

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Graduação em Ciências do Estado

Nikolas Mendes Salvador

O CAMINHAR DA RAZÃO (E) DO ESTADO:
uma teleologia do logos ocidental

BELO HORIZONTE
2025

Nikolas Mendes Salvador

**O CAMINHAR DA RAZÃO (E) DO ESTADO:
uma teleologia do logos ocidental**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para o grau de bacharel em Ciências do Estado.

Orientador: Professor Me. Dante Alexandre Ribeiro das Chagas.

**BELO HORIZONTE
2025**

RESUMO

O presente trabalho propõe vislumbrar o caminhar da razão humana na figura do Estado Ocidental por meio de um exame histórico-filosófico e macrofilosófico. Fundamentando-se na conceituação de macrofilosofia de Gonçal Mayos Solsona, como esforço de conhecimento totalizante, e na perspectiva hegeliana, realiza-se um levantamento bibliográfico centrado nos marcos da Escola Jusfilosófica Mineira, especificamente na elaboração teórica de Joaquim Carlos Salgado. O estudo busca compreender o desenvolvimento e o *telos* do *logos* (entendido como razão e espírito) na cultura ocidental, adotando a divisão triádica da história proposta por Salgado: a Antiguidade greco-romana e a Idade Média (*Afirmção do Estado Ético Imediato*), a Modernidade (*Negação no Estado Técnico* e sua superação no *Estado de Direito*), e a Contemporaneidade, marcada pela crise e pela subversão do *Ético* no *Estado Poiético*. Analisa-se desde o Período Clássico, articulando a evolução *do logos filosófico grego, jurídico romano e transcendental medieval* – que fornecem as condições para o Estado Ético Imediato, passando pelo *logos da modernidade* – com o Estado Técnico e seu desenvolver no Estado de Direito – até o *logos contemporâneo* – no desvirtuar do Estado Ético para Poiético. Assim a pesquisa se propõe não como mera historiografia, mas como demonstração da realização do espírito humano, visando revelar a realidade que impõe tarefas ao tempo presente.

Palavras-chave: Filosofia do Estado; Hegel; Filosofia da História; Estado Ético e Poiético; Crise da Contemporaneidade; Escola Jusfilosófica Mineira.

ABSTRACT

This paper aims to trace the unfolding of human reason within the figure of the Western State through a historical-philosophical and macro-philosophical examination. Grounded in Gonçál Mayos Solsona's conceptualization of macro-philosophy as an endeavor towards totalizing knowledge, and in the Hegelian perspective, a bibliographic review is conducted, focusing on the framework of the *Escola Jusfilosófica Mineira* (Minas Gerais School of Legal Philosophy), specifically the theoretical contributions of Joaquim Carlos Salgado. The study seeks to comprehend the development and *telos* of the *logos* (understood as reason and spirit) in Western culture, adopting the triadic division of history proposed by Salgado: Greco-Roman Antiquity and the Middle Ages (Affirmation of the Immediate Ethical State), Modernity (Negation in the Technical State and its overcoming in the Rule of Law), and Contemporaneity, marked by crisis and the subversion of the Ethical in the Poietic State. The analysis begins with the Classical Period, articulating the evolution of the Greek philosophical, Roman juridical, and medieval transcendental *logos* – which provide the conditions for the Immediate Ethical State. It proceeds through the *logos* of modernity – marked by the Technical State and its development into the Rule of Law – arriving at the contemporary *logos*, characterized by the distortion of the Ethical State into the Poietic State. Thus, this research is proposed not as mere historiography, but as a demonstration of the realization of the human spirit, aiming to reveal the reality that imposes tasks upon the present time.

Keywords: Philosophy of the State; Hegel; Philosophy of History; Ethical and Poietic State; Crisis of Contemporaneity; Minas Gerais School of Legal Philosophy.

SUMÁRIO

PROLEGÔMENOS	9
I. O PERÍODO CLÁSSICO: FUNDAMENTOS DA RAZÃO OCIDENTAL	13
I.I. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA NO OCIDENTE: O LOGOS DA PHYSIS E DA POLIS	13
I.II. DO LOGOS FILOSÓFICO AO LOGOS JURÍDICO	23
I.III. ENTRE O SACRO E O TEMPORAL: O LOGOS DA TRANSCENDÊNCIA.....	25
II. DA UTOPIA À FRAGMENTAÇÃO: O ESTADO DE DIREITO NA TRANSIÇÃO DO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO.....	31
II.I. LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE: O HINO DA UTOPIA MODERNA	32
II.II. FLAGELOS DE UM PROJETO DE LIBERDADE: A CONTEMPORANEIDADE FRAGMENTADA.....	38
III. A CRISE DA CONTEMPORANEIDADE: O COLAPSO DO PROJETO OCIDENTAL	39
III.I. INÉRCIA E DEVIR: UM FIM DO (PARA O) ESTADO?	42
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	50
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	52

*Para meu avô, Vicente de Paula Mendes, cuja
sabedoria me trouxe até o bacharelado em
Ciências do Estado.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, por todo o suporte. Agradeço à minha mãe, Karina, por sempre ser um farol de bondade e amor que me guia e me ilumina em todos os momentos, que é para mim exemplo de coragem e amor por passar por tantos desafios e ainda conseguir acolher. Agradeço ao meu pai, Paulo Alex, por todo cuidado e por sempre ter colocado a mim e meu irmão à frente de si mesmo. Agradeço aos meus avós, Vicente e Adelina, por todo esforço e por terem proporcionado a educação que me traz aqui hoje. Agradeço também aos meus avós, Américo e Edite, que, mesmo de longe, sempre torceram e rezaram por mim. Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais, que possibilitou a realização de tantos sonhos e permitiu que eu encontrasse tantas pessoas especiais. Agradeço ao Professor José Luiz Borges Horta, a quem muito admiro e que desde o primeiro período do bacharelado se dispôs a me guiar e orientar nessa nova vida que se iniciou na universidade. Agradeço ao meu orientador, Dante Chagas, que como amigo e como orientador sempre me fez querer ser melhor. Agradeço a todos os amigos que fiz nesses anos, dentro e fora da faculdade. Em especial, agradeço ao Theo, Pedro Bravo e Maria Regina, que me deram a felicidade de dividir tantos momentos especiais. Agradeço também ao Fábio, Gabrielle, Isabela, Izabel, Larissa, Lucas Antônio, Luiz Eduardo, Marcus, Tainá e Vitória, os quais eu guardo no meu coração. Agradeço também a todos os amigos que fiz no gabinete 1305, vocês são todos muito especiais para mim. Agradeço aos amigos que levo na minha vida, em especial ao Álvaro, Bernard e Lucas, que dividem essa jornada há quase 8 anos. Agradeço também ao Gustavo Michelin e ao Gustavo Felipe, que também tornaram momentos muito felizes nos últimos anos. Agradeço à Revista de Ciências do Estado, onde desde o princípio da graduação pude ter o privilégio de fazer parte e que me traz tanto orgulho. Agradeço ao CNPq, que custeou a iniciação científica que pôde ser conduzida pelo Prof. José Luiz durante os primeiros anos da graduação. E, por fim, agradeço a Deus, por me permitir encontrar pessoas tão maravilhosas e realizar tantos sonhos nessa vida.

O contexto histórico universal, no qual mostram-se em seu significado verdadeiramente relativo, os objetos individuais da investigação histórica, tanto os grandes como os pequenos, é, ele próprio, um todo, a partir do qual pode-se compreender plenamente cada elemento individual em seu sentido, e ele, inversamente, só pode ser plenamente compreendido a partir desses elementos individuais: a história universal é, igualmente, o grande livro obscuro, a obra completa do espírito humano, composta nas línguas do passado, cujo texto terá de ser entendido. (GADAMER, Hans-Georg, 2015)

PROLEGÔMENOS

“*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*” – “O Estado é o caminhar de Deus no mundo”¹. Esta célebre formulação hegeliana não é mera metáfora retórica, mas síntese de uma convicção profunda que atravessa toda a filosofia do Direito e da História: o Estado representa a mais alta realização do Espírito objetivo, o momento em que a liberdade humana – gestada ao longo de milênios – encontra sua efetivação concreta nas instituições racionais².

Partindo deste pressuposto, se queremos falar de Estado, Razão e História se faz necessário o amparo do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Em sua filosofia, Hegel desenvolve a tese de uma realidade compreendida em e por um sistema dialético, de cisões e reconciliações que dão vida e movimento à realidade histórica. Nesse sentido, Razão e História cumprem papel fundamental na compreensão e funcionamento desta realidade que nos é apresentada por Hegel, e por fim, o Estado se revela como realização última da experiência humana, seu Espírito, o Absoluto³.

Mas o que significa afirmar que o Estado é "caminhar"? Não se trata de uma instituição estática, dada de uma vez por todas, nem de um ideal abstrato a ser alcançado em algum futuro remoto. O Estado, para Hegel, é movimento, é devir histórico – é o próprio processo pelo qual a humanidade, através de suas lutas, contradições e superações, conquista progressivamente a consciência de sua liberdade e a encarna em formas institucionais cada vez mais adequadas⁴.

Com isso, devemos compreender o Estado como uma construção da racionalidade histórica, cujo fim é, segundo Hegel, a concretização e efetivação da liberdade. Como nos leciona Bobbio:

[...] a racionalização do Estado procede *pari passu* [a par] com a convicção de que o Estado é a forma mais alta ou menos imperfeita da convivência humana,

¹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts; uber Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 3. ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952, p. 336 [§ 258, Zusatz]. Trad. V. (HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 294).

² "§ 344 Os Estados, os povos e os indivíduos, nessa ocupação do espírito do mundo, erguem-se em seu princípio particular determinado, que tem sua exposição e sua efetividade em sua constituição e na total amplitude de sua situação, dos quais eles são conscientes e estão imersos no seu interesse, ao mesmo tempo em que são instrumentos inconscientes e membros dessa ocupação interna, em que essas figuras perecem, mas na qual o espírito, em si e para si, prepara e consegue pelo seu trabalho a passagem para seu próximo grau superior." (HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: EdUNISINOS, 2010, 307).

³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

⁴ HORTA, José Luiz Borges. *A subversão da História e a falácia do fim do Estado*. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

e só no Estado o homem pode conduzir uma vida [livre] em conformidade com a razão.⁵

Salgado vai entender a história da cultura ocidental em um constante embate entre *poder e liberdade* – entre o apolíneo e o dionísico⁶. Em suas palavras:

O processo histórico mostrará a superação das cisões da liberdade: o livre arbítrio do direito romano exteriorizado no contrato, que dá unidade à liberdade interna do estoicismo como saber da liberdade e à liberdade externa como agir livre do direito romano; a autonomia política no Estado democrático pós-revolucionário, como superação da cisão entre poder e liberdade individual; e a superação da cisão entre liberdade e determinismo na forma do domínio da natureza (ou da realidade objetiva) a que se referiu Hegel.⁷

A partir disso, em seu célebre texto “O Estado Ético e o Estado Poiético”, Salgado vai conceber três momentos centrais do desenvolvimento do Estado na Cultura ocidental, partindo justamente da compreensão de que em determinados momentos históricos esta tensão oscilava entre a liberdade e o poder. Assim, Salgado divide os momentos sendo:

a) *O Estado Ético Imediato*: Compreendido no período Greco-Romano até a Idade Média. Neste primeiro momento, o Estado se legitima pelos fins “éticos”. No mundo grego o cidadão se realiza eticamente de forma imediata na *Polis* – no que Hegel vai denominar como a “bela totalidade ética”⁸. A *Polis* grega, o Império Romano cristianizado, o reino medieval teocêntrico – todas são manifestações desse Estado Ético Imediato, onde a liberdade ainda não

⁵ BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP, Brasiliense, 1989.

⁶ “Uma das mais conhecidas expressões dessa condição, que articula, de resto, experiências humanas fundamentais e a relação do homem com os deuses, é a oposição entre o apolíneo e o dionísico como dimensões constitutivas da alma grega, que F. Nietzsche celebrou, dando-lhe porém uma interpretação contestável. Essa oposição aparece sobretudo na tragédia e constitui uma das leituras possíveis do final das Eumênidas de Ésquilo e das Bacantes de Eurípides. O apolíneo reflete o lado luminoso da visão grega do homem, a presença ordenadora do logos na vida humana, que a orienta para a clareza do pensar e do agir razoáveis. O dionísico traduz o lado obscuro ou terreno (ctônico), onde reinam as forças desencadeadas do eros ou do desejo e da paixão. Conciliar esses dois aspectos é tarefa que a filosofia tomará sobre si e à qual Platão consagrará as páginas imortais do Banquete.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 29)

⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 189.

⁸ “Assim determinada, é a bela individualidade que constitui o ponto central do caráter grego. São as radiações particulares, onde esse conceito se realiza, que devem ser abordadas mais precisamente. Todas elas constituem obras-de-arte. Podemos concebê-las como uma criação tríplice: como a obra subjetiva, ou seja, como a formação do próprio homem; como a obra objetiva, isto é, como a formação do mundo dos deuses; e, finalmente, como obra política, a forma da constituição e dos indivíduos nela.” (HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 201-202). É a partir desta formulação de Hegel que Salgado, ao interpretá-lo, formula o termo: “bela totalidade ética”; “o encontro harmonioso dessa individualidade com a comunidade, cuja realização a história ocidental persegue tragicamente, desde a fragmentação da bela totalidade ética da polis grega.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 315).

se pensa como autonomia subjetiva, mas como participação numa ordem objetiva e transcendente.⁹

b) *O Estado Técnico Moderno*: Interpretado sob a égide do pensamento de Maquiavel. Aqui, opera-se uma ruptura decisiva: o poder do Estado não se legitima mais pelo seu fim ético, mas pela técnica pela qual este é empregado. Como lê Maquiavel, a legitimação do Estado Técnico Moderno se dá através do "poder pelo poder". O príncipe não governa porque é justo segundo uma ordem transcendente, mas porque é eficaz – porque domina a *virtù* política, a capacidade de manter e expandir o poder¹⁰. Esse momento é crucial: representa a secularização radical da política, sua emancipação da tutela religiosa e metafísica. Mas, ao mesmo tempo, inaugura o perigo da instrumentalização total do Estado, sua redução a mero aparato de dominação.¹¹

c) *O Estado Ético Mediato (Estado de Direito)*: Por fim, temos a síntese hegeliana. O Estado Ético Mediato se legitima racionalmente de três formas: pela *origem* do poder (a soberania popular, a vontade geral), pelo seu *fim* (a realização da liberdade e da justiça) e pela sua *técnica* (o ordenamento jurídico racional, o império da lei). Como nos ensina Ricardo Salgado¹², este terceiro momento se dá na reconciliação do ideal de eticidade em seu sentido subjetivo – o Estado não é mais ordem imediata dada pela natureza ou por Deus, nem puro instrumento técnico de dominação, mas *obra consciente da razão humana*, espaço onde a liberdade subjetiva encontra reconhecimento objetivo nas instituições.¹³

O presente trabalho propõe vislumbrar o caminhar da razão humana na figura do Estado Ocidental, o que só se faz possível por meio de um exame histórico-filosófico e Macrofilosófico. Nesse sentido, entendemos por Macrofilosofia a conceituação elaborada pelo filósofo Catalão Gonçal Mayos Solsona¹⁴, como esforço de rompimento das barreiras disciplinares do conhecimento no ímpeto de se possibilitar um conhecimento totalizante, *macro* do real. Além disso, nos é essencial a abordagem histórico-filosófica uma vez que, como nos

⁹ 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, abril a junho de 1998.

¹⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Dominique Makins. Barueri, SP: Novo Século Editora, 2015, Cap. XV e XXV).

¹¹ 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, abril a junho de 1998.

¹² *Ibidem*, 1998.

¹³ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; SILVA, Gustavo Felipe Melo da. *O Estado como conceito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 71, p. 531-551, jul./dez. 2017.

¹⁴ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012.

ensina Hegel, fazer filosofia da história é fazer história da filosofia¹⁵. A partir disso, realizar-se-á um levantamento bibliográfico, partindo dos marcos dos pensadores da *Escola Jusfilosófica Mineira*, fundando-se essencialmente da elaboração teórica de Joaquim Carlos Salgado, além das principais ideias que influíram na formação histórica do *logos* ocidental – por *logos* prosseguiremos orientados na definição de *logos* = *razão* = *espírito*¹⁶. Buscamos compreender e revelar um sentido, uma continuidade ou permanência e desenvolvimento dentre as rupturas, de modo a receber e se revelar a realidade que se efetiva e que impõe uma tarefa para o tempo presente. Assim, busca-se alcançar um panorama do *Telos* do *logos* do Estado do Ocidente, tendo como base a divisão triádica da história proposta por Salgado¹⁷, contribuindo para uma percepção histórico-filosófica da nossa realidade. Enquanto momento do absoluto, o Estado é a manifestação epifânica de uma cultura, isto é, unidade entre as subjetividades e a sua realidade histórica, efetividade da liberdade do espírito de um povo, em outras palavras, o maximum ético, suprassunção da mediação política das consciências morais¹⁸.

Para um entendimento claro sobre a cultura ocidental e o caminhar de suas ideias éticas e políticas, partimos da proposta de dividir a sua história em três momentos centrais, assim como proposto por Salgado, buscando, justamente, a construção do raciocínio em uma estrutura dialética: o Período Clássico, compreendido entre a Antiguidade greco-romana e Idade Média (*Afirmção do Estado Ético Imediato*); a Modernidade (*Negação no Estado Técnico* e sua superação no *Estado de Direito*); e a Contemporaneidade, marcada pela crise e pela subversão do *Ético* no *Estado Poiético*. Entendendo cada um desses períodos não apenas como uma sucessão cronológica, mas como um processo fundamental do desenvolvimento do *logos* na cultura ocidental – na maneira como o ser humano compreende a si mesmo, o mundo e sua relação com o transcendente.

No primeiro momento, o Período Clássico, pretendemos articular o desenvolver da razão desde o nascimento do *logos filosófico* Grego, passando pelo surgimento do *logos jurídico* Romano e desaguando no *logos transcendental* na Idade Média, compreendendo o Estado Ético

¹⁵ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

¹⁶ “De outro lado, se a História é filosofia, então é preciso aprender a articular saber e devir de modo coerente e conseqüente, de tal forma que a História seja compreendida como cenário no qual o *logos*, Deus, o Espírito absoluto, ou a Razão (chamemos como quisermos) se apresenta em epifania ao verdadeiro filósofo.” (HORTA, José Luiz Borges (org.). *Hegel, Paixão e Diferença*. Belo Horizonte, Editora Expert, 2021, p. 40).

¹⁷ 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, abril a junho de 1998.

¹⁸ BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995.

Imediato apontado por Salgado. Nesse sentido, nosso intuito – que se manterá durante todo trabalho – não é realizar uma historiografia completa de cada período, mas sim analisar e demonstrar histórica e filosoficamente a realização do espírito humano (*logos*) em cada momento, não se atendo à contemplação integral dos eventos históricos e dos pensadores que os compõe, mas observando a influência da razão em seu tempo.

No segundo momento, ou capítulo, partimos para a análise da construção do mundo Moderno e a forma na qual o *logos* se manifesta neste mundo, onde o homem, consciente de suas potencialidades toma o mundo como objeto racional de sua própria construção – configurando o Estado Técnico e o prelúdio do Estado de Direito. Por fim, no terceiro e último momento, chegamos ao tempo presente, a Contemporaneidade. Pretendemos neste capítulo articular os elementos trazidos por Salgado em sua análise do Estado Poiético, assim como as ideias de Byung-Chul Han, como forma atualização do pensamento hegeliano para os desafios do tempo presente.

I. O PERÍODO CLÁSSICO: FUNDAMENTOS DA RAZÃO OCIDENTAL

Partir-se-á, neste primeiro momento, de um rápido giro histórico-filosófico que pretende se lançar sobre o período greco-romano até a Idade Média. Iniciamos, portanto, acompanhando o caminhar da razão Ocidental de seu berço, a civilização grega. Pois, como bem aponta Salgado:

Nenhuma forma de vida política anterior, ou fora do Ocidente, conseguiu organizar-se na forma harmoniosa do conceito. O mundo greco-romano é para Hegel o começo próprio da história do Espírito e o fim que o seu esforço e trabalho alcançou no longo período da sua pré-história, que constitui o tempo anterior ao nascimento da civilização ocidental. Na verdade, somente a partir daí pode-se falar numa continuidade histórica dentro das diferenças que ela produz e de uma unidade do Espírito.¹⁹

I.I. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA NO OCIDENTE: O LOGOS DA PHYSIS E DA POLIS

A civilização Grega inaugura um momento decisivo no desenvolvimento do Espírito ocidental: o afloramento do *logos filosófico*, que, ao se emancipar da natureza, inaugura uma nova relação com o ser, com o mundo e com a própria humanidade. Como nos lembra Jean-Pierre Vernant, o nascimento da filosofia Grega não se dá como uma simples ruptura técnica,

¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 277.

mas como uma profunda transformação ontológica no próprio modo de estar no mundo²⁰. Com isso, a *physis* (natureza) torna-se objeto de contemplação racional, uma vez afastada das narrativas míticas e submetida às exigências da razão. Salgado identifica neste período, que vai da Antiguidade à Idade Média, aquilo que ele chama de Metafísica do Objeto²¹. Nela, podemos “compreender três culturas distintas, mas que se interpenetram: a cultura grega, a cultura romana e a cultura cristã”²².

Contudo, para compreender a magnitude dessa transformação, precisamos primeiro entender o mundo que primeiro o *logos* veio a desafiar, o mundo grego. A civilização grega arcaica, ainda de acordo com Salgado, se encontrava e se reconhecia em um vínculo imediato com a natureza e o mito (*mythos*). Nesse mundo, a explicação para a realidade não era buscada em causas impessoais ou em princípios racionais, mas na vontade, muitas vezes caprichosa, de um panteão de deuses antropomórficos. A “Linha teológica” do pensamento arcaico é, na verdade, uma linha “*mitopoética*”. A realidade é narrada, não explicada.

Nesse sentido, a expressão máxima dessa cosmovisão é a tragédia grega, a *areté heroica*²³. O herói trágico, como Édipo, não é dono de sua própria vida. Ele está, na verdade, enredado em um destino indelével (*moira*)²⁴, uma força impessoal e inescapável que rege deuses e homens. Entende-se que o universo não é, em sua essência, racional ou justo, mas sim um palco para o cumprimento de desígnios que nos ultrapassam. A realidade e os fenômenos

²⁰ “Essa revolução intelectual aparece tão súbita e tão profunda que foi considerada inexplicável em termos de causalidade histórica: falou-se de um milagre grego. Na terra jônica, o *logos* ter-se-ia desprendido bruscamente do mito, como as escamas caem dos olhos do cego. E a luz desta razão, uma vez por todas revelada, não teria mais deixado de iluminar os progressos do espírito humano. ‘Os filósofos jônios, escreve Burnet, abriram o caminho que a ciência depois só teve que seguir.’” (VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 110).

²¹ “Na Metafísica do Objeto, o homem ocidental está preocupado com conhecer a realidade externa, em criar definitivamente a ciência com a descoberta da razão demonstradora (episteme). O valor que integra a essência da ideia de justiça é a igualdade. As teorias sobre ela construídas nesse período histórico, que têm na igualdade o valor central da ideia de justiça na perspectiva da Metafísica do Objeto, são as que vão de Thales de Mileto a Santo Tomás de Aquino.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 12)

²² *Ibidem*, 2018, p. 12.

²³ “Embora presentes desde os primeiros momentos do desenvolvimento da cultura grega, sobressai, no primeiro período, segundo a evolução que experimenta essa cultura, a *Arete* heróica. Nesse momento o homem grego é chamado a formar-se como herói do seu povo, a cujo serviço põe a sua vida, ou serve-o sob o risco da morte, na defesa da cidade (da pólis)” (*Ibidem*, 2018, p. 50).

²⁴ “Linha teológica ou religiosa. É a linha que traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre o mundo dos deuses (*theoi*) e o mundo dos mortais (*thanatoi*). Os primeiros são imortais (*athánatoi*) e bem-aventurados (*eudaimones*), os segundos são efêmeros (*ephémeroi*), isto é, seres de um dia, e infelizes (*italaiporoi*). O mito grego arcaico evoca o assomo orgulhoso (*hybris*) do homem para se igualar aos deuses e a resposta dos deuses a essa pretensão desmedida, inscrita no decreto implacável do destino (*moira*) que provoca as peripécias e o desfecho trágico na vida dos mortais.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 28).

não são explicados por critérios da razão crítica, mas são narrados teologicamente por uma razão estética²⁵. A natureza (*physis*), nesse contexto, não é um objeto de estudo, mas um domínio sagrado, vibrante de divindades e mistérios.

É com e contra esse pano de fundo que o “*milagre grego*” se opera. Como nos lembra Jean-Pierre Vernant, o nascimento da filosofia Grega não se dá como uma simples ruptura técnica, mas como uma profunda transformação ontológica no próprio modo de estar no mundo. O *logos* emerge como uma nova atitude espiritual. É a audácia de postular que o universo não é caótico, que por trás da multiplicidade dos fenômenos existe uma ordem racional, um Kosmos, e que essa ordem pode ser apreendida pela razão humana. Nas palavras de Vernant:

Essa revolução intelectual aparece tão súbita e tão profunda que foi considerada inexplicável em termos de causalidade histórica: falou-se de um milagre grego. Na terra jônica, o logos ter-se-ia desprendido bruscamente do mito, como as escamas caem dos olhos do cego. E a luz desta razão, uma vez por todas revelada, não teria mais deixado de iluminar os progressos do espírito humano.²⁶

Com isso, a natureza (*physis*) se dessacraliza, ela deixa de ser apenas o domínio do *mito* para também ser objeto de contemplação racional (*razão teórica*), uma vez afastada das narrativas míticas e submetida às exigências da razão. Como aduz Salgado, “Na esfera teórica, a razão mede o teor de verdade do conhecimento”²⁷.

Essa transição não representa mera substituição de conteúdos narrativos por explicações racionais, mas uma transformação na própria estrutura da experiência humana diante do real. O mito operava por identificação afetiva e participação ritualística, já o *logos*, ao contrário, instaura a distância crítica, a possibilidade da interrogação e da refutação. Como observa Vernant, a emergência da pólis democrática e do discurso público cria as condições sociais para esse novo regime da verdade – a palavra deixa de ser privilégio sacerdotal para tornar-se instrumento de debate na praça pública²⁸. Talvez, desde aqui, possamos traçar o amálgama entre *logos filosófico* e *logos político*.

²⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 50.

²⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 111.

²⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 16.

²⁸ “O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra - de que os gregos farão uma divindade: *Peithô*, a força de persuasão - lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos ‘ditos’ do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão,

A filosofia pré-socrática inaugura o pensamento racional (o *logos*) ao buscar na própria *physis* (natureza) a explicação para o cosmos, superando as narrativas míticas. Sua investigação centrava-se na determinação da *arché* – o princípio primordial e fundamento único de toda a realidade. Essa “Linha cosmológica” representa o primeiro grande esforço ontológico para entender o “ser” da realidade – a questão que movia esses primeiros pensadores, os *physiologoi*²⁹.

Tales de Mileto, ao postular a água como *arché*, não o fez com base em um mito, mas na observação racional (contemplação): a água é essencial à vida, muda de estado – sólido, líquido, gasoso – e parece estar presente em tudo. Anaxímenes, seu sucessor, propôs o ar (*pneuma*), um princípio mais sutil, cuja rarefação e condensação explicariam a formação de todos os outros elementos. Uma complexidade maior surge com Heráclito de Éfeso, que identifica a *arché* não com uma substância, mas com um processo: o fogo, símbolo do devir – *panta rhei*³⁰, “tudo flui”. Para Heráclito, a única coisa permanente é a própria mudança. O Ser é um fluxo contínuo, uma “guerra” de opostos – quente/frio, dia/noite – cuja harmonia é regida por um *logos* ordenador, uma razão cósmica. A única coisa que permanece é o *devir* das coisas³¹

Essa busca cosmológica pelo elemento primordial atinge um ponto de inflexão antropológico. Em Diógenes de Apolônia, por exemplo, que retoma o ar como princípio, vemos uma maturação dessa “Linha antropológica” inicial. Nos dizeres de Lima Vaz:

Assim, em Diógenes de Apolônia aparece, provavelmente pela primeira vez, a idéia do homem como estrutura corporal-espiritual, cuja natureza se manifesta na cultura por meio de suas obras. Ele é, pois, um ser ordenado

a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário.” (VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 54)

²⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 30.

³⁰ “A noção de logos desempenha papel central em seu pensamento, como princípio unificador do real e elemento básico da racionalidade do cosmo. Segundo o famoso fragmento: ‘Dando ouvidos não a mim, mas ao logos, é sábio concordar que todas as coisas são uma única coisa.’ Assim, tudo é movimento, tudo está em fluxo, mas a realidade possui uma unidade básica, uma unidade na pluralidade. Esta ‘unidade na pluralidade’ pode ser entendida também como a unidade dos opostos. Heráclito vê a realidade marcada pelo conflito (*pólemos*) entre os opostos (fr.53, 126, 80), conflito que todavia não possui um caráter negativo, sendo a garantia do equilíbrio, através da equivalência e reunião dos opostos (fr.10). Assim, dia e noite, calor e frio, vida e morte são opostos que se complementam (fr.67, 126). A existência do movimento e da pluralidade do real é parte de nossa experiência das coisas, e Heráclito parece ser um filósofo que valoriza a experiência sensível (fr.55). O fogo (*pyr*) é tomado como elemento primordial (fr.30, 31, 66, 90) ou, pelo menos enquanto chama, energia que queima e se autoconsome, simbolizando o caráter dinâmico da realidade.” (MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 35).

³¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: I. Das origens a Sócrates*. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. v. 1, p. 64.

finalisticamente em si mesmo e para o qual se ordena, de alguma maneira, a própria ordem do kósmos.³²

Aqui, a cosmologia começa a se curvar em direção à antropologia. O homem não é mais um acidente na *physis*, mas seu centro teleológico. O *kósmos* se ordena para o homem, que é um microcosmo refletindo a inteligência do macrocosmo³³.

Apesar dos avanços pré-socráticos, sua investigação permanecia vinculada a elementos físicos e materiais. Eles buscavam a unidade racional, imanente, por trás da multiplicidade caótica das aparências, no entanto ainda respondiam “o que é o *ser*?” em termos de “*algo*” – água, ar, fogo. Uma transformação decisiva ocorre com Parmênides de Eleia, que efetua o primeiro grande “giro ontológico”. Ele desloca a questão da busca pelo elemento primordial, a *arché*, para a questão ontológica do próprio ser. Assim, Parmênides funda a ontologia ocidental³⁴ ao colocar a razão, o *logos*, contra a evidência dos sentidos na busca pelo sentido da verdade do *ser* – do *ser* do kosmos³⁵.

A radicalidade de Parmênides reside em estabelecer uma equação fundamental: *einai* (o ser) e *noein* (o pensar) são o mesmo³⁶. O caminho da verdade (*aletheia*) exige o abandono da confiança nos sentidos, que nos apresentam um mundo de devir, multiplicidade e contradição

³² VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 31.

³³ “O pensamento de Diógenes estabelece uma linha de transição com a primeira filosofia pré-socrática do século VI a.C., dominada pelo problema da *physis* e da busca do princípio (*arché*) explicativo do seu movimento e do seu vir-a-ser. A individualidade do homem aparece abrigada na majestade da *physis* e na ordem do mundo e só começa a emergir na poesia épica e lírica. A tendência de pensar o homem segundo a ordem da natureza, encontra uma expressão consagrada na homologia entre a ordem do mundo e a ordem da cidade, dando origem à metáfora celebre do macrocosmo e do microcosmo.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 31).

³⁴ “Parmênides ‘inaugura a história da Ontologia grega’, portanto ocidental, que se inicia já na ‘máxima altitude especulativa alcançada pela identidade parmenidiana entre o pensar (*noein*) e o ser (*einai*)’, então ‘posta diante do imperativo absoluto de pensar a verdade como epifania eterna dessa identidade’. Significa dizer que todo o processo de desenvolvimento do Espírito do Ocidente se dá, na esfera *noética*, pela sucessiva divisão posterior dessa visão especulativa inicial, até a sua plena explicitação na filosofia especulativa de Hegel, mediatizada por todo o percurso histórico da filosofia.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 64).

³⁵ “Todavia é claro que o ser parmenidiano é o ser do cosmo, imobilizado e em grande parte purificado, mas ainda claramente reconhecível: é, por paradoxal que isso possa soar, o ser do cosmo sem o cosmo. A diferença entre esse ser e o princípio dos jônicos é evidente. Como o princípio dos jônicos, o ser parmenidiano é ingênito e incorruptível, mas não é “princípio” porque não há, para Parmênides, “princiado” E não há, porque o ser, ademais de ingênito e incorruptível, é inalterável e imóvel, enquanto o princípio dos jônicos gerava todas as coisas justamente alterando-se e movendo-se. E enfim não há princípio, porque o ser é absolutamente igual, indiferenciado e indiferenciável, enquanto o princípio dos jônicos gerava as coisas diferenciando-se e transformando-se. Assim o ser parmenidiano permanece numa posição ambígua: ele não é mais princípio nem cosmo, e no entanto não é ainda diferente do ser do princípio naturalista e do cosmo.” (REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: I. Das origens a Sócrates*. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. v. 1, p. 111-112).

³⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, 2018, p. 64.

– atributos que, para Parmênides, são logicamente impossíveis. *O ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum*³⁷. Essa exigência lógica rigorosa cria um abismo entre o mundo do pensamento – inteligível, verdadeiro – e o mundo da aparência – sensível, ilusório.

Heráclito, contemporâneo de Parmênides, representa a antítese dessa visão. Para ele, o ser é devir, a contradição é constitutiva do real, tudo flui – “*panta rhei*”. A tensão dialética entre esses dois pensadores estabelece o problema fundamental que ocupará a filosofia que os sucede: como conciliar a exigência parmenidiana de um ser estável e inteligível com a evidência heraclitiana da mudança e da multiplicidade? Salgado ilustra magistralmente a essência deste debater:

A contradição entre Parmênides e Heráclito é apenas aparente. O que ocorre é que eles observam as coisas sob aspectos diferentes. Heráclito reconhece a diferença entre o ser e o pensar, para estabelecer a identidade entre eles. Para ele só se pode estabelecer a identidade a partir do momento em que se constata a diferença. Procedendo dessa forma, Heráclito encontra a dialética dentro do pensamento. Já que o ser é pensar, é preciso descobrir o momento do pensar. É aqui que se encontram as raízes do ser e do dever ser. O ideal que o grego traça para si é, então, o do dever ser, segundo a fórmula imperativa: “torna-te o que és”. Ambos, Parmênides e Heráclito buscam encontrar a unidade na diversidade da vida. E a encontram no logos, na razão, enfim no pensar. Heráclito eleva a princípio o próprio movimento, porque se as coisas se movimentam, é porque têm nelas esse princípio, e esse princípio é o logos, o pensamento. Este, o pensamento, é o universal. Parmênides recebe esse universal de Heráclito e desenvolve as consequências necessárias que daí decorrem. De qualquer modo, há uma diferença no próprio princípio de Heráclito com relação ao de Parmênides: neste o pensar ou o logos, que é o mesmo ser, é imóvel. Pensar o movimento seria pensar o não ser, e isso é impossível. O universal de Parmênides é imóvel, o de Heráclito é movimento. Em Parmênides a razão mede analiticamente, em Heráclito, dialeticamente. Em Parmênides, a estrutura da razão é de uma lógica binária, em Heráclito, é dialética. Naquela o princípio é do terceiro excluído, nesta última é do terceiro incluído. Ambas as lógicas são modos de a razão medir e conhecer a realidade.³⁸

É nesse impasse que Sócrates consuma o “giro antropológico” – outrora já iniciado pelos Sofistas³⁹. Desinteressado das especulações cosmológicas, Sócrates move o foco da

³⁷ “o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não ser, não é possível, nem mostrá-lo pois o mesmo é pensar e ser.” (PARMENIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000, fragmento 1, B2 e B3).

³⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 75.

³⁹ O sofismo é grande expressão, talvez tão importante quanto Sócrates e Platão, como seu oposto, disso que se chama de um giro antropológico grego com a máxima de o “homem é a medida de todas as coisas” e que coloca tudo submetido ao debate e embate: “São, pois, os Sofistas que irão consumir a inflexão antropológica da filosofia grega. A própria designação de *sophistês*, que engloba o saber teórico e as habilidades práticas, revela que o homem

filosofia para o *ethos* e a *Polis*. A filosofia desce dos céus para a terra, investigando a natureza da virtude (*areté*), da justiça e da alma humana⁴⁰. Sua máxima, “*Conhece-te a ti mesmo*”, não é um chamado ao solipsismo, mas a uma investigação racional da essência humana, da interioridade presente em cada homem, a *psyché* (alma), onde habitaria a verdadeira *areté*⁴¹. Contra o relativismo dos Sofistas – “*o homem é a medida de todas as coisas*” a máxima de Protágoras – Sócrates buscava definições universais. Ele acreditava que, através do *logos*, o diálogo racional, a dialética, poderíamos descobrir a verdadeira essência do *Bem, do Justo, do Belo* – essências que não dependem da opinião, mas que são tão reais e imutáveis quanto o Ser de Parmênides.

Platão sintetiza essas heranças. Ele usa a exigência ontológica de Parmênides – *a busca por um Ser imutável* – para responder às questões éticas de Sócrates – *a busca por definições universais de virtude e justiça*. O resultado é a sua metafísica: a verdadeira essência (*o Ser*) não se encontra no mundo material de Heráclito, que é apenas movimento e devir, mas em um plano inteligível de Formas ou Ideias (*eidos*).

Platão, ao herdar esse impasse, percebe a realidade de forma dual, dividida em duas esferas ou dimensões. O mundo sensível, heraclitiano em sua natureza, onde tudo flui e nada permanece idêntico a si mesmo, e o mundo inteligível (*topos noetós*), parmenidiano em sua estrutura, onde residem as *Formas* eternas, imutáveis e perfeitas. As coisas sensíveis são meras cópias, mimetizações imperfeitas das formas verdadeiras, mas jamais alcançadas plenamente. Como explica Salgado: “*A alegoria da caverna desenvolvida no Livro VII, de A República nos mostra a existência de dois mundos: um, daqueles que estão aprisionados pelo corpo, o mundo sensível, das aparências; o outro, dos que se elevaram até a luz do sol, o mundo inteligível, da ciência*”⁴². A filosofia é o doloroso processo de libertação que conduz o prisioneiro para fora

e suas capacidades passam a ser o objeto principal da filosofia. Algumas das idéias diretrizes que irão constituir uma constelação conceptual permanente no horizonte da concepção ocidental do homem são formuladas pela primeira vez claramente no contexto da Ilustração sofística ateniense.” (*Ibidem*, 1998, v. 1, p. 32).

⁴⁰“Ao longo do séc. V a.C., o problema antropológico sobrepõe-se pouco a pouco ao problema cosmológico como centro teórico de interesse na filosofia grega. Essa descida da filosofia do céu para a terra, como se exprimirá Cícero, está ligada, sem dúvida, às transformações da sociedade grega aceleradas pelas guerras persas e pela consolidação do regime democrático em Atenas e outras cidades. Dois grandes problemas, de resto intimamente ligados entre si, aparecem subjacentes à interrogação sobre o homem que passa a solicitar a reflexão filosófica” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 31).

⁴¹ *Ibidem*, 1998, p. 34.

⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 107.

da caverna, onde, após acostumar os olhos à luz, pode finalmente contemplar o Sol⁴³. O filósofo, uma vez contemplando as Formas, tem o dever ético de retornar à caverna para libertar os demais, mesmo que isso lhe custe incompreensão ou morte – como ocorreu com Sócrates.

É a partir desse pressuposto teórico que se faz entender a compreensão ética da filosofia de Platão, principalmente em sua concepção da República. Segundo seu raciocínio, apenas aqueles que contemplaram o Bem – os filósofos – estariam aptos a governar justamente. A República de Platão não é utopia arbitrária, mas consequência lógica de sua metafísica: se a justiça é uma Forma objetiva, transcendente às opiniões particulares, então governar bem exige conhecê-la, não meramente obter consenso popular⁴⁴.

A solução aristotélica é imanentista: a forma não existe separada, mas na própria essência (*ousia*), unida indissoluvelmente à matéria (*hyle*). Cada ser concreto é um composto *hilemórfico*. A forma não é modelo transcendente, mas princípio interno de organização e atualização. A semente contém em potência (*dynamis*) a árvore que será em ato (*energeia*). O movimento não é ilusão, mas processo de atualização das potências inscritas na própria natureza das coisas⁴⁵.

Essa reformulação tem implicações éticas e políticas profundas. A virtude não é conhecimento de uma Ideia transcendente, mas hábito (*hexis*) adquirido pela prática (*práxis*)⁴⁶. Assim, a *Polis* não deve imitar um modelo ideal externo, mas realizar as potencialidades inscritas na própria natureza social do homem. Essa concepção ontológica tem implicações diretas para sua concepção antropológica e política⁴⁷. O que define o homem? Qual é a sua “Forma” ou essência? Aristóteles é categórico: o homem é um *zôon logikón*, um “animal dotado do *logos*”. Aqui, o *logos* grego atinge sua plenitude. Não é apenas a razão que contempla o cosmos (como nos pré-socráticos) ou a alma que busca o Bem (em Platão); é,

⁴³“A alegoria da caverna (A República, Livro VII) é a imagem de que se serve Platão para explicar o conhecimento. A saída da caverna para a região do sol é a ‘ascensão da alma à região do inteligível’ ou do conhecimento, a emergência do filósofo, ‘do mundo perecível para a essência das coisas.’” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 112).

⁴⁴PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9.º edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 478a – 480a, p 259-264.

⁴⁵MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 72-73.

⁴⁶*Ibidem*, 2007, p. 74-78.

⁴⁷“Ética e Política são assim, para Aristóteles, como tinham sido para Sócrates e Platão — e nisso eles se fazem intérpretes de uma das características mais profundas do homem grego o campo por excelência onde se manifesta a finalidade do homem coroada pelo exercício da razão ou definida pela primazia do *logos*. O tratado sobre o “viver feliz” (*eu zên ou eudaimonía*) com que Aristóteles abre o livro primeiro da *Ética de Nicômaco* leva à sua expressão acabada o finalismo moral de Sócrates e é, sem dúvida, um dos textos fundamentais para a compreensão da visão clássica do homem.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 42).

fundamentalmente, a palavra e o discurso – a capacidade de demonstrar, persuadir e, acima de tudo, deliberar sobre o bem e o mal, o justo e o injusto⁴⁸.

Essa dotação do *logos* torna o homem, por natureza, um *zôon politikón*⁴⁹. O homem não é feito para viver isolado, como um animal, nem é autossuficiente, como um deus. Sua natureza, sua Forma, seu *telos*, só se realiza plenamente na comunidade, na *Polis*. Dessa forma, o conceito de *Polis* não se restringe a apenas uma unidade política, mas é uma expressão do próprio Espírito grego⁵⁰, onde a realização da vida ética se dá no âmbito da coletividade, na “bela totalidade ética”⁵¹. A ética, o bem do indivíduo, e a política, o bem da cidade, são inseparáveis. A liberdade, portanto, não se dá como emancipação individual, mas como participação ativa na ordem racional da cidade, em consonância com a ordem do cosmos.

Nesse sentido, como nos ilustra Joaquim Carlos Salgado, na *Polis* há uma relação imediata entre a vontade ética da comunidade, caracterizando o *Estado Ético Imediato*, focado na realização da *Eudaimonia*, a felicidade ou “florescimento humano”:

Ora, a organização política é para Aristóteles o modo pelo qual o homem realiza plenamente o seu ser e, por isso, sua felicidade. O Estado tem como finalidade realizar a felicidade dos indivíduos, o verdadeiro objetivo da ética: a *eudaimonia*. Realizar as potencialidades do ser humano no sentido de realizar a sua perfeição de ser, física e intelectual, é o sentido da vida do homem, e isso só é possível no Estado, cuja finalidade é proporcionar que o indivíduo realize suas virtudes e natureza, com que adquire a felicidade. Das três estruturas sociais que propiciam esse desenvolvimento ou que pelo menos estabelecem as bases para a sua realização, a família, a relação de senhorio e o Estado, este é o único onde isso é plenamente possível, pois existe para realizar a *eudaimonia* em toda a sua plenitude (família, vida social e política), segundo Aristóteles.⁵²

Para Aristóteles, o homem não escolhe entrar na sociedade por cálculo racional de vantagens, nem a cidade é instrumento para proteção de interesses privados pré-políticos. Ao

⁴⁸VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 54

⁴⁹“Ele é um *zôon politikón* por ser exatamente um *zôon logikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (*katà tòn lógon zên*)” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1, p. 42).

⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, 1998, p. 4.

⁵¹ “O ideal da ‘bela unidade ética’ - Nos anos de juventude, o pensamento de Hegel foi marcado pela evocação do ideal de ‘totalidade ética’ da polis grega, que unifica sociedade, arte, religião e política na forma do ‘espírito de um povo’ (Volkgeist) ou do Espírito na sua verdade imediata.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Sociedade Civil e Estado em Hegel*, Síntese, n.19, 1980, p.21-29, p. 22).

⁵²SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, 1998, p. 4.

contrário: o homem isolado ou é besta ou é deus; a vida propriamente humana – a vida boa (*eu zen*), não apenas a mera sobrevivência (*zen*) – só é possível na comunidade política⁵³.

Essa articulação entre ética, política e metafísica é fundamental: a ordem justa da *Polis* reflete e participa da ordem cósmica. A *dike* (justiça) não é mera convenção humana arbitrária, mas virtude totalizante que permeia todos os níveis da do agir humano, em sua particularidade e na sua forma de ordenar e estar na “cidade”. Governar justamente significa alinhar a *Polis* com essa ordem racional totalizante⁵⁴. O desenho do Estado aristotélico, portanto, pode ser entendido como momento culminante do *logos grego*, onde a cosmologia e ontologia (a busca pela essência e pela origem), a antropologia (a natureza do homem como ser racional) e a ética (a busca pela vida virtuosa) encontram sua realização concreta na vida política⁵⁵.

Assim, o pensamento grego clássico, dos Pré-socráticos a Aristóteles, completa um passo do caminhar do *logos* ocidental – da *Areté* heroica, e a *Techné* política à *Sophia* científica⁵⁶. Partindo do *mythos* e do destino trágico, ergue-se, através do *logos*, uma cosmovisão em que o universo é um *Kosmos* inteligível, e o homem é um ser racional cuja finalidade é compreender essa ordem e realizá-la eticamente na *Polis*. Assim, se perfaz a “bela totalidade ética”, como Hegel nos aduz:

§ 356 2. O Reino Grego. Este [reino] tem aquela unidade substancial do finito e do infinito, mas apenas por fundamento misterioso, reprimido em lembrança

⁵³“Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade. Por isso, mesmo o homem bom viverá em companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, Livro IX, 9).

⁵⁴“Quanto à justiça, pois, que corresponde à virtude total, e à correspondente injustiça, sendo uma delas o exercício da virtude em sua inteireza e a outra, o do vício completo, ambos em relação ao nosso próximo, podemos deixá-las de parte. E é evidente o modo como devem ser distinguidos os significados de ‘justo’ e de ‘injusto’ que lhes correspondem, pois, a bem dizer, a maioria dos atos ordenados pela lei são aqueles que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como um todo. Efetivamente, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum. Mas no que tange à educação do indivíduo como tal, educação essa que torna um homem bom em si, fica para ser determinado posteriormente, se isso compete à arte política ou a alguma outra; pois talvez não haja identidade entre ser um homem bom e ser um bom cidadão de qualquer Estado escolhido ao caso.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, Livro V, 2)

⁵⁵ “Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo.” (*Ibidem*, 1991, Livro I, 2)

⁵⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018

apática, em cavernas e em imagens da tradição, o qual nascido do espírito que se diferencia até a espiritualidade individual e à luz do saber é moderado e transfigurado em beleza e em eticidade livre e serena. Assim, nessa determinação, o princípio da individualidade pessoal eleva-se enquanto não está ainda imbuído de si mesmo, porém mantido em sua unidade ideal; - por causa disso, em parte, o todo decompõe-se em um círculo de espíritos de povos particulares, em parte, por um lado, a decisão última da vontade não está ainda colocada na subjetividade da autoconsciência sendo para si, porém colocada em uma força que é superior e fora da mesma [autoconsciência] (§ 279 anotação), e, por outro lado, a particularidade pertencente ao carecimento não é ainda admitida na liberdade, porém é excluída num estamento de escravos.⁵⁷

Com o declínio de Atenas, vem também o declínio da unidade da ordem grega, mergulhando a *Hélade* em disputas hegemônicas egoístas protagonizadas por Esparta e Tebas. Esse processo de dissolução atinge seu ápice trágico com a profanação do santuário de Delfos pelos *fócios*, ato que simboliza não apenas uma violação religiosa, mas o aniquilamento do “princípio monárquico” transcendente que unificava os gregos: ao calar o oráculo, assassinou-se o deus e a autoridade moral da *anfictionia*⁵⁸. Diante desse vazio espiritual e político, onde a razão autônoma das pólis falhou, o *logos* grego foi forçado a se render a uma vontade externa e unificadora. A Macedônia, sob a espada de Filipe e posteriormente Alexandre, ocupou o lugar do oráculo destruído, impondo o fim da independência das cidades e inaugurando uma nova ordem⁵⁹. Assim se dá o mundo em que o Espírito Romano florescerá.

I.II. DO LOGOS FILOSÓFICO AO LOGOS JURÍDICO

A tradição romana, que sucede a grega e a incorpora, opera uma transição no *logos* ocidental. Embora herdando o legado filosófico grego – especialmente o estoicismo, que se adequava ao seu espírito cosmopolita e imperial – Roma estrutura sua cosmovisão em torno da juridicização do mundo⁶⁰. O *logos* romano é um *logos* do direito, da organização institucional, da normatividade. Se o grego busca a verdade contemplativa, o romano busca a estabilidade

⁵⁷ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021, 348.

⁵⁸ “Esse ato completou o declínio da Grécia; o santuário estava profanado, o deus, por assim dizer, assassinado; o último elo da unidade foi desse modo destruído, e o respeito por aquilo que, na Grécia, havia sido sempre a última vontade o seu princípio monárquico- foi excluído, vilipendiado e aniquilado.” (HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 231).

⁵⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 231-236.

⁶⁰ VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 66-74.

prática, a ordem jurídica e a eficácia do poder. A conquista romana da Grécia opera, ilustrada na frase de Horácio, uma inversão paradoxal: “*Graecia capta ferum victorem cepit*” – a Grécia conquistada conquistou o feroz conquistador. Roma absorve a filosofia grega, mas a transforma segundo seu próprio gênio prático jurídico.⁶¹

Como observa Michel Villey, o direito romano é uma das maiores criações do espírito humano, elevando o conceito de justiça a um modelo de ordenação racional do convívio social, que transcende o mero arbítrio dos indivíduos⁶². O Direito romano, não é mera técnica de resolução de conflitos, mas expressão da *ratio iuris* – uma regra da razão que ordena as relações humanas segundo critérios de prudência que se manifesta primeiramente na *lei*⁶³. O jurista romano não é legislador que inventa normas arbitrárias, mas prudente que descobre o direito (*ius*) adequado a cada situação concreta, harmonizando tradição, costume e razão natural.

A grande inovação romana é o conceito de *persona iuris* – a pessoa jurídica como sujeito de direitos e obrigações. Enquanto para o grego o indivíduo só adquire identidade plena na *Polis*, para o romano a subjetividade jurídica confere estatuto objetivo ao indivíduo, independentemente de sua participação política imediata. Essa abstração formal, que separa a titularidade de direitos da cidadania política ativa, será crucial para o desenvolvimento posterior do Estado moderno e da noção de direitos subjetivos. Nas palavras de Joaquim Salgado:

O que caracteriza a jurística romana como momento decisivo da formação do direito ocidental e como teoria do direito suportada em bases filosóficas é o deslocamento da ideia de justiça do homem moral da ética grega para a pessoa de direito (já em si mesma sujeito de direito), que constituiu o fundamento para o riquíssimo desenvolvimento do direito em Roma. É da concepção da justiça como um assunto eminentemente jurídico, e não simplesmente moral, que se desdobram princípios do direito romano, que são também os do direito ocidental, bem como as suas categorias, institutos e técnicas com que se construiu o monumental sistema de direito que atravessou os séculos até nossos dias.⁶⁴

Dessa forma, o *logos romano* completa e transforma e, quiçá, expande o *logos grego*: a universalidade da razão não se manifesta apenas na contemplação filosófica, mas na

⁶¹“Contra a pressão cultural do helenismo tentou reagir algum Catão. Mas a língua ductilizou-se, para comportar uma nova expressão intelectual e estética. E a Grécia venceu. Mais tarde escreveria Horácio, no tão celebrado passo da Epístola a Augusto (*Ep. II, I, 156*): ‘*A Grécia vencida conquistou o feroz vencedor, trazendo as artes ao Lácio agreste. Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.*’” (OLIVEIRA, José Lourenço. *Espírito Mediterrâneo*. 2 ed., Belo Horizonte, Editora O Lutador, 1994)

⁶² VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁶³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 237.

⁶⁴ *Ibidem*, 2018, p. 193.

ordenação jurídica que permite a coexistência pacífica de povos diversos sob a *pax romana*. O *ius gentium* (direito das gentes) e o *ius naturale* (direito natural) representam o ímpeto romano de universalizar princípios jurídicos (abstratos) para além das fronteiras de Roma⁶⁵. Como Hegel define:

§ 357 3. O Reino Romano Neste reino, a diferenciação completa-se até a dilaceração infinita da vida ética nos extremos da autoconsciência privada pessoal e da universalidade abstrata. Partindo da intuição substancial de uma aristocracia frente ao princípio da personalidade livre na forma democrática, a contraposição desenvolve-se, segundo aquele aspecto, até a superstição e a afirmação de uma violência ávida, fria, e segundo esse, até a corrupção de uma população, e a dissolução do todo termina na infelicidade universal e na morte da vida ética, na qual as individualidades dos povos perecem na unidade de um Panteão, todos os [indivíduos] singulares decaem ao nível de pessoas privadas e iguais, com direitos formais, os quais, por conseguinte, apenas mantêm unidos um arbítrio abstrato, que se impulsiona ao monstruoso.⁶⁶

Assim, a cultura greco-romana, o mundo antigo, estrutura-se na tensão dialética entre o *logos filosófico ontológico (logos da imanência)* da filosofia grega, orientado à busca da verdade e da essência, e o *logos jurídico* pragmático e normativo da organização jurídica romana, voltado à estabilidade e à universalização da vida civil. Da contemplação à ordenação, da *theoria* à *iurisprudencia*: eis a matriz que funda o Ocidente. Posto isso, partimos então para o último momento abarcado pelo “Período Clássico” apontado por Salgado, o Medievo e sua transição e confluência da cultura greco-romana.

I.III. ENTRE O SACRO E O TEMPORAL: O LOGOS DA TRANSCENDÊNCIA

Com o deslocamento do eixo imperial de Roma para Constantinopla, criou-se um vácuo de poder que permitiu à Igreja Católica assumir, no Ocidente, a *auctoritas* que se esvaía das mãos do poder secular do Império, erguendo-se, ali, as bases materiais da religião Cristã. Salgado nos aduz nesse sentido:

[...] Roma ofereceu as bases materiais e espirituais para a implantação e desenvolvimento do Cristianismo, que se tornou religião de Roma e, com isso, do Ocidente. A infraestrutura civilizacional, com milhares de quilômetros de estradas cobrindo todo o Império, vale dizer, o mundo de então, com facilidade de trânsito, de comunicação, de recepção das mais diferentes ideias em razão do elevadíssimo nível de cultura de Roma aliada às concepções filosóficas

⁶⁵ “Há, portanto, um trajeto histórico que vai desde o momento em que o romano separa coisa e pessoa, e depois formará o conceito de pessoa, de evolução, em primeiro lugar como pessoa de direito privado, pessoa como sujeito de direitos de ação e pessoa como sujeito de direitos universais, como o Direito Romano.” (*Ibidem*, 2018, p. 191).

⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021, 348-349.

universalistas do estoicismo formaram um campo fértil para a pregação da primeira religião que tinha declarada vocação universal, pois se destinava a toda a humanidade por serem todos iguais.⁶⁷

O advento da Idade Média não é simplesmente o fim do *logos* do Período Clássico, mas uma metamorfose da razão ocidental, que flui de um *logos da imanência* para um *logos da transcendência* – a metafísica ainda anda se encontra externa ao *sujeito*, voltada ao *objeto* (*Metafísica do Objeto*⁶⁸), mas agora esse objeto não está em um princípio *imanente natural*, mas sim em um *transcendente* (ainda que imanente), Deus. A emergência do cristianismo, na confluência entre o helenismo, o direito romano e as tradições judaicas, instaura um novo paradigma, onde a verdade não é mais buscada primordialmente na natureza ou na razão autossuficiente, mas na revelação e comunhão com o divino, o transcendente.

A imanência medieval tem por substância a essência do transcendente, do divino. Para o *logos* do medievo, a natureza é, ela própria, reflexo divino, onde a imanência, a naturalidade, se conforma em Deus. Com a mudança de um *logos da imanência* para um *logos da transcendência*, a natureza passa a ser lida como *vestigium Dei* (vestígio de Deus). A imanência do mundo não tem valor em si mesma, mas apenas enquanto revelação do *divino*. Como ilustra Hegel:

Pela religião cristã, chegou-se à idéia absoluta de Deus em sua verdade, na qual também o próprio homem se sente incluído, segundo sua verdadeira natureza, dada na intuição determinada de ‘Filho’. O homem, considerado finito para si, é também a imagem semelhante de Deus e fonte da infinitude nele mesmo; ele é fim em si, tem nele mesmo valor infinito e a determinação para a eternidade.⁶⁹

Como nos ensina Henri de Lubac, a síntese cristã opera uma profunda reorganização da experiência humana. O cosmos deixa de ser concebido como fim em si mesmo e passa a ser interpretado como criação, cuja finalidade última se encontra além do mundo sensível, na comunhão com o absoluto, com Deus⁷⁰. A ordem da graça sobrepõe-se à mera ordem natural. No plano epistemológico, isso significa que a razão, embora preservada e elevada, submete-se à fé. O que nos leva à famosa máxima de Anselmo de Cantuária – *fides quaerens intellectum*⁷¹

⁶⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 233.

⁶⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 282.

⁷⁰ DE LUBAC, Henri. *Surnaturel: Études historiques*. Paris: Aubier, 1946.

⁷¹ ANSELMO. *Proslogion*. In: *Santo Anselmo: Obras Completas*. Vol. I. Tradução de Angelo S. e outros. Porto Alegre: EST Edições, 2006.

(A fé em busca de entendimento) – que expressa bem essa dinâmica: a fé não suprime a razão, mas a orienta, dando-lhe um sentido transcendente. É por meio da fé que se pode chegar à verdade.

Na Idade Média, a natureza não é mais concebida como *physis* autônoma, nem como simples objeto de contemplação ou manipulação, mas como criação da razão divina. O ser das coisas não se fundamenta mais em sua essência própria, mas na participação no ser divino. Nesse sentido, a subjetividade, na Idade Média, não é pensada como autonomia, mas como relação. O homem é, antes de tudo, ente submetido a um *telos* divino. Sua liberdade não consiste em autodeterminação, mas em submissão amorosa à vontade divina⁷². A comunidade não é uma convenção entre indivíduos, mas uma expressão da ordem criada. A estrutura social – da família, dos feudos, da Igreja e do império – reflete uma ordem sagrada, como ensina Hegel: “Assim, a liberdade no Estado é preservada e confirmada pela religião, já que o direito moral no Estado é só a execução daquilo que constitui o princípio fundamental da religião”⁷³. Com isso, o tempo histórico é subsumido ao tempo escatológico, onde a tarefa da história é fazer refletir os princípios religiosos, produzindo a liberdade temporal, e demonstrá-los enquanto razão humana⁷⁴. A realidade é hierarquizada segundo uma escala ontológica – a *scala naturae* – onde cada ente ocupa seu lugar em uma ordem teleológica voltada para Deus⁷⁵.

O Estado medieval não possui autonomia plena. Ele é, antes, uma instância subordinada à ordem teológica. O poder temporal é legitimado enquanto reflexo da soberania divina, mediado pela autoridade espiritual da Igreja⁷⁶. A teoria dos dois gládios, desenvolvida

⁷² “A liberdade grega, que foi a da felicidade e da genialidade, estava condicionada à escravidão e ao oráculo. Renasce, agora, o princípio da liberdade absoluta em Deus. O homem não existe mais na relação de dependência, mas do amor, na consciência de que ele pertence ao ser divino. Considerando-se os fins particulares, o homem determina-se e sabe-se como poder universal de tudo que é finito.” (HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 282.)

⁷³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 283.

⁷⁴ *Ibidem*, 2008, p. 283.

⁷⁵ LOVEJOY, Arthur Oncken. *A grande cadeia do ser*. Palíndromo, 2005.

⁷⁶ Os líderes, os conhecedores da vida substancial universal, os mestres dessa vida, aqueles que determinam aquilo que é a verdade, e aqueles que proporcionam o usufruto dela, diferenciam-se da comunidade como tal assim como os sábios e regentes dos regidos. A liderança que sabe é concedido o espírito como tal; na comunidade, ele é só ser em si. Por possuir o espírito dessa forma -ou seja, o espírito como um ser para si e autoconsciente-, a liderança é uma autoridade tanto para o espiritual como para o profano; uma autoridade para a verdade e para a relação do sujeito com a verdade, ou seja, para que o indivíduo se comporte de acordo com a verdade. Por meio dessa diferença, surge no reino de Deus um reino sacerdotal, o qual é essencialmente necessário; mas a razão para a existência de um regime de autoridade para o espiritual tem seu fundamento principalmente no fato de que a subjetividade humana como tal ainda não se formou. [...] Assim, esse regime espiritual desenvolveu-se num regime eclesiástico, como a relação da substância do espírito com a liberdade humana. Acrescenta-se a essa organização interior o fato de a comunidade obter uma certa exterioridade e uma posse real. Com a posse do mundo espiritual, a comunidade está sob proteção especial, e a consequência disso é que a Igreja não precisa pagar nenhum imposto estatal e os clérigos são excluídos da jurisdição temporal. Junta-se a isso o fato de que a própria Igreja providencia

no contexto medieval, simboliza bem essa articulação: o papa detém o gládio espiritual e o imperador o gládio temporal, ambos ordenados ao bem das almas⁷⁷. Assim, “a história das ideias políticas na Idade Média é, em grande medida, a história dos conflitos entre essas duas teorias de governo”⁷⁸. O direito, herdado do modelo romano, é cristianizado pelas escolas católicas – em especial a patrística, dando origem ao *Direito Canônico* e às formas jurídico-políticas que vão estruturar o mundo feudal⁷⁹. A Reforma Gregoriana, conduzida pelo Papa Gregório VII, buscou assegurar a autonomia da Igreja face ao poder imperial⁸⁰, inspirando-se profundamente na teologia política de Santo Agostinho sobre a primazia da Cidade de Deus⁸¹. Santo Agostinho vai entender, ao separar a Cidade dos Homens, o poder do Estado e a Cidade de Deus⁸², que nessa relação o poder do Estado só se faz legítimo se em prol da Cidade de Deus. O Estado se justifica pela sua finalidade sagrada de, pelo poder, orientar os homens à Cidade

a administração de suas posses e de seus indivíduos. Conseqüentemente, aparece na Igreja a situação contrastante na qual apenas o particular e o poder do imperador estão do lado temporal;” (HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 281).

⁷⁷ ULLMANN, Walter. *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media*. Editorial Revista de Occidente: Madrid, 1971, p.23.

⁷⁸ “l’histoire des idées politiques au Moyen Age est, dans une très large mesure, l’histoire des conflits entre ces deux théories du gouvernement” (BURNS, James Henderson (dir.). *Histoire de la Pensée Politique Médiévale* 350- 1450. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 6). *apud* (SANTANA, Débora Galvão de. *O pensamento político dos reis: análise das concepções políticas veiculadas por D. Duarte e D. Pedro* (Portugal – Século XV). 2010. 143 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 19.)

⁷⁹ “A Escola de Bolonha não surgiu da iniciativa de burgueses ou nobres, mas da Igreja: foi a duquesa Matilde da Toscana, apoiadora de Gregório VII, que convidou seu vassalo Irineu para ensinar, em seu território, o Direito Romano. O que se objetivava era o desenvolvimento de instrumentos que conferissem legitimidade e eficácia ao novo modelo de exercício de poder aberto pela Reforma Gregoriana. O Código Justiniano serviu como ferramenta para que a Igreja propulsionasse a codificação de seu próprio corpo normativo. Poderíamos, mesmo, dizer que a retomada da filosofia grega (e, antes de mais, de Aristóteles) desenvolvida no período teve como finalidade, originalmente, elaborar técnicas exegéticas que possibilitassem a leitura e a interpretação de referido corpo normativo.” (LMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. (Dissertação, Mestrado) Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2013, p. 160).

⁸⁰ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2013; V. também ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *A historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII: considerações a partir de Walter Ullmann*. Theoria (Pouso Alegre), v. VIII, p. 36-57, 2016.

⁸¹ “Santo Agostinho pode ser considerado a consciência desses dois modos de manifestação do absoluto na cultura ocidental: a religião cristã e o Estado romano. Mostra uma cisão profunda desse absoluto imanente nas categorias histórico-filosóficas da Cidade de Deus e Cidade dos Homens, o Estado. Ambas na busca da paz: a paz de Cristo na Cidade de Deus e a paz de Augusto na Cidade dos Homens. Daí em diante, a Cidade de Deus, a Igreja católica, isto é, universal, é que terá para ele o poder de realizá-la, uma vez que o Estado se mostrou sempre como o senhor da guerra.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 182-183).

⁸² “Caim, o primeiro a nascer dos dois pais do gênero humano, pertence à cidade dos homens; e Abel, o segundo pertence à cidade de Deus.” (AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: volume II* (Livro IX a XV). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p., 1324)

de Deus, onde se faz possível a realização da verdadeira felicidade⁸³ – eis o fim ético do Estado medieval. Assim, a Reforma Gregoriana se dá neste ímpeto de colocar a Igreja como *guia* do poder secular que. Como nos mostra Hegel:

[...] Gregório quis libertar a Igreja da situação de dependência e submissão. Ele também fez outras exigências ao poder secular: a transferência de benefícios a um novo incumbido deveria ocorrer pela ordenação de um superior da Igreja, e só o papa poderia dispor dos imensos bens do clero. A Igreja queria, como poder divino, dominar o mundo, partindo do princípio abstrato de que o divino é superior ao mundano. O coroamento do imperador cabia ao papa, e o imperador tinha que jurar, na coroação, que sempre obedeceria ao papa e à Igreja. Países e Estados inteiros, como Nápoles, Portugal, Inglaterra e Irlanda, tornaram-se vassalos formais do Papa. A Igreja tornou-se, dessa forma, autônoma; os bispos constituíam sínodos nos diversos países, e nessas convocações o clero tinha um foro permanente. Assim, a Igreja tinha grande influência nos assuntos seculares, intervinha arrogantemente no coroamento dos príncipes, era intermediadora das forças na guerra e na paz.⁸⁴

A ruptura com a cosmovisão clássica se consuma na centralidade da transcendência. Se na Grécia a razão buscava a verdade no *kosmos* e no ser⁸⁵, e em Roma a justiça no direito, na Idade Média a verdade e a justiça se constituem no ordenamento da igreja, de Deus⁸⁶. A realidade é interpretada como sinal, como sacramento, como vestígio da presença divina. A filosofia do medievo, longe de ser mera repetição dogmática, realiza um exercício de racionalização da fé, cujo nascimento se dá na patrística e, quiçá, o apogeu nas sínteses escolásticas de Tomás de Aquino, Boécio, Duns Scot, entre outros.

O Estado Ético Imediato se constitui, assim, sobre esse período que desenvolvemos como “Período Clássico”, da Polis Grega, ao Império Romano e ao Estado Medieval. Em cada um desses períodos o Estado tem como legitimidade o a realização do fim ético e o bem da comunidade. Nos Gregos a *Eudaimonia* no bem da Polis, nos Romanos com a garantia do justo

⁸³ 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, abril a junho de 1998, p. 4

⁸⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 316.

⁸⁵ “Dos gregos, mencionamos que a lei que existia para o seu espírito era: “conhece-te”. O espírito grego era a autoconsciência, mas daquela limitação, tendo o elemento natural como ingrediente essencial. O espírito reinava, mas a unidade dos dominantes e dominados era ainda a natural: ele se manifestava determinado em uma multidão de divindades populares e de deuses, e era representado pela arte, em cuja esfera o sensível é elevado parcialmente, ou seja, pela forma e configuração, mas não até o puro pensamento.” (HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 271-272).

⁸⁶ “A identidade entre o sujeito e Deus veio ao mundo quando o tempo havia chegado, e a consciência dessa identidade é o conhecimento de Deus em sua verdade. O conteúdo da verdade é o próprio espírito, o movimento vivo em si mesmo. A natureza de Deus, ou seja, o puro espírito em si, manifesta-se para o homem na religião cristã.” (HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 274).

por meio do direito e no medievo com o Estado que se constitui como forma de salvação do homem ao orientá-lo para a Cidade de Deus⁸⁷.

No entanto, a partir dos séculos XIV e XV, as bases do mundo medieval começam a sofrer fortes abalos. A crise da escolástica, as guerras, as pestes, a reforma religiosa e o ressurgimento do pensamento humanista colocam em xeque a hegemonia do paradigma teológico. O processo de secularização, que será uma das marcas da Modernidade, tem aqui seus germes na reforma Luterana que se insurgia no século XVI. Como diz Hegel:

Foi com razão que a Reforma luterana voltou-se contra esse dogma. Lutero suscitou a idéia de que a hóstia é apenas uma coisa, e que Cristo só é recebido pela fé nele; a hóstia seria um mero objeto exterior, não possuindo valor maior que o dos outros objetos. O católico ajoelha-se perante a hóstia, e assim algo exterior se torna algo sagrado. O sagrado, no sentido de coisa, tem caráter exteriorizado; dessa forma, pode ser apoderado por um outro contra mim, pode estar em mãos estranhas, já que o processo não se dá no espírito, mas é mediado pela coisa. O bem supremo do homem está em outras mãos. Aqui surge uma divisão entre aqueles que o possuem aqueles que necessitam recebê-lo de outros, entre o clero e os leigos. Os leigos estão alienados do divino. Essa é a desunião absoluta na qual a Igreja estava envolvida na Idade Média, e ela surgiu do fato de que o sagrado era entendido como algo exterior.⁸⁸

A estrutura eclesiástica promoveu uma alienação do sujeito ao isolá-lo da esfera sagrada, estabelecendo o clero como mediador indispensável entre a humanidade e o divino. Nesse contexto, a relação direta com Deus tornava-se impossível ao leigo, que dependia obrigatoriamente da intercessão de figuras santificadas e da hierarquia clerical para acessar o transcendente⁸⁹. Se perfaz o que Hegel vai conceber como sendo o momento da *consciência infeliz*⁹⁰. O colapso da ontologia da transcendência abre espaço para o retorno da imanência, mas agora sob novas bases: não mais a *physis* dos gregos, nem a *pietas* dos romanos, mas o *sujeito*, a razão autônoma, que inaugura a Modernidade⁹¹. Nas palavras de Hegel:

⁸⁷ 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, abril a junho de 1998, p. 3-5.

⁸⁸ *Ibidem*, 2008, p. 317.

⁸⁹ *Ibidem*, 2008, p. 317.

⁹⁰ “A consciência infeliz, que na Fenomenologia encontra a sua encarnação histórica no judaísmo e em uma parte da idade média cristã, é, com efeito, a consciência da vida como a infelicidade da vida. O homem elevou-se acima de sua condição terrestre e mortal; ele não é mais que o conflito do infinito e do finito, do absoluto que ele colocou fora da vida, e de sua vida reduzida à finitude. Este conflito é a expressão do romantismo e da própria filosofia hegeliana, aquele que corresponde ao dilaceramento e à cisão e que precede toda unificação e toda reconciliação.” (HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 24).

⁹¹ “O Estado moderno nasce no exato momento em que o ordenamento jurídico deixa de ser visto como o reflexo espontâneo da ordem do cosmos na organização da cidade – ordem catalisada, por analogia natural, pelas mais diversas instituições –, e passa a ser entendido como o produto de uma decisão, contingente, que tem, em si e por si, a capacidade de determinar o justo e o injusto. Sociedades tradicionais não desconsideram o Direito Positivo – mas o vêem como um desdobramento do Direito Natural. O Estado moderno esvazia o substrato metafísico em

O céu do espírito abre-se para a humanidade. Ao sossego do mundo na organização estatal estava ligado um outro desenvolvimento do espírito, mais abrangente e mais concreto, em direção a um humanitarismo mais nobre e sublime.⁹²

II. DA UTOPIA À FRAGMENTAÇÃO: O ESTADO DE DIREITO NA TRANSIÇÃO DO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO

Essas crises convergentes – epistemológica, institucional, material – preparam o colapso do paradigma medieval. A Reforma protestante, ao negar a mediação eclesiástica e afirmar o sacerdócio universal dos fiéis e a *sola scriptura*, rompe definitivamente a unidade cristã ocidental⁹³. O homem medieval, que habitava um cosmos ordenado onde cada coisa possuía lugar e sentido definidos, vê-se lançado em um universo problematizado, no qual as certezas tradicionais vacilam.

O cosmos deixa de ser livro simbólico em que se lê a glória divina para tornar-se matéria neutra, disponível à manipulação técnica. A *physis* grega retorna, mas agora não como ordem contemplável, e sim como recurso explorável. A razão não mais se submete à revelação, mas reivindica autonomia absoluta. Na Modernidade se tem um giro metafísico. O período Clássico, compreendido por Salgado como sendo regido por uma Metafísica do Objeto, dá lugar na modernidade ocidental a uma Metafísica do Sujeito. Nos dizeres do professor Salgado:

A Metafísica do Objeto, que termina sua faina na esplendorosa Metafísica tomásica, cede a uma inflexão do sujeito cognoscente para dentro de si mesmo, a fim de, sem pressupostos, desconfiar da verdade exibida pelo objeto do conhecimento, de aparente evidência, e buscar uma evidência radical e inquestionável, *o eu penso*, prescindindo do sensível e instalando-se totalmente na razão. Se se pergunta qual a disposição da natureza mais bem distribuída entre os seres humanos, por certo ter-se-ia como resposta o bom senso, essa espécie de interior profundo que esses seres trazem em si, pelo qual Descartes resgata, através de uma análise profunda e exaustiva, a única evidência incontestável, o *cogito* e, por inferência imediata, o *sum*. O princípio

que se amparava no jusnaturalismo tradicional. É o próprio Estado soberano que investe de legitimidade o Direito por ele instituído”. (ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana. (Dissertação, Mestrado). Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2013, p. 28.)

⁹² HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 339.

⁹³ “Em todo caso, a cisão religiosa do século XVI é rica em consequências para o direito. Tocamos inclusive aí numa das chaves da ciência do direito comparado. O mundo ocidental se divide, a partir do século XVI, em grandes nações católicas (a Itália; a Espanha; a França) e países predominantemente protestantes, quer luteranos (a Alemanha; os países escandinavos), quer calvinistas (Países Baixos; Suíça; uma parte do vale do Reno; Escócia; uma parte dos Estados Unidos). Eles não pensam o direito da mesma maneira. Lançaríamos muita luz sobre os sistemas jurídicos comparados desses diversos países se conseguíssemos entender o que implicam o luteranismo, o calvinismo etc. em termos de princípios do direito.” (VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 302)

ontológico é agora o eu, mas como o que pensa livremente, portanto se põe como *causa sui*, ou seja, sujeito. Trata-se da mais radical e mais profunda mudança na Filosofia. O eu (*ego*) é posto como primeira substância a dar fundamento a tudo o que existe, pois nele se assenta a essência, o cogito (ou a razão), e a existência, o sum. É posto como *subjectum* da essência e da existência.⁹⁴

Assim se perfaz o palco para o projeto moderno: o homem como ordenador de si mesmo, a razão como fundamento autossuficiente, o progresso histórico como destino secular. Deus não morre instantaneamente – será longa agonia que se estende de Descartes a Nietzsche – mas o processo de secularização, uma vez iniciado, revela-se irreversível. A transcendência medieval cede lugar à imanência moderna, mas esta, como veremos, carrega suas próprias contradições e conduzirá a novas crises.

III.1. LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE: O HINO DA UTOPIA MODERNA

A Idade Moderna é compreendida, pela historiografia em geral, como o lapso temporal referente a meados do século XV e fim do século XVIII. Nesse sentido, toma-se como base para tal delimitação os eventos históricos, marcos temporais, por esse período abarcados. No entanto, tal delimitação, fundada apenas, ou em sua maioria, nos objetos materiais da história, parece um tanto quanto arbitrária e rasa para uma análise filosófica apropriada de um conceito de “Modernidade”. Pois, como nos adverte Hegel, é preciso compreender filosoficamente a história, ao mesmo tempo que se compreende a filosofia historicamente.⁹⁵

A partir dessa compreensão, José Luiz Borges Horta parte de uma concepção de uma constelação de Modernidades, reconhecendo a renascentista, a iluminista, a especulativa e a fragmentária, dessarte, compreendendo o período Moderno, pelo menos, entre os séculos XIV e XIX⁹⁶. A vista das duas perspectivas, Renan Victor Boy Bacelar reconcilia as duas perspectivas em uma concepção, do que podemos dizer ser, uma Modernidade entendida enquanto processo do “*caminhar da razão humana na história*”. Assim, a Modernidade é então

⁹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 243.

⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

⁹⁶ HORTA, José Luiz Borges, *Sobre a constelação de Modernidades*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (organização). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.

tida como “o novo paradigma que emerge no campo das ideias e no plano das mentalidades”⁹⁷ e “se torna estrutura de um universo simbólico quando a razão [...] se torna ‘instância reguladora do sistema simbólico da sociedade’”⁹⁸. Diante disso, valendo-se de uma leitura de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Bacelar intui a base na qual o desenvolvimento dessa contemplação de uma Modernidade há de se pautar: uma “*fenomenologia da modernidade*”⁹⁹, a análise da influência das ideias do meio intelectual na estrutura social, nas instituições, nos valores, nas crenças e, por fim, na mentalidade coletiva.¹⁰⁰

Posto a forma pela qual iremos compreender o conceito de Modernidade no presente trabalho, voltamo-nos à reflexão do que difere a razão Moderna da que a antecede, a razão Medieval. A mudança de paradigmas da Modernidade ocorre, significativamente, no pensamento filosófico, que antes, no Medievo, residia intrinsecamente correlato às pressuposições metafísicas e transcendentais da religião.

Em vista disso, em sua tese, Bacelar nos propõe três aspectos fundamentais da concepção de Modernidade em sua transição do juízo Medieval: I) um relacionado a objetividade, referindo-se à tecnicização da natureza; II) outro atrelado às relações intersubjetivas, referindo-se ao processo de individualização; III) e outra correlata a transcendência, na ideia de uma autotranscendência humana¹⁰¹.

Dessa maneira, na Modernidade, em um primeiro momento, os avanços técnicos e científicos provocaram um significativo movimento de remodelação da ótica humana em relação aos fenômenos naturais. A passagem do mundo natural para o mundo técnico, como nos ensina Bacelar, não é processo exclusivo da Modernidade, mas é nela que se torna decisivo a disruptura da passividade humana frente ao natural. Dessarte, se antes os fenômenos naturais eram percebidos de forma transcendental, imanente de algo divino, como se a ordem da realidade estivesse atrelada a uma “*amarra metafísica*”¹⁰², na Modernidade, essa perspectiva é

⁹⁷ BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023, p. 122.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 129.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 123.

¹⁰⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

¹⁰¹ BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023, p. 129.

¹⁰² BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023, p. 147.

subvertida pela razão, pela matematização da natureza¹⁰³, tornando, assim, essa realidade não apenas palpável para o homem, como também objeto de seu *projeto* de Modernidade. Nesse sentido, no saber de Karine Salgado, na modernidade o homem “tem diante do mundo uma nova visão, de domínio, de controle e, acima de tudo, de determinação e prescrição”¹⁰⁴.

Concomitantemente, já no segundo aspecto, o intersubjetivo, o pensamento filosófico se volta ao próprio homem, à cultura, à sua tradição e sua história. Destarte, a concepção e a percepção do tempo são reestruturadas e confiscadas do mito religioso: “O tempo se torna histórico e a ordem histórica é pensada segundo a matriz da *diferenciação noética*¹⁰⁵ da consciência [...]”, ou seja, “todo tempo, inclusive o sacro, passa a ser submetido aos códigos próprios do universo simbólico da razão”¹⁰⁶. Dessa forma, a Modernidade se consuma como projeto de emancipação humana, por meio de sua potência e razão, de todos os meios, interiores e exteriores, de servidão¹⁰⁷. Ou seja, na Modernidade, há um profundo momento de introspecção da experiência humana, que busca em seu desígnio, impulsionado pela Ilustração, dispor como utilidade máxima de seu projeto, a liberdade: “Os fins são humanos, pelo homem e para o homem. Os meios também”¹⁰⁸. Dessa forma, institui-se na Modernidade a sua principal ideologia: o *Individualismo*.

Durante a Modernidade há uma intensificação da busca pela autocompreensão e realização plena. Os indivíduos não possuem apenas potencialidades (*em-si*) e tomam

¹⁰³ Mayos vai definir este período, inserido em uma tradição físico-matemática, como sendo constituído por uma Razão Geométrica que se desenvolve em três momentos em sua relação com o sujeito. No primeiro momento o sujeito não constitui a realidade, apenas a descobre. A matemática é vista como a linguagem intrínseca do universo, cabendo ao homem lê-la (exemplificado por Kepler e Galileu). No segundo sujeito ganha protagonismo. Embora as verdades matemáticas sejam eternas, elas dependem da capacidade do sujeito de captar evidências e questionar a ordem natural. A verdade passa a fundamentar-se a partir do sujeito (Descartes). Destaca-se por grande influência nesse período o pensamento de René Descartes, cujo “Discurso do Método”, serviu como guia prático para o desenvolvimento do pensamento moderno, inclusive galgando um caminho que mais tarde os pensadores do Iluminismo iriam percorrer. Por fim, a matemática deixa de ser um dado externo e passa a ser considerada uma construção do próprio sujeito. Ela é vista como uma condição interna da sensibilidade e intuição (Kant) ou como uma construção racional coerente em si mesma (Leibniz). (MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Modernidad y racionalidade. Razón geométrica versus Razón Dialéctica. Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: dLibro, 2012, p. 52-53).

¹⁰⁴ SALGADO, Karine. *Ilustração e dignidade humana*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 35.

¹⁰⁵ “A dimensão *noética*, entendida como a esfera espiritual da consciência humana em uma perspectiva antropológica, constitui a capacidade inerente ao ser humano de reflexão sobre si mesmo e sobre a realidade ao seu redor. É nessa dimensão da razão humana que residem os fenômenos distintamente humanos”. (Frankl, V. *A Vontade de Sentido*. São Paulo: Paulus, 2011.)

¹⁰⁶ BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023, p. 128.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 2023, p. 147

¹⁰⁸ SALGADO, Karine. *Ilustração e dignidade humana*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 36.

consciência delas (*para-si*), mas também buscam integrar essas dimensões, alcançando o momento em que essência e a autoconsciência estão unificadas, uma vez que a liberdade não está mais concebida e contida na esfera do indivíduo – como mero *arbítrio*, mas alcança e se efetiva racionalmente e historicamente na coletividade¹⁰⁹, universalizando-se no *Estado de Direito* (*Rechtsstaat*) – *liberdade concreta*. Assim, revela-se a realização do Espírito Ocidental – seu *Telos*: a efetivação da Liberdade por meio da *Dignidade Humana e dos Direitos Fundamentais*¹¹⁰. Eis a *Utopia*¹¹¹ que a Modernidade Ocidental delega ao seu projeto cultural civilizatório: o *Estado de Direito*¹¹². A realização da Liberdade é o grande projeto, a grande Utopia Ocidental que se materializa na figura do Estado de Direito. Desde Roma, a cultura ocidental já busca integrar à universalidade o conceito da Liberdade. O que em Roma vai se dar no esforço da *ius gentium* – na tentativa da construção de uma *igualdade* universal objetiva – que se continua no esforço do Cristianismo da consolidação de uma fé humana – uma *fraternidade* universal, deságua na Modernidade com a concepção dos Direitos Humanos Fundamentais.

Assim, passamos para o último aspecto da construção do conceito de Modernidade, o transcendental. A concepção do homem moderno frente a realidade metafísica transcendental, que abarcava profundamente a razão humana nos séculos que o antecedem, sofre uma profunda mudança, fruto, mas também objeto, dos processos subjetivos e intersubjetivos já mencionados. Iniciada por Descartes, a revolução metafísica se incorpora na Modernidade com a pretensão de afastar do ideário moderno o conceito de uma causalidade divina. Assim, a sociedade

¹⁰⁹ “E no momento de volta para si, de si para si, eis o modo mais autêntico de manifestação da liberdade, enquanto interioridade radical. Eis porque a tarefa ingente da Filosofia é a reflexão sobre a liberdade, ou seja, ‘unir dialeticamente Liberdade e Razão é a única tarefa da Filosofia’, na expressão de Lima Vaz.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 13).

¹¹⁰ “Nesse mundo em que o ser-para-si do indivíduo comunga com o ser-em-si da coletividade, em que se afastaram todas as diferenças ou oposições, em que o Estado Universal se volta para o particular e o particular tem o seu ideal e o seu trabalho dirigidos para o Estado, neste mundo é que se mostra o Espírito como o ‘um eu que é um nós e um nós que é um eu’. Finalmente no Estado Universal é possível o pleno reconhecimento do homem, ou, por outra, dar-se a plenitude do ser humano pois que ele só é humano na medida que é reconhecido como tal por todos os homens. Realiza-se então a individualidade que é o reconhecimento universal do ser humano em particular, o qual, por sua vez, reconhece todos os outros.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *O Aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Belo Horizonte: Revista da Faculdade de Direito - Universidade Federal de Minas Gerais, n. 17, p. 178 – 193, 1976, p.192).

¹¹¹ “A utopia desempenha função pedagógica: em um contexto de descoberta da consciência histórica, oferece uma contra-história, uma história alternativa, caminhos não percorridos (mas percorríveis) que, desocultados, nos permitem reavaliar escolhas até então encaradas como inevitáveis. Expande a esfera do possível, apurando a percepção da plasticidade humana.” (ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: Inovação institucional na aurora do Estado moderno*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2016, p. 198).

¹¹² HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 201.

moderna passa por um processo de secularização intenso, não apenas em sua cosmovisão, mas também em suas instituições sociais, culturais e políticas, “a secularização representa uma independência da sociedade e da política em relação à autoridade religiosa”¹¹³. A percepção de um mundo onde o sobrenatural e o divino exercem sua vontade e impõem sua ordem é quebrada e suplantada pela razão técnica científica, imanente à Modernidade.

Posto o conceito de Modernidade, ocupamo-nos, agora, a refletir o ponto culminante de toda a construção da Modernidade: o *Estado de Direito*. Assim sendo, o Estado de Direito, entendido como “o caminhar histórico do Espírito rumo à plena liberdade do homem”¹¹⁴, consagra os direitos fundamentais da pessoa humana na modernidade. O racionalismo moderno permitiu ao homem conhecer e operar a realidade por meio da razão. Liberto das “amarras metafísicas” o homem passa a ser quem impera sua vontade no mundo, inclusive sobre si mesmo.

Assim, na Modernidade, o Estado “é obra humana, não de um destino indelével ao qual o homem está submetido inexoravelmente e, portanto, é responsabilidade do homem construí-lo em consonância com os fins eleitos por essa mesma mente”¹¹⁵. Na concepção de Joaquim Carlos Salgado, na modernidade o Estado, em um primeiro momento, se dota de um caráter técnico extremamente infundido em sua gênese. O *Estado Técnico Moderno*¹¹⁶, como vai denominar Salgado, toma investidura da legitimação técnica do poder do Estado. Com Maquiavel, a manutenção do poder torna-se o fim último da ação política, “o poder pelo poder”, e não “para” alguma finalidade – o fim do poder é em si mesmo. Dessa forma, como demonstra Karine Salgado, a “*phrónesis* aristotélica, que evoca um governante capaz de encontrar os meios adequados para a direção do fim moral da comunidade, para o bem comum, [...] cede lugar, na Modernidade, para um Estado técnico”¹¹⁷ onde a racionalidade, desvinculada de qualquer tradição, se faz corpo e essência da legitimidade do Estado.

¹¹³ BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023, p. 162.

¹¹⁴ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 193.

¹¹⁵ SALGADO, Karine. *Ilustração e dignidade humana*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 36.

¹¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, 1998, p. 5.

¹¹⁷ SALGADO, Karine. *Ilustração e dignidade humana*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 32.

Dessarte, em um segundo momento da Modernidade, a eticidade e os valores são recuperados e reincorporados ao espírito do Estado Moderno. De acordo com Salgado¹¹⁸, esses valores são restaurados a partir da Revolução Francesa. A partir disso, o poder do Estado passa a ser legitimado não mais apenas por sua racionalidade e capacidade técnica de se manter (*virtu*), mas, por sua origem, técnica e finalidade. O Estado, como desenvolvimento lógico do *Espírito Objetivo*, integra e transcende os momentos dialéticos essenciais deste (Direito abstrato, Moralidade e Eticidade), superando as formas comunitárias da Eticidade, nomeadamente a Família e a Sociedade civil¹¹⁹. A partir disso, com o auxílio da lógica de Bacelar, “Esse processo de valorização do homem em sua interioridade culmina também no moderno conceito de dignidade humana, chave para a compreensão do giro filosófico que progressivamente vincula a vontade soberana, Direito e ética dos direitos fundamentais”.¹²⁰

Como dito antes, na Modernidade as consciências se voltam ao individual, negando a tradição e os valores culturais e sociais, possibilitando a consolidação de um Estado Técnico, que também busca se distanciar desses. No entanto, as consciências, “não ficam estancadas, confinadas ao foro íntimo, e eclodem, sobretudo no século XVIII, exigindo novas mudanças, externando valores considerados fundamentais”¹²¹. Se dá, alicerçado nesse novo iluminar dos valores e tradições, o “Estado Ético Mediato ou Estado de Direito”¹²² onde a concepção de legitimidade e poder ganham um novo sentido racional, no qual se busca a “adequação do real ao ideal”. Nas palavras de Joaquim Carlos Salgado:

A origem legítima do poder não está em um ser transcendente ao homem, mas nele mesmo, na vontade do povo, pelo seu consentimento, pela técnica com que o poder se exerce segundo procedimentos pré-estabelecidos, com o voto popular, as regras de decisão da maioria e de respeito à minoria, e pela finalidade, que volta a ser ética: a declaração e realização dos direitos fundamentais.¹²³

¹¹⁸ “Em linhas gerais a figura histórica deste momento do desenvolvimento da consciência é o Império Romano, bem como o direito romano, que para Hegel significa direito de propriedade. Trata-se, porém, de um momento abstrato do espírito, não podendo representar o Estado que o encarna efetivamente, o qual só aparecerá após a Revolução Francesa.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *O Aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Belo Horizonte: Revista da Faculdade de Direito - Universidade Federal de Minas Gerais, n. 17, p. 178 – 193, 1976, p.191 – 192).

¹¹⁹SILVA, Gustavo Felipe Melo da. *A concepção dialética do estado e o primado republicano*. 2017. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

¹²⁰ BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023, p. 153.

¹²¹ SALGADO, Karine. *Ilustração e dignidade humana*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 33.

¹²² SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, 1998, p. 5.

¹²³ *Ibidem*, 1998, p. 5.

II.II. FLAGELOS DE UM PROJETO DE LIBERDADE: A CONTEMPORANEIDADE FRAGMENTADA

Dessa forma, o *logos* desenvolvido na Modernidade consolida-se, na cultura ocidental, como *logos da liberdade*, que se manifesta no Estado de Direito, no vislumbre do Estado Ético, o caminhar rumo à *Utopia* a qual nos referimos no título deste capítulo. Entretanto, no século XX, a humanidade vivenciou os horrores das guerras em proporções jamais pensadas, “o século XX que emerge do segundo pós-guerra é, assim, o século do medo, do risco e da desesperança [...]”¹²⁴. Dessa realidade atemorizada ao conflito, que se estabelece com o fim da Guerra Fria, é que nasce um verdadeiro alienar-se da razão construída na Modernidade. Se estabelece, pois, uma era *pós-ideologias*¹²⁵, onde muitos dos valores suprasumidos na Modernidade são deixados de lado em uma tentativa desesperada de se evitar a causalidade de qualquer novo atrito político e ideológico que pudesse culminar em novos conflitos. Chegamos, assim, ao segundo momento proposto neste capítulo, a *Fragmentação*, a subversão da Modernidade pela Pós-Modernidade.

Na esteira de José Luiz Borges Horta, essa era que a humanidade ingressa, a Pós-Modernidade, é marcada por uma “crise crônica do pensamento” onde “não sabemos mais nos reconhecer ou reconhecer quem somos, de onde viemos, para onde iremos”¹²⁶. A Pós-Modernidade incorpora ao pensamento humano no século XX e XXI um ocaso da filosofia, do político, do ideológico e do cultural. Grande parte dos avanços modernos são deixados a par nesse novo momento, por isso de sua natureza fragmentária. O antes predominante pensamento filosófico é, na Pós-Modernidade, substituído por um pensamento *afilosófico*. Se antes a razão e a técnica permitiam ao homem moldar sua realidade e exercer sua vontade, sobre a realidade e sobre si, agora é ela que subjuga o próprio homem. No mundo Pós-Moderno, nos vemos rendidos à nossa própria criação, e parecemos não nos dar conta disso. Os modelos, as técnicas e as instituições outrora criadas pelo homem, para o homem, tomam caráter quase que imanente à uma “ordem natural”. O esvaziamento do pensamento filosófico nos leva a um limbo onde

¹²⁴ HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 85.

¹²⁵ HORTA, José Luiz B.; FREIRE, Thales M. ; SIQUEIRA, Vinicius de. *A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito*. *Confluências* (Niterói), v. 14, p. 120-133, 2012.

¹²⁶ HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente*. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 84.

somos incapazes de nos mobilizar para repensar ou anular os paradigmas que nós mesmos criamos para a realidade.

Dessarte, Joaquim Carlos Salgado elabora em seu texto, *O Estado Ético e o Poético*, o paradigma da subversão do Estado Ético Mediato, galgado pela Modernidade, pelo Estado Poiético, fruto da fragmentação da razão moderna que se manifesta na Pós-Modernidade. A partir de Hegel, Salgado elabora:

A atualidade da análise de Hegel sobre a sociedade civil como sistema das necessidades, não ético, embora não anti-ético, mostra, com clareza, a nova forma desse sistema: em vez de progredir para a superação das conexões de mercado que determinam a vida das pessoas, a sociedade civil faz do Estado o instrumento da despersonalização, da perda da substância espiritual da liberdade.¹²⁷

O *logos da liberdade* constituído na Modernidade e substituído por um *logos de poiésis*: como explica Salgado, “Uma razão *poiética* é uma razão servil; o fato, a coisa conduz a razão”¹²⁸. As relações sociais, no Estado Poiético, são usurpadas pela lógica de mercado. A comunidade política é colocada em terceiro plano, dela se usurpa e aliena o poder, que é realocado em um sistema burotecnocrata onde os meios políticos e éticos perdem sua potência. Dessa forma, a liberdade, antes alicerce de um profundo resgate moderno da razão humana que busca sua emancipação, é flagelada em meio a uma individualização e despersonalização na razão Pós-Moderna, cada vez mais atrofiada e submissa às circunstâncias.

III. A CRISE DA CONTEMPORANEIDADE: O COLAPSO DO PROJETO OCIDENTAL

Assim, chegamos ao ponto fulcral do nosso raciocínio: *acompanhar a trajetória do caminhar da Razão na história e vislumbrar até onde ela nos levou*. A trajetória do *logos* ocidental, do cosmos grego¹²⁹ à fragmentação pós-moderna, culmina em uma disposição fundamental sobre o destino da Razão na história, o projeto Moderno, que em seu ímpeto legou ao pensamento Contemporâneo a necessidade de se alcançar o universal por meio dos *Direitos Humanos Fundamentais*.

¹²⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, 1998, p. 6

¹²⁸ *Ibidem*, 1998, p. 2.

¹²⁹ “Assim, conforme leciona Salgado, somente a partir do mundo greco-romano é que se pode falar numa continuidade histórica dentro das diferenças que ela produz e de uma unidade do Espírito. Toda a vida da cultura ocidental é, para Hegel, a vida do Espírito, ressaltando que eticidade nada mais é do que a ‘concreção da liberdade’”. (SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; SILVA, Gustavo Felipe Melo da. *O Estado Como Conceito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 71, p. 531-551, jul./dez. 2017.)

Um expoente dessa vontade historicamente manifestada é a tese da “*Paz Perpétua*”¹³⁰ de Immanuel Kant. Kant não vislumbrava a paz como um mero armistício entre guerras, mas como uma universalização do juízo ético, a ideia de que o conceito de “*ético*” poderia alcançar um ponto fundamental no qual, mediada pela razão, poderia ser reconhecida em todas as consciências. Dessa forma, Kant projetava a lógica do Estado de Direito para a arena global, onde a máxima do “poder pelo poder”, característica do Estado Técnico, seria finalmente superada por uma ordem ética compartilhada.

Contudo, tal horizonte universalista, galgado pela tese kantiana, colide diretamente com a realidade Contemporânea. O ideal de uma estrutura ética universalista é sistematicamente corroído pela *crise crônica do pensamento*¹³¹ que marca a Pós-Modernidade. A desconfiança nas grandes narrativas, incluindo o próprio projeto Iluminista, fomenta um entrincheiramento nos particularismos nacionais e culturais. Nesse cenário, o *Estado Poiético* – instrumentalizado, despersonalizado e focado em sua própria sobrevivência e expansão econômica¹³² – transforma a soberania, que em Kant seria o pilar de uma união livre, em um obstáculo intransponível à cooperação genuína.

Tal divórcio entre o *Ideal e o Real* tornou-se especialmente nítido após o fim da Guerra Fria. O otimismo que se seguiu à queda do Muro de Berlim e ao colapso da URSS em 1991 alimentou a tese do “Fim da História” de Francis Fukuyama¹³³. Embriagados por tal otimismo, difundiu-se a ideia de que a vitória da democracia liberal inauguraria uma era de uniformidade ideológica, neutralizando a emergência de grandes conflitos e de mudanças radicais. Como ilustra Philippe Oliveira de Almeida e Dante Alexandre Ribeiro das Chagas:

Mas com a derrocada da União Soviética, o rearranjo geopolítico que se dá retira o destino de nossas mãos e cria outra forma de conceber o tempo: um presente eterno e imutável. Mais ainda: um presente cuja própria concepção de história perde a ideia de uma grande narrativa coletiva e se torna, como

¹³⁰ Em especial a tese da paz perpetua de Immanuel Kant, onde se propôs que a paz duradoura não seria um mero armistício entre guerras, mas uma construção jurídica e moral. Para ele, a paz perpétua exigiria três condições fundamentais: que cada Estado tivesse uma constituição republicana (garantindo a liberdade e a soberania popular), que as nações se unissem em uma federação de Estados livres para regular suas disputas, e que se garantisse um direito cosmopolita de hospitalidade universal. Em essência, Kant projetava a lógica do Estado de Direito para a arena global, onde o “poder pelo poder”, característico do Estado Técnico, seria finalmente superado por uma ordem legal e ética compartilhada, um verdadeiro destino comum para a humanidade. KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

¹³¹ HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales; SIQUEIRA, Vinicius. *A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito*. Confluências, v. 14, n.º. 2, p. 120 a 133, 2012.

¹³² SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético E O Estado Poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, 1998.

¹³³ Sobre o tema v. CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024. (Dissertação, Mestrado).

tudo no neoliberalismo, algo fragmentário e individualizante. O ideário neoliberal surge algumas décadas antes da queda do Muro de Berlim, forjado por escolas como o ordoliberalismo e aplicado por figuras como Ronald Reagan e Margaret Thatcher. Todavia, é com o colapso da URSS que o neoliberalismo se impõe, globalmente, como única alternativa possível: a crise do socialismo real parecia sinalizar, tanto aos setores hegemônicos da direita quanto da esquerda, que o “mercado livre” (ou melhor, a lógica concorrencial do capitalismo especulativo) seria a modelagem mais plena de organização da vida social.¹³⁴

Destarte, em contrapartida a tese defendida por Fukuyama, Samuel P. Huntington, em sua obra seminal *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial* (1993), declarou precisamente que os conflitos entre Estados – em especial entre as Civilizações – não apenas continuariam, mas mudariam de natureza: as linhas de fratura do futuro seriam culturais. Para Huntington, as guerras não seriam mais entre reis ou ideologias, mas entre o direito de se autodeterminar das civilizações¹³⁵.

A perspectiva do “Choque de Civilizações” oferece chave interpretativa para as tensões do século XXI, demolindo o otimismo tolo de Fukuyama. As incursões imperialistas, longe de cessarem, refinaram suas táticas. A dominação territorial por meio da força bélica cedeu espaço a um processo de subjugação mais sutil, porém igualmente eficaz. Como analisa Paulo Roberto Cardoso, as dinâmicas de poder entre nações centrais e periféricas reeditam a dicotomia entre “civilização” e “barbárie”. Neste enquadramento, grupos que se *autoatribuem* o papel de “civilizadores”, estigmatizando valores e expressões culturais distintas como “bárbaras”, justificando assim sua interferência¹³⁶.

Assim, o século XXI revela-se como o palco de uma verdadeira “Guerra Cultural”, potencializada exponencialmente pelos meios digitais de interação. A cultura, historicamente o alicerce para a autodeterminação e o reconhecimento de um povo, é ressignificada e instrumentalizada como arma. A imposição de costumes e valores de civilizações hegemônicas sobre outras atua minando os laços sociais e enfraquecendo os pilares políticos, éticos e morais que fundamentam uma sociedade. Trata-se de um ataque direto à soberania e à unicidade dos Estados, que efetua o exato oposto do projetado por Kant – em vez de uma federação universal

¹³⁴ ALMEIDA, Philippe Oliveira de, CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *A era da inércia? Por um Brasil de novos começos*. Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política. V. 21, n. 2, p. 133 – 156, 2023, p. 135.

¹³⁵ HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações: e a recomposição da ordem mundial*. Trad. por M. H. C. Côrtes. São Paulo: Objetiva, 1997. Para uma compreensão sofisticada sobre as civilizações v. HORTA, José Luiz B.; RAMOS, Marcelo Maciel. *Entre as Veredas da Cultura e da Civilização*. REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA, v. 233, p. 235-264, 2009

¹³⁶ CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. (Tese, Doutorado em Direito), p. 102.

pacífica, temos um campo de batalha onde a cultura e a ética são as principais armas de um imperialismo que nunca deixou de existir e que se perpetua.

III.1. INÉRCIA E DEVIR: UM FIM DO (PARA O) ESTADO?

A degeneração do Estado Ético no Estado Poiético – processo diagnosticado por Salgado – encontra forma estruturante na “*psicopolítica*”¹³⁷ de Byung-Chul Han: um poder que não proíbe nem disciplina, mas seduz e explora a própria subjetividade. Enquanto o Estado Ético hegeliano pressupõe a liberdade substancial do indivíduo que se reconhece no *Todo*, o Estado Poiético neoliberal – guiado por uma razão meramente instrumental – opera através da usurpação desta liberdade ao corrompê-la no interesse neoliberal. O poder não mais proíbe – como na soberania clássica – nem disciplina corpos – como em Foucault¹³⁸, mas explora o próprio espírito, convertendo a liberdade subjetiva em força produtiva. O indivíduo é reduzido à condição de *Animal Laborans*¹³⁹, isolado em sua performance, incapaz de formar a vontade coletiva necessária para a vida política. O Estado, mais uma vez, deixa de ser o espaço de realização plena da liberdade para se tornar o gestor da grande indústria do capital.

Assim, vivemos hoje em uma realidade imersa no desespero da angústia. Heidegger descreve a angústia como o afeto fundamental que constitui o modo de *ser-no-mundo* do *Dasein*¹⁴⁰. É ela que vem ao seu encontro, forçando-o a romper as amarras da cotidianidade e a voltar-se para sua temporalidade própria, para o seu próprio ser. A angústia, portanto, não seria um mero estado afetivo, mas a abertura originária pela qual o *Dasein* é arrancado do anonimato

¹³⁷ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

¹³⁸ “O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das suas habilidades, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil é. Forma-se então, uma política de coerções que consiste num trabalho sobre o corpo, numa manipulação calculada dos seus elementos, dos seus gestos, dos seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, os chamados “corpos dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças. Ela dissocia o poder do corpo e faz dele, por um lado, uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte, por outro lado, a energia, a potência que poderia resultar disso e faz dela uma relação de sujeição estrita.” (FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987)

¹³⁹ “Segundo Arendt, a sociedade moderna, enquanto sociedade do trabalho, aniquila toda possibilidade de agir, degradando o homem a um *animal laborans* – um animal trabalhador.” (HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024, p. 39).

¹⁴⁰ “Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo.” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 251)

da vida pública e reconduzido a si mesmo¹⁴¹. No entanto, vemos o efeito contrário, a angústia leva a destruição dos vínculos que estruturam a realidade social, leva a atomização do indivíduo em sua própria *(in)reflexão*.

[...], a angústia surge quando o edifício dos padrões familiares e cotidianos de percepção e comportamento, nos quais nos instalamos sem questionamento, desmorona e dá lugar a um “não-estar-em-casa”. Ele arranca o Dasein da “publicidade cotidiana”, da “interpretação pública”. Na cotidianidade, o mundo é interpretado de maneira conformista. Todos seguem sem questionamento as formas de percepção e julgamento já estabelecidas. O “Impessoal” personifica esse comportamento conformista. Ele nos prescreve como devemos agir, perceber, julgar, sentir e pensar: [...]¹⁴²

A era da fragmentação em que vivemos é o resultado de um projeto de *hiperindividualização* e da dissolução dos vínculos *hipersociais* que davam coesão à nossa sociedade. No Estado Poiético, o homem se conforma como *animal laborans*, um indivíduo que se realiza apenas pelo seu valor produtivo. Dissolvem-se, assim, o pensamento crítico e o senso ético, assaltados por uma política de massas que se reveste de uma igualdade que separa e de uma liberdade contingente e condicionada. É nessa conjuntura de fragmentação e *hiperindividualismo* neoliberal que a angústia encontra terreno fértil para se manifestar – e para se degenerar.

Byung-Chul Han identifica nesse processo o advento da Sociedade do Cansaço, na qual o sujeito não é mais coagido por forças externas, mas se autoexplora em nome da liberdade e da eficiência. O “dever” disciplinar do século XX dá lugar ao “poder” performativo. Já não se obedece ao comando do outro, mas à exigência interior de ser sempre mais produtivo, eficiente e visível. O sujeito do desempenho é, como afirma Han, simultaneamente senhor e escravo de si mesmo¹⁴³.

¹⁴¹ “[...] a angústia se angustia com o mundo como tal. [...] O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo.” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 250-251).

¹⁴² HAN, Byung-Chul. *O Espírito da Esperança: contra a sociedade do medo*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024, p. 120.

¹⁴³ “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.” (HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyinê, 2018, p. 9).

A sociedade contemporânea, guiada pela lógica da performance, se dissolve no não-lugar da angústia. Diferentemente da concepção de Heidegger¹⁴⁴, de uma angústia que convida à reflexão sobre a finitude e a liberdade. Tal como observa Han, o excesso de positividade, de estímulos, de comunicação e de exposição elimina a negatividade necessária à contemplação e à diferença¹⁴⁵. Tudo deve ser mostrado, comunicado, avaliado. Nesse regime de visibilidade, o ser se reduz ao que pode ser medido quantitativamente. A angústia, então, já não revela o ser, mas encobre e turva a consciência sobre si mesmo e sobre a coletividade.

A recusa em nos reconhecermos como parte de um tecido social, cultural e histórico mais amplo – um sentido de comunidade que transcende a mera agregação de indivíduos com interesses comuns – é a chave dessa distorção. Em lugar da *fraternidade* democrática, celebra-se uma individualidade produtiva e vazia, que só se justifica pelo acúmulo de capital simbólico e material. Essa celebração é, em verdade, uma exigência do próprio sistema, que necessita de indivíduos isolados e completamente voltados para seu projeto de vida pessoal a fim de manter-se em funcionamento. Han vai entender isso como sendo produto de uma *Psicopolítica*: esse poder que opera não pela repressão, mas pela sedução e pela autovigilância, pela internalização do controle¹⁴⁶. Os sujeitos acreditam agir livremente, quando, na verdade, encontram-se submetido aos imperativos de eficiência *poiética*¹⁴⁷ que reverberam em sua interioridade. Como ilustra Philippe Oliveira de Almeida:

A fantasia de que vivemos em um “mundo livre”, calcado no multiculturalismo e no respeito às diferenças, não é, porém, suficiente para ocultar os grilhões tecnocráticos e plutocráticos que nos acorrentam. O mundo pós-industrial gera novas formas de dependência, que substituem a relação senhor-escravo característica das sociedades tradicionais. O indivíduo passa a sujeitar-se a conceitos abstratos mitificados (as leis do mercado etc.).¹⁴⁸

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, Sexto Capítulo: a cura como ser da presença, § 40 A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da presença, p. 247-255.

¹⁴⁵ HAN, Byung-Chul. *Vita contemplativa: ou sobre a inatividade*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

¹⁴⁶ “A psicopolítica digital transforma a negatividade da decisão livre na positividade de um estado de coisas. A própria pessoa se positiviza em coisa, que é quantificável, mensurável e controlável.” (HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018, p. 23).

¹⁴⁷ “A ênfase na *poiese* implica em tornar secundária a *ratio* ética do Estado de Direito, postergando seu elemento central e essencial e submetendo o jurídico, o político e o social ao econômico.” (HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 294).

¹⁴⁸ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2018, p. 25.

Nesse cenário, a angústia se perfaz em estado existencial, em uma condição crônica que predetermina a forma de estarmos-no-mundo. A busca incessante por realização no trabalho e no consumo, impulsionada pelo domínio do *impessoal*, não conduz à satisfação, mas a uma fuga incessante à interioridade do *eu* contra o *nós*. O *impessoal* contemporâneo é o algoritmo, a métrica de desempenho, a opinião pública digitalizada e generalizada – a ditadura do que “*se faz*”, do que “*se diz*”, do que “*se consome*”. Essa ditadura não silencia a angústia existencial, apenas a mascara com a satisfação efêmera do produto ou do status, enquanto conduz os indivíduos como peões de um grande jogo, jogado apenas por aqueles que se beneficiam da exploração do capital. Cada nova aquisição, cada “like” ou promoção, é um paliativo de curta duração que adia o inevitável retorno ao vazio, ao não estar em casa, que a própria angústia produz¹⁴⁹.

O não pertencimento torna-se, então, o estado fundamental. O sujeito sente-se um estranho em sua própria casa, alienado de si – do mundo, do seu corpo, de suas relações. Torna-se espectador da própria vida, assistindo passivamente à projeção de um *eu* idealizado, enquanto o *eu real* se desintegra na solidão da impessoalidade. Nos vemos aprisionado na máquina da conformidade que, ironicamente, se disfarça de liberdade. A liberdade que realmente é concedida é a liberdade de escolher entre produtos ou projetos de vida predefinidos – nunca a liberdade de plena autorrealização para além das determinações sociais: a liberdade de *ser-para-a-morte*¹⁵⁰ em sua plena autenticidade, em seu retorno para si.

Nesse sentido, Byung-Chul Han vai descrever essa ilusão de liberdade como o triunfo da positividade – o sujeito livre se transforma em prisioneiro de si mesmo. O que se chama liberdade é, na verdade, a liberdade de produzir, comunicar e se expor – mas não de cessar, de contemplar, de simplesmente ser. Assim, a verdadeira angústia – aquela que nos reconduziria a nós mesmos – é substituída por uma ansiedade de performance que nos mantém perpetuamente distraídos, ocupados e, em última instância, inautênticos.

¹⁴⁹ HAN, Byung-Chul. *O Espírito da Esperança: contra a sociedade do medo*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

¹⁵⁰ O *ser-para-a-morte* é o pressuposto da possibilidade da impossibilidade do existir, o qual forneceria então razão e estímulo para a busca da totalidade da compreensão do próprio *ser*. “Caso o *ser-para-a-morte* tenha de abrir a possibilidade caracterizada, compreendendo-a como tal, a possibilidade deve então ser compreendida como possibilidade, sem nenhum atenuante. Deve ser construída como possibilidade e, no comportamento frente a ela, suportada como possibilidade. [...] O *ser para* a possibilidade enquanto *ser-para-amorte*, no entanto, deve se relacionar para com a morte tal modo que ela se desentranhe nesse *ser* e para ele como possibilidade.” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo (Parte II)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 45).

A transição para a pós-modernidade opera uma metamorfose na clássica dialética do Senhor e do Escravo¹⁵¹ descrita na *Fenomenologia do Espírito*. Se em Hegel a consciência servil alcançava a emancipação através do trabalho formativo e do confronto com o Senhor, na “Sociedade do Cansaço” descrita por Han, essa alteridade conflitante desaparece. O sujeito contemporâneo internaliza a figura do Senhor – ele é, simultaneamente, algoz e vítima, explorador e explorado. Quando não há o “outro” para opor resistência (negatividade), a dialética estanca. O trabalho deixa de ser meio de libertação do Espírito para se tornar mecanismo de uma *autoexploração* voluntária, onde a liberdade é confundida com a livre coerção de maximizar o próprio desempenho. É o triunfo da Sociedade Civil e seu sistema de necessidades¹⁵² sobre a eticidade e unidade do Estado. Como nos diz Han:

Hoje, acreditamos que não somos sujeitos submissos, mas projetos livres, que se esboçam e se reinventam incessantemente. A passagem do sujeito ao projeto é acompanhada pelo sentimento de liberdade. E esse mesmo projeto já não se mostra tanto como uma figura de coerção, mas sim como uma forma mais eficiente de subjetivação e sujeição. O «eu» como projeto, que acreditava ter se libertado das coerções externas e das restrições impostas por outros, submete-se agora a coações internas, na forma de obrigações de desempenho e otimização.¹⁵³

¹⁵¹ “Estabelecida a relação senhor-escravo, a dialética se desenvolve do lado do escravo que reconhece o senhor como sujeito enquanto o senhor o olha como objeto. O senhor não pode ver-se no escravo, já que este é por ele coisificado, sendo que a consciência só pode ver-se em outra consciência. Ora, a consciência do escravo não é reconhecida pelo senhor. O escravo que reconhece o senhor pode mirar-se no senhor. E reconhecendo o senhor como consciência, como sujeito, descobre-se também como sujeito. E assim o faz porque a sua verdade é a independência do senhor e a do senhor é a dependência do escravo. Porque o escravo o reconhece, podendo ver no senhor a sua imagem, seu outro «eu» é ele, o escravo, o único que sairá vitorioso ao final e o único responsável pelo desenvolvimento da história pelo trabalho em direção da liberdade.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *O Aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Belo Horizonte: Revista da Faculdade de Direito - Universidade Federal de Minas Gerais, n. 17, p. 178 – 193, 1976, p. 181).

¹⁵² “No sentido que será especificamente hegeliano, a ‘sociedade civil’ refere-se à esfera do trabalho e da satisfação das necessidades, tal como se formara na emergência da sociedade industrial no século XVIII. Os estudos de Economia política (Steuart, A. Smith) revelaram progressivamente a Hegel (Chamley, 1965; Riedel, 1975) a originalidade da esfera do trabalho livre e da satisfação das necessidades, onde impera o arbítrio do indivíduo. A natureza começa a aparecer como pólo da relação do trabalho, e a ‘tragédia no ético’ (‘Sistema da vida ética’, 1802) surge da oposição entre a satisfação das necessidades (liberdade como arbítrio) e a totalidade ética, oposição que começa a ser superada com a universalização do trabalho livre e a nova oposição entre o homem privado (bourgeois) e o cidadão (Borso, 1974; Rothe, 1976) [...] “O universal abstrato da liberdade (PhR § 6) é particularizado pela necessidade subjetiva e a satisfação objetiva, o que se dá pela mediação do trabalho (PhR § 196 e § 197). O retorno à universalidade tem lugar através da interdependência universal na satisfação das necessidades. A Economia política (Smith, Say, Ricardo) toma-se a expressão da racionalidade própria à esfera das necessidades (PhB § 189 Anm.). No mundo do trabalho e da satisfação a representação do homem assume traços particulares: é a figura do burguês”. (VAZ, Henrique C. de Lima. *Sociedade Civil e Estado em Hegel*, Síntese, n.19, 1980, p.21-29, p. 25-26).

¹⁵³ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyné, 2018, p. 10.

Essa angústia, intrínseca ao modo de *estar-no-mundo* do capital neoliberal, que arrasta os indivíduos a esfera da busca por conformidade no *si-só* – nessa individualidade impessoal que destrói os vínculos sociais, culturais e a própria noção de comunidade –, leva a um completo desenraizamento do indivíduo com a própria realidade. O encobrimento das relações de dominação – através do discurso do benefício mútuo, da meritocracia e da “possibilidade” de enriquecimento em decorrência do próprio trabalho (um dos exemplos do excesso de positividade) – anestesia as consciências neste estado atomizado, alienado em relação à realidade, e que permitem ser conduzidas a um destino no qual acreditam não ser parte ativa¹⁵⁴. A *autoexploração* se perfaz, assim, como forma suprema de *alienação* do Espírito Subjetivo, impedindo-o de se reconhecer no Espírito Objetivo, o Estado.

A sociedade, dominada pela vontade neoliberal, é incapaz de se reconhecer para além da dimensão da Sociedade Civil – e assim quer o regime neoliberal – ao não conseguir projetar-se no Estado¹⁵⁵. A Sociedade Civil-Burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*) entendida por Hegel como o “sistema de necessidades”¹⁵⁶, é o reino do entendimento, da particularidade e do interesse privado do mercado. A *absolutização da particularidade e do sistema de necessidades* corrói a eticidade e os vínculos que elevam a Sociedade Civil ao plano do Estado, reduzindo a vida política ao que Hegel desenha como sendo o “Estado da Necessidade” (*Notstaat*), um mero

¹⁵⁴ A disseminação da narrativa de um apocalipse ambiental iminente é ilustrativa desse fenômeno. Embora seja evidente a sobrecarga dos sistemas ecológicos e a urgência em revermos nossa relação com os recursos naturais, a atribuição de responsabilidade por essa crise é frequentemente distorcida. Projeta-se uma culpa difusa sobre *toda a humanidade*, partindo da premissa equivocada de que todos usufruíram igualmente da exploração desmedida da natureza. Essa universalização abstrata oculta os verdadeiros agentes da acumulação de capital que induziram o colapso. Contudo, em vez de uma mobilização política contra essas estruturas, recaímos na individualização da culpa, crendo que a solução reside apenas na redução do tempo dos banhos, ou em não jogar lixo na rua, ou em não usar canudos de plástico.

¹⁵⁵ “Não se reconhece no Estado, não o vê como obra e responsabilidade sua. Agora se projeta toda criatividade a uma entidade externa e fetichizada, o mercado, que deteria todas as qualidades e eficiências e que se impõe sobre qualquer outra obra fruto da atividade humana. Se no capitalismo temos um reino de enorme acumulação de mercadorias, o que se constrói a partir desse modo de produção, sendo um construto humano, é um agregado que se impõe e dita as próprias relações humanas de organização, de produção etc.” (ALMEIDA, Philippe Oliveira de, CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *A era da inércia? Por um Brasil de novos começos*. Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política. V. 21, n.2, p. 133 – 156, 2023, p.147).

¹⁵⁶ “§ 185 A particularidade para si, de uma parte, enquanto satisfação se desprendendo de todos os aspectos de seus carecimentos, de seu arbítrio contingente e de seu belprazer subjetivo, destrói a si mesma em suas fruições e destrói seu conceito substancial; de outra parte, enquanto infinitamente estimulada e numa total dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como delimitada pelo poder da universalidade, a satisfação das necessidades como dos carecimentos contingentes é contingente. A sociedade civil-burguesa, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos.” (HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021, p. 202-203)

guardião da propriedade privada¹⁵⁷. Cria-se um abismo entre os indivíduos e as instituições que os distancia ao ponto do intangível.

A racionalidade neoliberal, como demonstram Dardot e Laval¹⁵⁸, não se restringe à desconstrução de normas, instituições e direitos, ela atua produtivamente, fabricando tipos específicos de vínculos sociais, formas de vida e subjetividades. O que está em jogo ultrapassa o âmbito econômico, trata-se da própria configuração existencial – dos modos como somos conduzidos a nos comportar, relacionar e autoperceber. Essa lógica estabelece uma normatividade vital que nos submete à competição generalizada, força populações à guerra econômica recíproca, reorganiza todos os laços sociais segundo o paradigma mercadológico, legitima desigualdades cada vez mais acentuadas e reconstitui o indivíduo como empresa de si – um sujeito que deve gerir a própria existência segundo critérios de rentabilidade e performance.

A Sociedade não se enxerga mais no Estado, não o percebe como resultado histórico de sua criação. Percebe-se o Estado tal qual um monumento erguido a muitas eras por um povo antigo e se fita a crença que “não há nada que possa ser feito”. Como lê Jean Hyppolite a partir da interpretação de Hegel:

É verdade que a positividade também possui uma significação pejorativa, ela designa então aquilo que não está plenamente indiferenciado, é o resíduo morto na vida de um povo. Efetivamente, na sua evolução um povo conserva instituições e leis positivas que não estão mais em harmonia com seu espírito vivo. É, poder-se-ia dizer, o momento em que a memória não é mais orgânica, quando o passado ao invés de estar vivo se desliga do presente e a ele se opõe.¹⁵⁹

¹⁵⁷ “Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. - Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele.” (*Ibidem*, 2010, p. 230).

¹⁵⁸ “O neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da “modernidade”. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa.” (DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo* [recurso eletrônico]: *ensaio sobre a sociedade neoliberal*, tradução Mariana Echalar. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016, p. 14).

¹⁵⁹ HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 87.

Neste ponto, onde as potencialidades da sociedade de criar e se organizar são castradas pela *hiperindividualização*, a realidade nos parece estar inerte. Observa-se as instituições e o próprio Estado como estruturas que precedem a atuação da razão humana na história, que pertencem a uma ordem imanente que se estabelece sobre nós e se consagra como transcendente. Se antes a razão humana estava cindida a um transcendental que se figurava na figura de Deus, revelada na ordem sacra da igreja, na sociedade de hoje, está submetida à figura do Capital, manifesta na ordem do *Poiético*, do interesse do mercado¹⁶⁰.

A inércia aparente do “caminhar da Razão”, encontra sua causa ontológica no que Han identifica como sendo esse “*excesso de positividade*”. O Espírito hegeliano é essencialmente inquieto, ele se nutre da contradição, da negatividade e do estranhamento para retornar a si mesmo elevado (*suprassumido*)¹⁶¹. Contudo, a razão digital e neoliberal busca eliminar toda negatividade: o conflito é substituído pelo *like*, o mistério pela transparência, o debate político pelo algoritmo. Sem a negatividade do “*diferente*”, o sujeito moderno é incapaz de sair de si mesmo, ele permanece enclausurado no que Han chama de “*Inferno do Igual*”¹⁶². Sem a dor da contradição, o conflito, não há movimento histórico, apenas a reprodução mecânica e acelerada *do mesmo*. Isso provoca a fragmentação a qual nos referíamos em outros momentos da pesquisa: uma sociedade de átomos idênticos que não conseguem se fundir na substância ética do Estado.

Para Hegel, é justamente esse movimento de negação e suprassunção que caracteriza a vida. A realidade histórica é movimento¹⁶³. O que não se movimenta está morto, está no plano

¹⁶⁰ “Nesse sentido, o neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida.” (DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, tradução Mariana Echalar. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.)

¹⁶¹ “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes., 2002, p. 31).

¹⁶² “[...] a humanidade cai numa depressão coletiva. O nascimento, que seria um sinônimo de futuro e que teria de trazer o novo à luz, não está acontecendo mais. O vir-ao-mundo como nascimento está completamente anulado. O mundo se assemelha a um inferno do igual. A depressão priva a humanidade de toda a esperança. O futuro depressivo, exaurido é uma repetição permanente. Nada se abre. Nada novo entra no mundo. O futuro vivificante, inspirador, o *avenir*, está completamente ausente. Nenhuma partida, nenhum amanhã, nenhum *incipit vita nova* e nenhuma eclosão que nos leve para fora do igual, do velho, parecem possíveis.” (HAN, Byung-Chul. *O Espírito da Esperança: contra a sociedade do medo*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 202, p. 32-33).

¹⁶³ “Este ponto de vista heraclítico ou cético, de que nada é firme, deve ser provado em todas as coisas [...] a vida eterna é propriamente este produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber Absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo” (HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 1ª ed, São Paulo: Abril S.A, 1974. p. 398).

da natureza onde não há possibilidade de mudança, ela está presa no *é-*assim**¹⁶⁴. Refêem do espaço, da matéria, a natureza, sem interioridade, se iguala à morte¹⁶⁵. Na Sociedade do Cansaço o espírito neoliberal, manifesto no Estado Poiético, desnaturaliza as instituições ao naturalizá-las, ao torná-las inertes, afastando-as do sentido ético que lhes dá sentido e finalidade – vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, fica nítido que a história do Estado e do logos ocidental perpassa por diversos processos em seu caminhar histórico. Seguindo a lógica hegeliana, temos o Espírito imediato presente no Estado greco-romano, negado pelo Espírito estranho a si mesmo, no qual o poder reside em um terceiro (Deus) e, por fim, com a Modernidade, o Espírito certo de si mesmo. O homem, nesse momento, tem o poder retornando a si e, assim, se reconhece livre.

No entanto, a Pós-Modernidade se apresenta como entrave ao devir do Estado Contemporâneo, tal como concebido por Hegel. Para Hegel, o Estado já estaria reconciliado em sua tradição, trajetória, destino, passado, futuro e presente, o que não quer dizer que ele esteja encerrado em si ou fechado para transformação ou mudança. Todavia, o horizonte do Estado Ético revela uma profunda cisão: de um lado, o Estado neoliberal Poiético, que promove o avanço técnico ao delegar poder a tecnocratas e burocratas; de outro, o Estado que resgata o sentido ético do Estado de Direito. Dessa forma, o Estado Contemporâneo é marcado por um contínuo confronto entre essas duas configurações – a ética e a poiética – que molda e permeia o devir do Estado.

A Sociedade do Cansaço, como foi desenvolvido até então, com o auxílio de Byung-Chul Han, se constitui como bloqueio ao retorno ao Estado Ético – e quiçá da própria efetivação do estado¹⁶⁶. Diferentemente de como narra Fukuyama, a história não teria chegado ao “fim”

¹⁶⁴ "A mudança histórica, vista sucintamente, há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito. As mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza nada de novo acontece sob o sol, a ação multiforme de seus produtos leva ao aborrecimento. O mesmíssimo caráter permanente reaparece de maneira continuada e toda a mudança reverte a ele. Somente as mudanças no reino do Espírito criam o novo. Esta característica do Espírito nos permitiu afirmar que no homem há um aspecto totalmente diferente da característica da natureza: um desejo voltado para o aperfeiçoamento". (HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*: uma introdução geral à filosofia da história; introdução de Robert S. Hartman; 2. ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p.105)

¹⁶⁵ HAN, Byung-Chul. *Vita contemplativa: ou sobre a inatividade*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023, p. 12.

¹⁶⁶ O Estado é efetivo e a sua efetividade consiste em que o interesse do todo se realize nas finalidades particulares. Efetividade é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, a separação da universalidade na particularidade, que aparece como autônoma, embora só no todo, é sustentada e mantida. Enquanto esta unidade

com o "triunfo da democracia" neoliberal¹⁶⁷, mas sim no "cansaço da democracia" – Mangabeira Unger faz um adendo a isso ao propor uma democracia de alta energia, que proporcionaria justamente um rompimento do fetichismo mercadológico e, por meio de uma imaginação institucional, expandir nosso senso de alternativas¹⁶⁸.

O Espírito não chegou ao Absoluto, ao Universal como projetou a modernidade, ele chegou à Exaustão – o avançar do Espírito continua em sua marcha, mas ao nosso olhar o percebemos lento, inerte¹⁶⁹. O regime neoliberal usurpa o sentido ético do Estado, suspende ele do alcance do Espírito Subjetivo entregando-o nas mãos do interesse mercadológico, cujo único interesse é a manutenção dos indivíduos no estado de impessoalidade produtiva como rebanho produtor, na condição de *animal laborans*.

Essa percepção de inércia, contudo, nos convoca a revisitar o projeto hegeliano. Como nos aponta Dante Chagas:

Por fim, poderíamos nos arriscar a dizer que o Universal concreto atingido, desvelado e narrado por HEGEL deu início a uma nova época, consciente do percurso do Espírito — uma época de consciência histórica — de modo que aquele universal concreto, que finaliza aquela história captada conceitualmente, dá início ao universal abstrato de nosso tempo.¹⁷⁰

O que Hegel apresentou foi a realização da liberdade concreta numa totalidade orgânica: o Estado da Liberdade. Tal qual aponta Salgado, esse Estado Racional Social, que funciona como superação dialética tanto da identidade imediata – característica do Estado antigo – quanto do princípio de subjetividade – próprio do Estado liberal – deveria assegurar as condições necessárias à realização da individualidade livre – educação, trabalho e participação

não está presente, algo não é efetivo, mesmo que a existência pudesse ser admitida. Um mau Estado é um tal que apenas existe; um corpo doente também existe, mas não tem uma realidade verdadeira. Uma mão que é mutilada, ainda se parece com uma mão e existe, mas sem ser efetiva [...] (HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021, §270, adendo, p. 277.)

¹⁶⁷ “Porém, este 'fim da História' presente no canto das sereias neoliberais exige o fim do Estado, para que o mercado, expressão da sociedade civil e de suas necessidades fúteis, governe a vida política das nações e a burocracia financeira internacional desfile ágil pelo planeta. Este criminoso esvaziamento do Estado na periferia do Ocidente baseava-se, como vimos, na evidente subversão de Hegel.” (HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 293).

¹⁶⁸ UNGER, Roberto Mangabeira. *O homem despertado: imaginação e esperança*. Tradução de Roberto Muggiati; revisão técnica de Carlos Sávio G. Teixeira. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020, p. 215 e 301.

¹⁶⁹ SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

¹⁷⁰ CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. (Dissertação, Mestrado). Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024, p. 66.

política¹⁷¹. Contudo, aquele Universal Concreto que completa o movimento histórico na modernidade manifesta-se hoje como o Universal Abstrato de nossa época. O que testemunhamos nos séculos XX e XXI não foi a reconciliação que o tornaria efetivo, mas sim a emergência de particularidades conflitantes.¹⁷²

Com isso se perfaz a Era da Inércia¹⁷³, no qual o avançar da história parece ter escapado de nossas mãos. O fato é que a história não chegou ao seu “fim”. O caminhar da razão na história continua inevitavelmente¹⁷⁴, mesmo que, em nossa percepção, estejamos sendo arrastados em um “destino indelével”. Talvez tenhamos chegado a “um fim”, que com Hegel entendemos sempre como sendo a possibilidade para um novo começo, e, portanto, precisamos retomar as rédeas da história e pormo-nos a pensar o verdadeiro fim (*Telos*) do Estado, a que se destina¹⁷⁵. Como proclama José Luiz Borges Horta:

[...] o Estado pode (ou deve poder) retomar sua marcha, expressão que é da Razão na História, como no festejado adendo à Filosofia do Direito: “Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist”: “O Estado é o caminhar de Deus no Mundo”. O Estado não é somente ideia, manifesta na História; mais que um projeto, é o destino de toda a humanidade¹⁷⁶.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*: volume II (Livro IX a XV). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000,

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e Eudoro de Souza. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2018.

¹⁷¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996, p. 428.

¹⁷² CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. (Dissertação, Mestrado). Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024, p. 66.

¹⁷³ ALMEIDA, Philippe Oliveira de, CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *A era da inércia? Por um Brasil de novos começos*. Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política. V. 21, n.2, p. 133 – 156, 2023.

¹⁷⁴ “A Razão segue em marcha, a História segue em marcha, a Filosofia segue em marcha, representando, ela mesma, o momento do fim da história. Um fim que, obedecendo à dialética, necessariamente produzirá novas cisões, novas reconciliações, novas histórias e novas filosofias.” (HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 293)

¹⁷⁵ CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024. (Dissertação, Mestrado).

¹⁷⁶ HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 294.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de, CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. A era da inércia? Por um Brasil de novos começos. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*. V. 21, n.2, p. 133 – 156, 2023.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *A historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII: considerações a partir de Walter Ullmann*. Theoria (Pouso Alegre), v. VIII, p. 36-57, 2016.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2013, p. 28. (Dissertação, Mestrado).

ANDRADE, Durval Ângelo; MAYOS SOLSONA, Gonçal; HORTA, José Luiz Borges; MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes (Coords.). *A sociedade do controle?: macrofilosofia do poder no neoliberalismo*. Belo Horizonte: Fórum, 2022.

AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os Tempos do Direito: ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. Ponta Grossa: Atena, 2023.

ANSELMO, Anto. *Proslogion*. In: *Santo Anselmo: Obras Completas*. Vol. I. Tradução de Angelo S. e outros. Porto Alegre: EST Edições, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BACELAR, Renan Victor Boy. *Te(le)ologia da história: filosofia da história da história, religião e direitos humanos e fundamentais*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2023.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP, Brasiliense, 1989.

BOURGEOIS, Bernard. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995.

CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. (Tese, Doutorado em Direito), p. 102.

CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013.

CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024. (Dissertação, Mestrado).

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 30 ed., São Paulo: Saraiva, 2011.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, Tradução Mariana Echalar. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

- DE LUBAC, Henri. *Surnaturel: Études historiques*. Paris: Aubier, 1946.
- FOUCAULT, M. Vigiar e punir: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1987
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Maria Goes. Lisboa: Gradiva Publicações, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of History? The National Interest*, No. 16, p. 3-18, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source>. Acesso em: 27/01/2024.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*; trad. Flávio Paulo Meurer; 15. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015
- HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- HAN, Byung-Chul. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*. Tradução de Gabriel Salvi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *O Espírito da Esperança: contra a sociedade do medo*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyné, 2018
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Vita contemplativa: ou sobre a inatividade*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; 2. ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. 1 – A Ciência da Lógica. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 1ª ed, São Paulo: Abril S.A, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo (Parte II)*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

HUNTINGTON, Samuel P. *No Exit: The Errors of Endism. The National Interest*, n. 17, 1989, pp. 3–11. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/42896752>. Acessado em: 25 Jan. 2024.

HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações: e a recomposição da ordem mundial*. Trad. por M. H. C. Côrtes. São Paulo: Objetiva, 1997.

HORTA, José Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius (orgs.). *Filosofia Alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013

HORTA, José Luiz Borges. *A subversão da História e a falácia do fim do Estado*. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador; Ensaio de uma Ontoteologia do Estado do Brasil*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (Tese, Titularidade em Teoria do Estado).

HORTA, José Luiz Borges. *Entre O Hegel Racional E O Hegel Real*. BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) *Paixão e Astúcia da Razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

HORTA, José Luiz Borges. *Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista*. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. *Interdisciplinaridade, Direito e Estado; memórias da Faculdade de Direito da UFMG*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 40, p. 193-217, 2012

HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales; SIQUEIRA, Vinicius. *A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito*. Confluências, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133, 2012.

HORTA, José Luiz Borges. *Globalização, (Des)ideologia e Reconstitucionalização do Brasil*. In: Horta, José Luiz Borges; Salgado, Karine. (Org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges (org.). *Hegel, Paixão e Diferença*. Belo Horizonte, Editora Expert, 2021.

HORTA, José Luiz Borges. *Sobre a constelação de modernidades*. In: SALGADO, Karine, HORTA, José Luiz (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

LOVEJOY, Arthur Oncken. *A grande cadeia do ser*. Palíndromo, 2005.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARSHALL, Tim. 1959. *Prisioneiros da Geografia: 10 mapas que explicam tudo o que você precisa saber sobre política global*. Rio de Janeiro, Zahar, 2018.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único; un macroanálisis para el “empoderamiento”*. 1. Ed. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012. v. 1. 109p.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*. Introducción a la polémica entre Kant y Herder, G. Mayos, Barcelona, Editorial Herder, 2004.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Limites da hiperespecialização: Necessidade da macrofilosofia*. Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–21, 2021.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad Del conocimiento turboglobalizada*. Im: Román, B. y de Castro G. (Org.). *Cambio social y cooperación en el siglo XXI [vol.2.]: El reto de la equidade dentro de los límites económicos*. Barcelona: Educo, 2013.

OLIVEIRA, José Lourenço. *Espírito Mediterrâneo*. 2 ed., Belo Horizonte, Editora O Lutador, 1994

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9.º edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: I. Das origens a Sócrates*. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. v. 1.

SALGADO, Joaquim Carlos. *O estado ético e o estado poético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, abr./jun. 1998.

- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2017.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *O Aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Belo Horizonte: Revista da Faculdade de Direito - Universidade Federal de Minas Gerais, n. 17, 1976.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Augustus: a fundação do Estado ocidental*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 104, p. 229-262, 2012.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; SILVA, Gustavo Felipe Melo da. *O Estado como conceito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 71, p. 531-551, jul./dez. 2017.
- SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 32.
- SALGADO, Joaquim Carlos.; HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- SALVADOR, Nikolas Mendes; BRAVO, Pedro Luiz de Jesus Beletabla. *Teleologia do Estado Contemporâneo: o futuro do Estado de Direito*. In: QUEIROZ, Ana Clara dos Reis; NIRSCHL, Filipe Terra Lupoli; FREITAS, Gustavo de; CARVALHO FILHO, Paulo Afonso de Ávila; NUNES, Yasmin Soares (orgs.). *DIREITO POLÍTICA AFETOS: o preço do futuro: obra coletiva com os trabalhos completos apresentados na XXVIII Jornada Jurídica*. Uberlândia: Faculdade de Direito Prof. Jacy de Assis, 2024. p. 213-225.
- SANTANA, Débora Galvão de. *O pensamento político dos reis: análise das concepções políticas veiculadas por D. Duarte e D. Pedro* (Portugal – Século XV). 2010. 143 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- UNGER, Roberto Mangabeira. *O homem despertado: imaginação e esperança*. Tradução de Roberto Muggiati; revisão técnica de Carlos Sávio G. Teixeira. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A história da Filosofia medieval revisitada*, Síntese 89 (2000) 405-412.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Cristianismo e consciência histórica*. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, p. 45-69, out./dez, 1960.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Democracia e Dignidade Humana*. Síntese. Belo Horizonte, n. 44, p. 11-25, 1988

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica* 2. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito* [Antropologia e direitos humanos]. TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética & direito*. São Paulo: Landy/Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo 1: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes*. 1. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Sociedade Civil e Estado em Hegel*, Síntese, n.19, 1980, p.21-29

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.