuem.”<sup>650</sup>

O Democrático é colocado como realização da legitimidade e o Direito como legalidade, buscando a realização dos direitos fundamentais possíveis pela sociedade. São os direitos que são considerados naturais à essência do homem, que aparecem na constituição do Estado. Por este motivo, vemos que os direitos naturais puros são os direitos humanos que colocam, no Estado contemporâneo, a igualdade entre as pessoas.

O Estado Ético deu unidade à razão ética e à vontade política, na forma de realização racional da liberdade na história:

“O Estado Democrático de Direito contemporâneo é desse modo o momento de chegada, após a sua cisão no processo de seu desenvolvimento histórico – que planta suas origens na cultura helênica –, na medida em que a autonomia

---

<sup>649</sup> Observamos que, segundo Schmitt, o soberano é puramente legitimidade em seu conceito, ele busca em sua atuação a normalidade que é aparência estética proveniente pelo Direito e pela legalidade. A falta de normalidade que existe na exceção não é negação do Poder – é o momento extremo da busca pela normalidade e da volta da aparência legal do Direito. O soberano utiliza do Poder sem que ele tenha forma para trazer a normalidade e proporcionar a legalidade como sua forma externa. HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Petrópolis: Vozes, 2019, Pág. 133 e 134;

<sup>650</sup> RATZINGER, Joseph Aloisius. *Liberar a Liberdade – Fé e política no terceiro milênio*. São Paulo: Paulos, 2019, Pág. 153 e 154;

da vontade gera a validade formal do direito, pelo diálogo, portanto pelo consenso, encontra o conteúdo do direito nos valores racionalmente postos como determinantes dessa vontade e desses fins éticos do Estado Democrático.”<sup>651</sup>

O momento atual da história do Estado é o seu momento máximo como realização humana e percepção do Estado pelo racional. Não é o fim da história, mas sim o seu momento presente que irá possibilitar que um novo momento dialético exista para suprasumir os seus conceitos em um novo e mais elevado movimento.

Por este motivo, podemos falar que a legitimidade do Poder no Estado e a realização da lei justa formam a comunidade política do Estado, que utiliza estes dois valores para legitimar a democracia e criar a lei adequada aos seus fins na sociedade. O Poder do Estado é, então, o elemento que unifica o conceito de sujeito – cidadão – com o Estado. Este Poder não é dominação do outro, não é força vazia de conteúdo e finalidade, mas sim a liberdade do sujeito e do outro. A mediação do Estado atinge seu fim ético no reconhecimento de todos como capacidade interna infinita, que aparece na realidade como agir, escolher e fazer, que tem em seu conteúdo o outro, o externo como igual.<sup>652</sup>

Devemos entender que a liberdade é ponto final, mas seu conteúdo é particular ao Estado e à política. O Estado existe como valor universal pela sua forma, mas seu conteúdo é particular<sup>653</sup>, uma vez que a história universal é construída pelas histórias particulares de cada sociedade, religião e costumes. Por isto, consideremos, como colocado por Hegel, a constituição do Estado como um valor particular à sua história:

“O espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo e [porque] sua liberdade é enquanto natureza, tem segundo esse lado natural o momento de uma determinidade geográfica e climática. Ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um

---

<sup>651</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 256;

<sup>652</sup> HAN, Byung-Chul. Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, Pág. 176;

<sup>653</sup> Observamos que a particularidade dos Estados, providenciada pelos seus indivíduos, torna a sociedade humana singular na história. Ela tem o conhecimento da natureza como finalidade, transformando o mundo de acordo com o seu racional. Esta pluralidade é o que possibilita que o racional não seja limitado apenas a condição colocada imediatamente. Assim, as diferentes culturas e religiões permitem o homem acessar seu próprio conceito de transcendentalidade ao conhecer a si mesmo. É o pressuposto que o homem, criado a imagem e a semelhança do divino, tem em seu conteúdo a capacidade de perceber a divindade;

desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si. Enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo *tribunal do mundo*.<sup>654</sup>

O Estado não é único como ser racional que existe perante a um universal da história – ele é variado, plural e decorrente do seu conteúdo variável, de forma que a pluralidade de Estados Racionais tem em seu caminhar o avançar para o ético. Kant, ao propor a paz perpétua, coloca os valores que são considerados fundamentais para o Estado justo e os direitos que determinam a forma correta de agir, porém a realidade é um reflexo da percepção de cada grupo cultural, que forma o conteúdo do Estado.

A liberdade é a realização possível, perceptível, do Poder no Estado. Não existe, em uma pluralidade de Estados, um conceito objetivo de liberdade, uma vez que não existe limite para a racionalidade interna. O racional, ao alcançar uma barreira, busca o Poder externo para derrubá-la e avançar no próprio entendimento. Assim, as particularidades colocam todos os Estados em um constante caminhar histórico, cada Estado seguindo o seu caminho e formando a pluralidade de pensamentos, em um ritmo de caminhar que é lógico para a sua sociedade.<sup>655</sup>

O Poder universal, o Poder que se realiza na política, existe dentro do conceito de Estado, observando a legitimidade demandada pela representação do poder do povo (que sempre será o titular do poder), mas que depende de capacidade executiva da mediação política que o transforma em aceitação – mediação máxima da consciência do povo –, existindo em seu conteúdo o povo, mas também o Estado organizado em uma consciência política comum, voltada para a realização da liberdade efetiva, aquela colocada e reconhecida na carta de direitos de cada Estado.<sup>656</sup>

---

<sup>654</sup> [§548] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, Pág. 319 e 320;

<sup>655</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, Pág. 289;

<sup>656</sup> Existente e executável apenas pelo reconhecimento coletivo decorrente da história, cultura e religião, que definem o conteúdo jurídico particular de cada Estado: o Maximum Ético. SALGADO, Joaquim Carlos. A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, Pág. 267;

Aqui devemos fazer uma distinção entre o conceito de Poder colocado por Salgado, em sua obra Estado ético e o Estado poiético, e a nossa ideia de Poder aqui demonstrada. O conceito de Poder de Salgado é:

“Ao conceito de poder, não como impulso, mas como vontade determinante, dirigida racionalmente, e na medida em que esse poder se garante pela força (para determinar a vontade do outro com sua aceitação), é necessário acrescentar a noção do político, ou seja, a sua institucionalização como um poder, cujas características são a supremacia, a universalidade e a necessidade (não-contingência) ou irresistibilidade. Essa institucionalização implica uma organização do poder e uma ordenação normativa, na forma de uma constituição”.<sup>657</sup>

O seu conceito de Poder pode ser entendido apenas como Poder político, portanto, restrito em uma perspectiva analítica do Poder, de natureza científica *stricto sensu*. Em diferente conclusão, ao observarmos o Poder como resultado de um caminhar do sujeito para a sociedade e posteriormente para o Estado, é dialética em sentido filosófico, suprassumindo as variáveis formas de poder individual em uma potência de Poder que aparece na sociedade, porém se realizando de forma efetiva apenas no Poder do Estado.

O Estado, de qualquer forma, não é apenas o local de exercício do Poder externo, é a sua realização máxima, que coloca conteúdo a este Poder pela pluralidade de indivíduos iguais, que são livres pela sua negação externa e que, em movimento dialético, se realizam no coletivo, no Estado, que é o vetor da Liberdade em seu Conceito.

---

<sup>657</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

## CONCLUSÃO

“Do inverno, o despertar. Indescritível é com a neve caindo e nele incluo a ofuscante brancura da geada. Mesmo na ausência destas, em manhãs de um frio cortante, o apressar das pessoas em acender o fogo e o corre-corre entre os aposentos com os carvões acesos são cenas típicas desta estação. O sol nas alturas e o frio mais ameno, não nos cativa mais a brasa já quase tornada cinzas no braseiro portátil.” Sei Shônagon

Concluir o estudo sobre a Teoria do Poder é uma tarefa difícil, uma vez que, como a ideia de justiça, a ideia de Direito ou mesmo de uma filosofia do Estado não são sistemas fechados que se apresentam como fim do movimento; como toda teoria dialética, está sempre em movimento, em busca de momentos mais elevados do conhecimento racional. Buscamos, aqui, estabelecer a dialética do Poder como forma de percepção do poder, que surge do sujeito e encontra a sua efetividade no Estado. O Poder é, por isto, um fenômeno em constante transformação (*Aufhebung*), em conjunto com o caminhar do Estado na história, servindo como meio realizador do conteúdo do Estado.

Definir o Poder também é uma tarefa de elevada complicação, uma vez que, como apontado por Salgado, a “história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o Poder”<sup>658</sup>. Assim, podemos observar que tais valores estão colocados primeiramente como disputa – o Poder é inverso à liberdade. Se analisarmos os dois elementos como disputa, devemos considerar que a Teoria do Poder é a forma como buscamos mediar as capacidades internas e externas, de maneira a permitir a existência da liberdade. Dentro do pensamento dialético, devemos considerar o Poder não apenas como embate, mas também como parte necessária da liberdade, em uma supressão que não perde nada do conceito, incluindo tanto o conceito de Poder quanto o de liberdade.

Considerando assim, podemos dizer que o Poder e a liberdade atuam como definidores históricos da relação humana com o Estado. Não podemos dizer que o homem é apenas um animal político, que se relaciona com os demais por meio da política; devemos também ver as relações de Poder como forma de definição pessoal das particularidades e, externamente, como capacidade da liberdade de fazer. Desta forma, o fazer externo não é pura liberdade, mas sim reconhecimento da liberdade do outro mediante o reconhecimento. Por este motivo, o Poder não pode ser excluído do conceito de sujeito, nem da forma do aparecimento do cidadão – uma vez que a liberdade é a supressão do conceito de indivíduo em sujeito, que reconhece a coletividade e realiza os seus direitos no outro, no externo.

Considerando todas estas questões, o Poder não é mero elemento da natureza, ele é forma racional de fazer, de se sujeitar e de aceitar. Não podemos ter apenas uma capacidade de pensar livre interna, ela tem como sua natureza o aparecer externo, o transformar da natureza

---

<sup>658</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;

em relação ao racional. Quando externo ao sujeito, o Poder é apenas força em disputa com as demais particularidades, necessitando que ele seja mediado pela coletividade.

Por isso, consideramos o aparecimento do Poder como elemento efetivo apenas no Estado. Ele é a fonte primária da legitimidade, da relação do político com os demais que o escolhem e lhe dão conteúdo, e da legalidade, forma que tem, em seu mais elevado momento, os direitos fundamentais positivados na norma do Estado – sua constituição.

A capacidade de fazer é necessariamente humana, diferente da força, pois o Poder existe como finalidade para algo. Dessa forma, o Poder é, inicialmente, um fenômeno humano que se converte em um fenômeno social por meio da particularidade do indivíduo em suas necessidades, para que, frente à mediação coletiva, se realize no Estado como Poder efetivo. Esta forma não é apenas a legitimadora da coletividade, mas também determinação da soberania que existe no Estado como legítimo aplicador da norma e do sistema burocrático. Não podemos dizer que no Estado Ocidental existe um Poder fora do Estado organizado, uma vez que todas as particularidades são suprasumidas na representação da legitimidade, estabelecendo o soberano por meio da institucionalidade legal.

O entendimento dialético do Poder está colocado ao observar que existe um caminhar claro do Poder até que ele apareça como efetividade no Estado pelo trabalho político. Não existe, em essência, diferença entre o poder que é inerente à capacidade interna do sujeito e o Poder que tem efetividade no Estado, originário do povo. O que podemos observar é que o poder do sujeito que se mostra na sociedade é apenas parte limitada de um todo, onde não existe identificação política que vai gerar a relação de reconhecimento (origem e finalidade) de toda a capacidade do poder. Sua efetividade no Estado, pela política, existe apenas como forma de exercício do Poder de fato. O político não é a fonte do Poder externo, mas é o legítimo operador que transforma a potência em efetividade. O Poder de fato tem origem única no povo, no poder interno de cada indivíduo, quando alinhado em um mesmo sentimento político que possibilita a existência do Estado como forma da unidade de particularidades.

O Poder dá conteúdo para o Estado ao permitir que ele represente de forma integral todas as individualidades, as transformando em cidadãos que estão colocados dentro de um sistema de leis, deveres e liberdades, que é possível apenas no Estado Ocidental. O caminhar da liberdade é um caminhar da mediação, da igualdade e do reconhecimento dos direitos fundamentais, que são racionalizados na lei justa e na representação política como forma mais elevada da realização humana.

Por isso, podemos dizer que o Estado Democrático de Direito, forma contemporânea do Estado Ocidental, possui em sua forma os direitos que possibilitam o livre agir interno do sujeito, pela sua capacidade racional interna de ser, que se mostra, em seu conceito, apenas na sociedade justa, mediada na igualdade, de forma que possa atender aos seus carecimentos. Também observamos o Poder externo, que é liberdade racional no Estado.

A representação política, a forma legal da lei e a positivação, na norma constitucional, dos direitos fundamentais, são a realização possível do Poder externo de todos, uma vez que ele não se encontra mais limitado pelo conflito de individualidades, mas sim colocado na forma de representação possível no sistema democrático, mostrando em perspectiva a relação da legitimidade do Poder, que é necessariamente humano, com a sua realização, que encontra o seu conceito na forma do Estado ético.

Não existe, dentro desta perspectiva, o Poder sem que ele seja também liberdade, e não existe liberdade sem que esta seja Poder de fazer. Nesta dialética, o Estado é o momento de suprassunção dessa lógica, onde o homem se realiza como detentor do verdadeiro Poder, e assim busca a sua liberdade, que tem o seu conceito como Liberdade efetiva na forma do Estado Democrático de Direito.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção – Homo Sacer, II, 1.** 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004;
- ALAIN, (Émile Chartier). **Les idées et les âges - Livres I à IX. Édition électronique. Québec: Chicoutimi, 2002.** Disponível em [philotextes.info /spip/IMG /pdf/ alain\\_les\\_idees\\_et\\_ages.pdf](http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/alain_les_idees_et_ages.pdf);
- ALBINO, Chiara. OLIVEIRA, Jainara. MELO, Mariana (orgs). **Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios.** Recife: Editora seriguela, 2021;
- ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. **Michel Foucault e a teoria do poder.** Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 105-110, outubro de 1995;
- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco, Dewey: **filosofia e experiencia democrática.** São Paulo: perspectiva, 2007;
- AQUINO, São Tomás. **Comentário ao sobre a interpretação de Aristóteles.** Trad. Paulo Faitanin e Bernado Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018;
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012;
- ARISTOTELES. **A Política.** Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2017;
- ARISTOTELES. **Ética a Nicômaco.** Trad. Leonel Vallandro e Greg Bornheim (em edição Os Pensadores – Aristóteles). São Paulo: Abril Cultural, 1973;

- BECKENKAMP, Joãozinho. **Introdução à filosofia crítica de Kant**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017;
- BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a Espada: Padrões da cultura japonesa**. Petrópolis: Vozes, 2019;
- BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005;
- BLUMENTHAL, James. **Toward A Buddhist Theory of Justice**. IN : Journal of Buddhism. Vol. 10, 2009. Disponível em: [globalbuddhism.org/article/view/1149/984](http://globalbuddhism.org/article/view/1149/984);
- BOBBIO, Norberto. **A Teoria das formas de governo na história do pensamento político**. Trad. Luiz Sergio Henriques. São Paulo: Edipro, 2017;
- BOBBIO, Norberto. **A Teoria das formas de governo**. Trad. Sergio Bath. 10ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997;
- BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992;
- BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, sociedade; para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987;
- BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, Instituto Norberto Bobbio, 2016;
- BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Edipro, 2017;
- BODIN, Jean. **Os Seis Livros da República: Livro primeiro**. Trad. José Ignacio M Neto. São Paulo: Ícone, 2011;
- BOEHNER, Philotheus. GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã – Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982;
- BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 10ª ed. São Paulo: Editora Malheiros, 2000;

- BONAVIDES, Paulo. **Teoria do Estado**. 7ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008;
- BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Trad. Paulo N. da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000;
- CABESTAN, Jean-Pierre. **Organisation and (Lack of) Democracy in the Chinese Communist Party: A Critical Reading of the Successive Iterations of the Party Constitution**. *Journal of Current Chinese Affairs*, 51(3), Pág. 380. <https://doi.org/10.1177/18681026221117287>;
- CALDAS, Camilo Onoda. **Teoria Geral do Estado**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018;
- CAMPOS NETO. Antônio Augusto Machade de. **O Confucionismo, Budismo, Taoismo e Cristianismo, O Direito Chines**. *Revista da Faculdade de direito, Universidade de São Paulo*. Vol. 110, 2016. Disponível em: [revistas.usp.br/rfdusp/article/view/115486](http://revistas.usp.br/rfdusp/article/view/115486);
- CARDOSO, Paulo Roberto. **Diatética cultural: estado, soberania e defesa cultural**. Tese de Doutorado – Direito UFMG/PPGD, 2016;
- CARVALHO FILHO, José dos Santos. **Manual de direito administrativo**. 26ª ed. São Paulo: Editora Atlas, 2013;
- CARVALHO, Kildare Gonçalves. **Direito constitucional**. 13ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007;
- CASARA, Rubens R R. **Estado pós-democrático: Neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018;
- CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. **Secularização Inacabada: Política e direito em Carl Schmitt**. Curitiba: Appris, 2011;
- CICCIO, Cláudio de. GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Teoria Geral do Estado e Ciência Política**. 7ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016;

- CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2021;
- COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. **Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles**. São Paulo: Rideel, 2012;
- CONFÚCIO. **Os Analectos**. Trad. Caroline Chang. Porto Alegre: L&PM, 2023;
- CONSTANT, Benjamin. **Princípios políticos Constitucionais**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora, 2014;
- CUNHA, Paulo Ferreira da. **Filosofia do Direito e do Estado**. 2ª ed. Belo Horizonte: Forum, 2021;
- DAHL, Robert A. **A Constituição Norte-Americana é Democrática?** / Trad. Vera Ribeiro. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV editora, 2015;
- DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 27 ed. São Paulo: Saraiva, 2007;
- DAVIES, Roger J. **Japanese Culture: The religious and Philosophical Foundation**. Rutland: Tuttle Publishing, 2016;
- DAVIS, Mark. (2013). **Hurried lives: Dialectics of time and technology in liquid modernity**. Thesis Eleven, 118(1), 7–18. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/072551361350026807/01/2023>;
- DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de filosofia do direito**. Trad. José Brandão. 4ª ed. Coimbra: Editora Armenio Amado, 1977;
- DINIZ, Hindemburgo Pereira. **A Monarquia Presidencial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984;
- DYMETMAN, Anne. **Uma Arquitetura da indiferença: A república de Weimar**. São Paulo: Editora perspectiva, 2002;

- DYZENHAUS, Dave. **Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. London: Durham & London, 1998;
- EDMUNDSON, William A. **Uma introdução aos direitos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006;
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993;
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Leandro Konder et tal. 8ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2021;
- ESCOREL, Lauro. **Introdução ao pensamento político de Maquiavel**. 3ª ed. Rio de Janeiro: ouro sobre azul/FGV editora, 2014, Pág. 159 e 160;
- FARIA, Alessandra Maia Terra de. **Teorias da Representação Política**. Curitiba: Appris, 2020;
- FAUSTO, Ruy. **O capital e a lógica de Hegel: dialética marxiana, dialética hegeliana**. São Paulo: Editora Unesp, 2021;
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Pensamento Político de Maquiavel**. Trad. Rubens Torres. São Paulo: Hedra, 2010;
- FICHTE, Johann Gottlieb. SCHELLING, Friedrich Von. **Os Pensadores**. Trad. Rubens Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973;
- FIUZA, Ricardo Arnaldo Malheiros. **Lições de Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado**. Belo Horizonte: Editora Lê, 1991;
- FONSECA, Renon Pessoa. **A Consciência Política na Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado**. Tese (doutorado), PPGD/UFMG, 2018;
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021;
- FRANKEBERG, Günter. **Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de Direito e o estado de exceção**. São Paulo: Editora Unesp, 2018;

- GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. **O Belo e o Destino: Uma introdução à Filosofia de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2001;
- GOYARD-FABRE, Simone. **O que é Democracia?**. São Paulo: Martins Fontes, 2003;
- GREINER, Christine. SAITO, Cecília, SOUZA, Marcos (org). **Em busca do Japão contemporâneo: Conversas, ensaios e traduções**. São Paulo: Hedra 2013;
- GROPPALI, Alexandre. **Doutrina do Estado**. 2ª ed. Trad. Paulo Edmur Queiroz. São Paulo: Edição Saraiva, 1968;
- GUERRA, Elizabete Olinda. **Carl Schmitt & Hannah Arendt: Olhares críticos sobre a política na modernidade**. São Paulo: LiberArs, 2013;
- HACKER, Louis M. **Capitalismo Americano: Sua promessa e realizações**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1958;
- HAN, Byung-Chul. **Filosofia do zen-Budismo**. Petrópolis: Vozes, 2019;
- HAN, Byung-Chul. **Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade**. Petrópolis: Vozes, 2022;
- HAN, Byung-Chul. **O que é poder?** Petrópolis: Vozes, 2019;
- HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018;
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade da Transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017;
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2017;
- HARVEY, David. **O NEOLIBERALISMO – História e implicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2008;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História**. São Paulo: Centauro, 2012;

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Sociedade Civil Burguesa**. Org. Jean-Pierre Lefebvre. Trad. José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) 1 – A Ciência da Logica**. São Paulo: Edições Loyola, 2012;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio (1830) III – A Filosofia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editoria universitária São Francisco, 2014;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. 2ª ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Hardem. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal**. Madrid: La Revista de Occidente, 1974;
- HEINRICH, Meier. **Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie**. Stuttgart: Weimar, 2004;
- HENDRY, J. (Ed.). **Yakudoshi observances in urban Japan** Por David C. Lewis IN: *Interpreting Japanese Society: Anthropological Approaches*. Routledge, 1998;
- HENRIQUES, Hugo Rezende. **Fenomenologia do Poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade**. Tese (doutorado), PPGD/UFMG, 2020;
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. Rosina D`Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014;
- HORTA, José Luiz Borges. **Dialética do Poder Moderador: Ensaio de uma Ontoteologia do Estado do Brasil**. Tese de Cátedra, Faculdade de direito da UFMG, 2020;

- HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011;
- HORTA, José Luiz Borges. **História, Estado e Idealismo Alemão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017;
- HORTA, José Luiz Borges. SALGADO, Joaquim Carlos. (Cord). **Hegel, Liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010;
- HORTA, José Luiz Borges. **Urgência e Emergência do Constitucionalismo Estratégico**. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais. Belo Horizonte, ano 6, n. 23, 2012;
- HUNTINGTON, Samuel P. **O Soldado e o Estado: Teoria e política das relações entre civis e militares**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2016;
- HWANG, Kwang-Kuo. **The Deep Structure of Confucianism: A social psychological approach**. IN: Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East. Vol. 11. No 3. 2011;
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Arthur Parreira. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2013;
- JOUVENEL, Bertrand. **O poder: história natural de seu crescimento**. São Paulo: Peixoto neto, 2010;
- KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016;
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. 2ª ed. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Editora edigraf, 1959;
- KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993;
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Trad. Celia Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2013;

- KAPLAN, Abraham. LASSWELL, Harold. **Poder e Sociedade**. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1979;
- KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o Hegelianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2008;
- KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt – O político entre a especulação e a positividade**. Barueri: Manole, 2006;
- KRANENBURG, R. **Teoria Política**. Trad. Juan Bazant. Ciudad del México: Fundo de Cultura económica, 1941;
- LAMBERT, Jacques. **América Latina**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional – Ed. USP, 1979;
- LASSWELL, Harold Dwight. **Poder e Sociedade, por Abraham Kaplan e Harold Dwight**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979;
- LEBRUN, Gérard. **A paciência do Conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006;
- LIMA, Eusebio de Queiroz. **Teoria do Estado**. 6ª ed. Rio de Janeiro: A casa do livreiro, 1951;
- LIMA, Newton de Oliveira. **10 lições sobre Rawls**. Petrópolis: Vozes, 2019;
- LIPHART, Arend. **Modelos de democracias: desempenho e padrões de governo em 36 países**. 4ª ed ver e ampl, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019;
- LIPPMANN, Walter. **The Good Society**. Boston: Little, Brown and Company, 1938;
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Petrópolis: Vozes, 2019;
- LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos**. Trad. Ana Maria Chiarini et tal. São Paulo: Boitempo, 2019;
- LUHMANN, Niklas. **Sociedad y Sistema: la ambición de la teoría**. Barcelona: Paidós, 1990;

- LUTERO, Martinho. **Escritos Seletos**. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 2019;
- MAAMARI, Adriana Mattar. **O Estado**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014;
- MARTINS, José Antônio. **Filosofia política**. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2015;
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004;
- MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013;
- MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. **Memorial de Idéias Políticas**. Belo Horizonte: Editora Vega, 1975;
- MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. **Direito e Coerção**. Belo Horizonte: Santa maria, 1956;
- MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. **Elementos de Teoria Geral do Direito**. 3ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 1986;
- MATTEDI, Milton Carlos Rocha. **Estado de Exceção e Pluralismo Político**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013;
- MAYER, Otto. **Derecho Administrativo Alemán**, t. II. Buenos Aires: De Palma. 1951;
- MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. **A paz em Kant: uma abordagem macrofilosofica do projeto de paz**. Belo Horizonte: Conhecimento livraria e distribuidora, 2019;
- MODERNO, João Ricardo. **Filosofia do Golpe de Estado**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2018;
- MONTALVO, António M. Rebordão. **Os Níveis de Governo dos Países da Europa – Estado – regiões – Municípios**. Coimbra: Edições Almedina, 2021;

- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **Cartas Persas**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009;
- MORAES, Alexandre de. **Direito constitucional**. 17ª ed. São Paulo: Atlas, 2005;
- MORAES, Alfredo de Oliveira. **A Metafísica do Conceito: Sobre o problema do Conhecimento de Deus na enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2003;
- MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019;
- NAKAGAWA, Hisayasu. **Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca**. São Paulo: Martins, 2008;
- NASCIMENTO, Sidnei Francisco do. **Concepções De Lei Natural E De Lei Secular Contidas Na Reflexão Filosófico-Teológica De Orígenes**. *Basiliade revista de Filosofia* V.3, N. 6 junho – dezembro, 2021, Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/332/177>;
- ORBEGOZO, Bernardo Vela. **John Locke, la ilustración y el liberalismo**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2017;
- ORTEGA Y GASSET, José. **Lições de Metafísica**. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2019;
- ORTEGA Y GASSET, José. **O Homem e os Outros**. Campinas: Vide Editorial, 2017;
- ORWELL, George. **A revolução dos bichos**. Barueri, SP: Camelot, 2021;
- OSZLAK, Oscar. **Burocracia Estatal: Política y políticas públicas**. *Postdata*. 2006, disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/postdata/n11/n11a02.pdf>;
- PADUANI, Célio César. **Filosofia do Estado em Hegel**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005;

- PANG-WHITE, Ann A. **Neo-Confucians and Zhu Xi on Family and Woman: Challenges and Potentials**. In: The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender. 2016;
- PAUPERIO, A. Machado. **Teoria Democrática do Poder 2: Teoria democrática da soberania**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997;
- PAUPERIO, A. Machado. **Teoria Geral do Estado (direito político)**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983;
- PLATÃO. **A República**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017;
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Críton**. Trad. Alexandre Romero. São Paulo: Hunter books, 2013;
- PLATÃO. **Diálogos – Vol. IX: Teeteto – Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973;
- RAMOS, Cesar Augusto. **Liberdade, subjetividade e Estado na filosofia política de Hegel**. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000;
- RAMOS, Marcelo Marciel. ROCHA, Rafael Machado. **O confucionismo Político e os caminhos para um constitucionalismo Chinês**. IN: Revista da Faculdade de direito da UFMG. N. 67, 2015;
- RANCIÈRE, Jacques. **O Ódio a Democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014;
- RANGEL, Arthur Nadú. **Exceção e Poder moderador na preservação do Estado Democrático**. São Paulo, USP – X Enabed, 2018;
- RANGEL, Arthur Nadú. **O Poder Moderador no Estado Brasileiro**. Belo Horizonte, UFMG, Dissertação de Mestrado, 2018;
- RANGEL, Arthur. Nadú. **Poder Moderador e Cultura: A relação do poder de preservação com a cultura do Estado**. In: Karine Salgado. (Org.). Arte, Política e Estado. 1ed. Belo Horizonte: Initia Via Editora, 2020;

- RATZINGER, Joseph Aloisius. **Liberar a Liberdade – Fé e política no terceiro milênio**. São Paulo: Paulos, 2019;
- RAZ, Joseph. **Valor, respeito e apego**. São Paulo: Martins Fontes, 2004;
- REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 24<sup>o</sup> Ed. São Paulo: Saraiva, 1998;
- Revista Brasileira de Estudos Políticos. No. 88. Belo Horizonte: Faculdade de direito da UFMG. Dezembro de 2003;
- ROSENFELD, Denis L. **HEGEL**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002;
- ROSENFELD, Denis L. **Introdução ao pensamento político de Hegel**. São Paulo: Editora Ática, 1993;
- ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**. Brasília: Editora brasiliense, 1983;
- ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008;
- RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental**. 21<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017;
- RUSSELL, Bertrand. **O Poder: uma nova análise social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957;
- SÁ, Alexandre Franco de. **Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro**. IN: Anais do seminário: Paradoxos da Constituição, Universidade de Coimbra. 2001;
- SAKURAI, Célia. **Os japoneses**. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Contexto, 2022;
- 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**. 2<sup>a</sup> ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995;

- SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça No mundo contemporâneo**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006;
- SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça período clássico ou da metafísica do objeto: A igualdade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2018;
- SALGADO, Joaquim Carlos. **Augustus: a fundação do Estado Ocidental**. IN: Revista Brasileira de Estudos Políticos. No 104, Belo Horizonte: UFMG, 2012;
- SALGADO, Joaquim Carlos. **O Estado ético e o Estado Poiético**. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v 27, n. 2, pág. 37-68, 1998;
- SALGADO, Joaquim Carlos. **Princípios Hermenêuticos dos Direitos Fundamentais**. IN: Revista da Faculdade de Direito da UFMG, N.39, 2001;
- SALGADO, Joaquim Carlos. **Sacra Scientia: A metafísica: poder e liberdade de pensamento**. Belo Horizonte: D`Plácido, 2022;
- SALGADO, Joaquim Carlos. **Semiótica Estrutural e Transcendentalidade do Discurso Sobre a Justiça**. IN: Revista da Faculdade de Direito da UFMG, N.37, 2000;
- SALGADO, Karine. **A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011;
- SALGADO, Karine. **A paz perpetua de Kant – Atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos. Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008;
- SANJUAN, Thierry (dir). **China contemporânea**. São Paulo: Edições 70, 2009;
- SANTOS, Aloysio Vilarino dos. **A defesa da Constituição como defesa do Estado: Controle de constitucionalidade e jurisdição Constitucional**. São Paulo: RCS editora, 2007;
- SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993;

- SCHIOPPA, Antonio Padoa. **História do Direito na Europa – Da Idade Média à Idade Contemporânea**. São Paulo: Editora WWF Martins fontes, 2014;
- SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Trad. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008;
- SCHMITT, Carl. **Crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996;
- SCHMITT, Carl. **Legalidade e Legitimidade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007;
- SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político / Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008;
- SCHMITT, Carl. **O Guardião da Constituição**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007;
- SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europæum***. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2014;
- SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006;
- SCHWARTZ, Frank J. PHARR, Susan J. (org) **The State of Civil Society in Japan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003;
- SHAPIRO. Harry L. **Homem, cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966;
- SILVA, Nelson Lehmann da. **A religião Civil do Estado Moderno**. Campinas: Vide Editorial, 2016;
- SILVA. José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 35ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2012;
- SILVEIRA NETO. **Teoria do Estado**. 5ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1972;

- SIMON, Yves. **Filosofia do Governo Democrático**. Trad. Edgard Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir editora, 1955;
- SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do Liberalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 1999;
- SOARES, Mário Lúcio Quintão. **Teoria do Estado: Introdução**. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004;
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Ed revista e atualizada. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019;
- STEIN, Edith. **De l'État**. Paris: Éditions du Cert, 1989;
- STEIN, Edith. **Uma investigação sobre o Estado**. São Paulo: Paulus, 2022;
- STREK, Lenio Luiz. MORAIS, Jose Luis Bolzan de. **Ciência Política & Teoria do Estado**. 8ª ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2019;
- TANIZAKI, Junichiro. **Em Louvor da Sombra**. Trad. Leiko Gotoda. São Paulo: Penguin Classics cia das Letras, 2017;
- TATE, C Neal. VALLINDER, Torbjörn (orgs). **The Global Expansion of Judicial Power**. New York: New York University press, 1995;
- TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005;
- VALIM, Rafael. **Estado de Exceção: A forma jurídica do neoliberalismo**. São Paulo: Editora contracorrente, 2017;
- VARGAS, João Protásio Farias Domingues de. **A Epistemologia da Ciência do Estado – Tomo 1**. Tese de doutorado. PPGD – UFMG, Belo Horizonte, 2022;
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014;

- VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002;
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Senhor e Escravo – Uma parábola da filosofia ocidental**. IN: Revista Síntese. V. 8. N. 21, 1981;
- VIEIRA, Leonardo Alves. SILVA, Manuel Moreira da. (orgs.) **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014;
- WALKER, Brett L. **História concisa do Japão**. São Paulo: Edipro, 2017;
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013;
- WEBER, Max. **Ciência e política: Duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2011;
- WOLF, Naomi. **O fim da América: cartas a um jovem patriota norte-americano**. Rio de Janeiro: Record, 2010;

## INDICE ONOMÁSTICO

---

### A

Aristóteles 22, 33, 41, 42, 49, 50, 51, 95, 101, 102, 103,  
139, 146, 196, 197, 249, 250, 251, 254, 255, 272,  
273, 275, 306, 307, 309

---

### B

Bacon ..... 198  
Benjamin Constant..... 237  
Bobbio 33, 34, 61, 62, 151, 152, 166, 230, 241, 270, 307  
boltzmann..... 107  
Borges de Medeiros ..... 233, 234  
burocracia... 35, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 158,  
163, 164, 165, 271

---

### Ch

China..... 54, 91, 118, 153, 192, 197, 268, 282, 296, 320

---

### C

Cícero..... 24, 286  
coação ..... 28, 30, 33, 39, 62, 100, 110, 111, 112, 139  
coerção ... 28, 52, 55, 56, 62, 63, 82, 110, 111, 118, 128,  
131, 137, 139, 163, 232  
Confúcio..... 52, 53, 251, 268

---

### E

Estado Ético 89, 127, 130, 131, 232, 233, 234, 237, 296,  
297, 298  
Estado Europeu .. 16, 186, 188, 190, 210, 227, 240, 242,  
266, 276, 283  
Estado liberal ..... 74, 131, 153, 187, 188, 194, 202, 204,  
205, 217, 218, 223, 228, 230, 236, 239, 242, 261,  
262, 267, 270, 274, 276, 278, 282, 283, 284, 291  
Estado Ocidental .. 16, 24, 190, 213, 241, 242, 266, 268,  
269, 272, 281, 282, 283, 284, 290, 296, 304, 305,  
319  
Estado Oriental. 188, 189, 190, 194, 200, 245, 268, 276,  
279, 281, 282, 284, 294, 296  
ética a Nicômaco ..... 254

exceção 31, 41, 55, 73, 74, 75, 115, 116, 147, 170, 171,  
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 216,  
228, 230, 233, 234, 237, 298, 311

---

### F

Foucault ..... 22, 106, 129, 145, 306

---

### G

Guerra ..... 228

---

### H

Han ..... 30, 65, 69, 70, 80, 81, 82, 109, 129  
Hegel... 13, 21, 23, 24, 25, 29, 30, 32, 37, 43, 44, 48, 65,  
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 81, 88, 89,  
91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 104, 107, 109, 112,  
114, 119, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132,  
168, 171, 172, 173, 176, 185, 186, 187, 189, 215,  
225, 232, 233, 234, 236, 241, 245, 246, 247, 248,  
256, 257, 258, 259, 263, 268, 272, 274, 275, 276,  
278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289,  
290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 320  
Hobbes..... 31, 47, 48, 73, 107, 122  
Horta ..... 78, 79, 156, 218, 224, 240, 292

---

### I

Igreja..... 84, 85, 88, 211, 212, 214

---

### J

Japão .. 37, 40, 87, 91, 92, 114, 118, 149, 191, 192, 193,  
195, 197, 199, 268, 282, 296, 311, 322  
justiça.. 13, 23, 26, 29, 31, 32, 50, 51, 58, 61, 62, 63, 76,  
90, 95, 102, 105, 106, 110, 119, 124, 126, 127, 128,  
130, 165, 186, 187, 190, 204, 211, 218, 232, 237,  
241, 243, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 276,  
277, 278, 280, 283, 286, 287, 290, 292, 294, 296,  
298, 303, 307

**K**

Kant.... 26, 27, 28, 29, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 74, 76, 77, 80, 96, 103, 105, 120, 126, 128, 134, 162, 163, 179, 186, 216, 217, 236, 237, 255, 257, 262, 270, 271, 272, 291, 300, 307, 316, 319, 320  
 Kelsen .....35, 164, 272, 287, 288  
 Kervégan ..... 75, 282, 286

**L**

legalidade ... 28, 29, 31, 36, 73, 140, 148, 180, 186, 187, 188, 190, 221, 222, 223, 230, 239, 240, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 296, 297, 298, 304  
 legitimidade ... 29, 30, 31, 33, 35, 36, 54, 55, 62, 79, 91, 110, 111, 116, 117, 118, 136, 139, 145, 153, 155, 158, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 173, 177, 180, 181, 186, 188, 221, 222, 223, 239, 240, 254, 275, 277, 279, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 295, 296, 297, 298, 299, 304, 305  
 Lima Vaz..... 66, 95, 98, 232  
 Locke ..... 203, 204, 205, 316  
 Lutero..... 86, 212

**M**

Maquiavel .....54, 55, 56, 57, 310  
 Marx..... 33, 261  
 Mata-Machado ..... 28, 62, 232, 262, 275, 277, 321  
*maximum ético* .....76, 79, 89, 128, 186  
 Montalvo ..... 241  
 Montesquieu..... 207, 214

**N**

Nuno Coelho ..... 103, 249

**O**

Oriente ..... 52, 87, 91, 92, 122, 138, 153, 157, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 207, 208, 223, 245, 246, 247, 252, 254, 257, 268, 278, 281, 283, 294, 296  
 Ortega y Gasset ..... 26, 259, 263

**P**

Platão .....24, 33, 108, 250, 253

Poder externo . 25, 26, 29, 31, 35, 48, 78, 185, 189, 215, 221, 222, 228, 229, 230, 239, 241, 247, 248, 254, 255, 262, 263, 267, 268, 274, 275, 277, 280, 281, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 300, 301, 305  
 Poder Moderador91, 128, 171, 173, 178, 179, 180, 181, 182, 224, 232, 233, 234, 235, 239, 313, 318  
 povo . 24, 31, 57, 79, 105, 114, 136, 142, 145, 150, 151, 153, 160, 163, 167, 175, 180, 181, 196, 203, 217, 219, 229, 234, 260, 265, 295, 300, 316

**R**

Ratzinger..... 298  
 Reale ..... 40, 180  
*Res Publica Europaeum*..... 282  
*Res Publica Europæum*.....190, 207, 213, 240  
*Res Publica Mutuae Obligationis* ..... 276  
*Res Publica Mutuæ Obligationis* .....188, 190, 191  
*Res Publica Singulariter* ..188, 190, 201, 266, 274, 277, 283, 285, 290  
 Revolução francesa ..... 237  
 Rosenfeld ..... 203

**S**

Salgado22, 23, 31, 58, 59, 61, 63, 76, 77, 78, 79, 91, 95, 96, 99, 100, 105, 117, 119, 124, 126, 146, 156, 166, 215, 217, 232, 237, 242, 259, 260, 266, 271, 279, 283, 294, 295, 296, 297, 303, 310, 318  
 Santo Agostinho.....209, 210, 211, 212  
 São Tomaz de Aquino..... 34, 211  
 Schmitt..... 31, 65, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 119, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 186, 189, 201, 202, 213, 227, 228, 229, 230, 240, 275, 276, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 298, 308, 310, 311, 314, 319  
 Silveira Neto ..... 223  
 soberania.... 30, 31, 32, 47, 55, 56, 57, 79, 81, 100, 107, 113, 114, 137, 144, 148, 154, 160, 161, 169, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 187, 209, 211, 214, 221, 222, 225, 228, 231, 233, 234, 277, 280, 283, 285, 286, 287, 288, 293, 296, 297, 298, 304,308, 317  
 soberano....31, 32, 33, 47, 48, 54, 55, 56, 57, 73, 74, 75, 76, 111, 114, 137, 142, 169, 171, 172, 173, 177, 178, 182, 183, 186, 193, 208, 209, 210, 212, 219, 221, 230, 231, 239, 241, 282, 288, 289, 297, 298, 304  
 sociedade civil33, 66, 68, 101, 112, 114, 157, 185, 187, 188, 220, 232, 235, 268, 271, 273, 279, 281, 283, 289, 290, 291, 292, 293, 294

suprassunção .. 29, 35, 37, 40, 43, 70, 76, 86, 92, 93, 95,  
96, 98, 110, 124, 131, 133, 158, 237, 256, 261, 282,  
291, 296, 303, 305

---

**V**

Vaz..... 24, 250, 251  
Vecchio ..... 263, 264  
violência... 23, 30, 32, 37, 55, 70, 73, 82, 100, 110, 116,  
122, 145, 146, 159, 162, 163, 168, 169, 202, 229

---

**W**

Weber .....30, 90, 145, 154, 159

---

**X**

xintoísmo .....191, 192, 253