



**LEONARDO ALEXANDRE DE ANDRADE**

**REVOLTA CONTRA O MUNDO MECÂNICO:  
UMA LEITURA DE CARL SCHMITT CONTRA THOMAS  
HOBBES**

**LAVRAS – MG  
2024**

**LEONARDO ALEXANDRE DE ANDRADE**

**REVOLTA CONTRA O MUNDO MECÂNICO:  
UMA LEITURA DE CARL SCHMITT CONTRA THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Emanuele Tredanaro

**LAVRAS – MG  
2024**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Andrade, Leonardo Alexandre.

Revolta contra o mundo mecânico: uma leitura de Carl Schmitt contra Thomas Hobbes / Leonardo Alexandre Andrade. - 2024.  
109 p.

Orientador(a): Prof. Dr. Emanuele Tredanaro.

Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Lavras, 2024.  
Bibliografia.

1. O pacto hobbesiano e a antropologia de Thomas Hobbes: o nascimento do deus mortal. 2. O binômio amigo-inimigo e a antropologia de Carl Schmitt. 3. Filosofia Moderna. I. Tredanaro, Emanuele. II Título

**LEONARDO ALEXANDRE DE ANDRADE**

**REVOLTA CONTRA O MUNDO MECÂNICO:  
UMA LEITURA DE CARL SCHMITT CONTRA THOMAS HOBBS**

**REVOLT AGAINST THE MECHANICAL WORLD:  
A READING OF CARL SCHMITT AGAINST THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 19 de dezembro de 2023.  
Dr. Roberto Bueno - UFU  
Dr. Marcelo Sevaybricker Moreira - UFLA  
Dr. Emanuele Tredanaro - UFLA

**Orientador: Prof. Dr. Emanuele Tredanaro**

---

**LAVRAS-MG  
2024**

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, por ter desempenhado tal função com dedicação, amizade e cobrança quando necessário.

Aos professores e colegas, pelas discussões e questionamentos.

Aos amigos e familiares, por todo o apoio e incentivo.

À minha companheira, pelo apoio em todos os momentos.

À banca examinadora, pelo impulso em direção ao aprimoramento meu e da pesquisa.

À Universidade Federal de Lavras (UFLA), essencial no meu processo de formação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), por financiar e, com isso, propiciar a pesquisa.

A Deus, por tudo.

“A “igualdade”, uma certa efetiva homogeneidade encontrada que termina por encontrar expressão na teoria dos “direitos iguais”, pertence essencialmente ao declínio: o abismo entre homem e homem, classe e classe, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si mesmo, de distinguir-se, isso que denomino pathos da distância, é próprio de toda época forte.”

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo*.

Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner

Petrópolis: Vozes, 2014.

## RESUMO

Esta dissertação pretende efetuar uma análise comparativa entre o pensamento político de Thomas Hobbes e Carl Schmitt. Ao interrogar a obra “*O Leviatã de Thomas Hobbes*” de Schmitt, intenta-se esquadrihar os conceitos fundamentais do pensamento de Hobbes em seu *Leviatã* e compará-los com os de *O Conceito do Político* de Schmitt. Esta pesquisa se desenvolve, em um primeiro nível, internamente à obra de Hobbes, analisando as passagens do próprio *Leviatã* e colhendo, a partir delas, possíveis interpretações que corroborem o objetivo da tarefa em questão. Em um segundo nível, prossegue também analisando os conceitos gerais do pensamento político de Schmitt para averiguar a validade da interpretação de Schmitt quanto à teoria política de Hobbes na obra supracitada. Em um primeiro momento, no capítulo I, nossa investigação focará na epistemologia hobbesiana, as premissas mecanicistas e suas consequências sistêmicas, passando então, no capítulo II, para os fundamentos da teoria política de Schmitt, para, enfim, concluirmos propondo uma análise comparativa. O problema, então, que cabe desde o início é: seria a interpretação schmittiana do *Leviatã* de Hobbes uma interpretação condizente com o pensamento do autor inglês?

**Palavras-chave:** Thomas Hobbes. Carl Schmitt. *Leviatã*. Inimigo. Estado. Política.

## ABSTRACT

This dissertation aims to make a comparative analysis between the political thought of Thomas Hobbes and Carl Schmitt. By examining Schmitt's work *The Leviathan of Thomas Hobbes*, the fundamental concepts of Hobbes' thought in his *Leviathan* will be scrutinized and compared with those of Schmitt's *The Concept of the Political*. This research is developed, at a first level, internally to Hobbes' work, analyzing passages from the *Leviathan* itself and gathering possible interpretations that support the objective of the task at hand. At a second level, it also analyzes the general concepts of Schmitt's political thought to verify the validity of Schmitt's interpretation of Hobbes' political theory in the aforementioned work. In chapter I, our investigation will focus on Hobbesian epistemology, mechanistic premises and their systemic consequences. In chapter II, we will move on to the foundations of Schmitt's political theory and finally conclude by proposing a comparative analysis. The problem that arises from the beginning is: is Schmitt's interpretation of Hobbes' *Leviathan* consistent with the English author's thought?

**Keywords:** Thomas Hobbes. Carl Schmitt. Leviathan. Enemy. State. Politics.

## SUMÁRIO

<b>1 Introdução .....</b>	<b>9</b>
<b>2 O pacto hobbesiano e a antropologia de Thomas Hobbes: o nascimento do deus mortal .....</b>	<b>19</b>
<b>3 Interlúdio.....</b>	<b>48</b>
<b>4 O binômio amigo-inimigo e a antropologia de Carl Schmitt.....</b>	<b>57</b>
<b>5 Conclusão .....</b>	<b>92</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>106</b>

## 1 Introdução

Quanto de comprometimento ideológico pode colocar em xeque o pensamento de um autor e invalidar seu julgamento perante outros autores? Com esse breve e esquemático questionamento abrimos nosso trabalho para que seja possível apresentar a tarefa proposta e suas justificações, sua hipótese de trabalho e, com isso, a estrutura desta dissertação. Carl Schmitt foi – e é – um incontornável autor da história da filosofia e do direito; suas contribuições para os respectivos debates são inegáveis e suas ideias ecoam no tempo de modo indelével. Poucos pensadores possuíram a originalidade e importância histórica que podemos imputar a Schmitt na Alemanha do século XX. Todavia, seria ingenuidade pensar sua obra sem levar em conta também o fatídico contexto de seu tempo. Como grandioso autor que viria a se tornar, a história de Schmitt se mistura com a história do século XX e possivelmente de seus acontecimentos mais importantes e bárbaros.

Que Schmitt se vincule ao NSDAP<sup>1</sup> em 1º de maio de 1933 (junto a Martin Heidegger, curiosamente na mesma data) é fato notório de sua biografia. Todavia, sua posição acerca do nazismo é sempre questionada, defendida ou criticada no sentido de quão realmente alinhado Schmitt estava com as premissas ideológicas do nazismo. Coloca-se no debate sobre a fortuna crítica de Schmitt todo tipo de defesa biográfica ou crítica ao possível alinhamento do pensamento schmittiano à ideologia nazista, assim como a tese de uma mudança, adaptação interesseira por fins práticos. Cabe-nos, antes, estipular que o alinhamento às premissas nazistas implicaria não necessariamente um ostracismo intelectual ao autor, mas sem dúvida alguma, um ostracismo moral, visto que tais ideias são – e sempre serão – um ultraje à dignidade humana. Parece-nos mais do que claro – talvez, até óbvio – que as escolhas pessoais de Schmitt podem – e talvez, devam – ser julgadas de um ponto de vista moral. Contudo, o brilhantismo e relevância filosófica do pensador alemão é indiscutível, à medida que sua compreensão da *real Politik* e suas teses filosófico-políticas são ferramentas intelectuais usadas por agentes políticos, teóricos e práticos, em todos os pontos do espectro político. Sua compreensão de política como

---

<sup>1</sup> Na introdução, mobilizaremos diversas passagens históricas e biográficas com relação a Schmitt, para apresentarmos brevemente seu percurso intelectual. Ver mais em: BALAKRISHNAN, Gopal. *The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. 2000, First Publisher by Verso. Com relação ao percurso de Carl Schmitt no partido nazista, ver mais em: BERDENSKY, Joseph. *Carl Schmitt Theorist for the Reich*. 1982, Princeton University Press.

disputa e conflito, o conceito de amigo e inimigo como essencial à dinâmica política e todo o arcabouço teórico implícito em suas obras fazem Schmitt ser estudado e referenciado por partícipes das mais variadas ideologias.<sup>2</sup>

Em outras palavras, a possível contaminação ideológica pelas ideias caras ao nacional-socialismo não implica a invalidação intelectual dos argumentos e raciocínios de Schmitt, mas apenas do estatuto moral eventualmente implicado em suas conclusões teóricas. É importante apontar para o estado de excepcionalidade perpétuo que o nacional-socialismo veio a galgar na arena política. No infundo mercado das ideologias, talvez, poucas delas se destaquem por tão ultrajante imoralidade e esperamos não ser necessário qualquer demonstração ou reforço conceitual para sustentar tal posição, de modo que dentre todos os comprometimentos ideológicos dos autores da filosofia política temos, no nazismo, um estado de exceção à aceitação moral de suas teses, não sendo igualada a qualquer outra: a ideologia nazista é uma exceção por si mesma ao humano. Tal problematização se mostra justa na medida em que, atemporalmente, a filosofia política seja entendida como tentativa de busca do idílico governo justo. Desde Platão, as considerações de filosofia moral fazem morada no debate político e, mesmo com a “virada florentina” sobre a relação entre moral e política, alguma marca de moral ainda está presente em toda posição política, nem que seja como um negativo ou objeto a ser superado. Sendo assim, uma tomada de posição ideológica é esperada de autores grandiosos como Schmitt, embora compreender o nazismo como uma “não possibilidade” dentre as dinâmicas das ideologias pareça-nos um imperativo moral.

A posição de Schmitt como um autor do nacional-socialismo é ímpar.<sup>3</sup> Seria injusto o colocar como um nazista “puro-sangue”, conforme Alfred Rosenberg em seu *O Mito do século XX*, ou Dietrich Eckart em seu *Bolchevismo de Moisés até Lenin*. Nem podemos ver em Schmitt uma posição crítica ao regime, mesmo que comprometido com valores internos e mais “puros”, como se dá, por exemplo, em relação ao fascismo, em Julius Evola em seu *O Fascismo, ensaio de uma análise crítica do ponto de vista da direita*. De todos os intelectuais que se envolveram

---

<sup>2</sup> Basta pensar na seminal leitura de Maquiavel feita por Antonio Gramsci no *Caderno do cárcere, Vol. 3: Maquiavel, notas sobre o Estado e a política*, exemplificando essas interlocuções. Pode-se ver mais em: BOLSINGER, Eckart. *The Autonomy of the Political, Carl Schmitt's and Lenin's Realism*. 1965, Greenwood Press; e também em: ZHENG, Qi. *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*. 2015, East China Normal University Press.

<sup>3</sup> Sobre esse aspecto, ver mais em RUTHERS, Bernd. *Derecho degenerado. Teoría jurídica y juristas de cámara en Tercer Reich*. Cátedra de Cultura Jurídica. Madrid, Espanha, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 2016.

com o pensamento nacional-socialista, poucos são tão defendidos de serem nazistas “espirituais” como Schmitt, e ao mesmo tempo, criticados contumazmente por seu fatídico envolvimento. Seja como for, formalmente o 1º de maio de 1933 indica a filiação política e prática de Schmitt. Mas indicaria uma filiação intelectual genuína? Existiria um cenário de ruptura radical de seu pensamento ou uma mera adaptação da tensão conceitual e adequação formal?

Nosso trabalho não pretende perscrutar esse questionamento – talvez imperscrutável –, mas é por meio dessa pergunta e sua hipotética conclusão que estabeleceremos nossa empreitada. Obras como *A Ditadura*, *Teologia Política* e *Crise da democracia*, respectivamente de 1921, 1922 e 1926, já estabeleciam a tônica do pensamento schmittiano com relação à República de Weimar, o juspositivismo de Kelsen e o aspecto democrático-liberal da Alemanha pós-guerra. Todavia, as ideias revolucionárias-conservadoras de Schmitt ainda eram muito influenciadas pelo catolicismo político de Donoso Cortés, pensadores anti-iluministas e antirrevolucionários como Joseph de Maistre e Louis de Bonald (que curiosamente inspiraram posteriormente a *Action Française*, sendo essa uma forte opositora da república de Vichy em 1940), e posições políticas da Santa Sé, como as expressas na *Rerum Novarum* de 1891, sem tudo isso, necessariamente, relacionar-se diretamente com a efervescência fascista da primeira quadra do século XX.

É importante apontar que dessa não relação inicial ao pensamento necessariamente fascista não se implica um pensamento menos totalitário, antiliberal e antimarxista: em Schmitt, a posição de conservador católico existia *pari passu* com posições muito claras e críticas à democracia liberal de Weimar,<sup>4</sup> sendo que a concepção do papel do Estado, entre outros aspectos de seu pensamento, já nos permite apontar para Schmitt como um pensador autoritário, caso assumamos como critério as posições liberais e democráticas do cenário político alemão. O conservadorismo nos tempos de Weimar existia submerso a interpretações históricas com relação às possíveis causas da derrota na grande guerra, interpretações que apontavam para os “derrotistas” liberais e políticos, os judeus, os comunistas e antinacionalistas, em suma, para toda sorte de grupos internos à sociedade alemã que por um motivo ou outro não se mostravam saudosos aos tempos do Kaiser e à hereditariedade Guilhermina. Seja como for, a República de Weimar já nasce<sup>5</sup> como uma resposta à tentativa de tomada de poder pelas forças espartaquistas

---

<sup>4</sup> Sobre a relação entre Carl Schmitt e a República de Weimar, ver mais em: KENNEDY, Ellen. *Constitutional Failure, Carl Schmitt in Weimar*. Duke University Press, 2004.

<sup>5</sup> Com relação à criação da República de Weimar como uma resposta conservadora ao risco espartaquista e todo o processo de ascensão do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães, ver mais em:

e de uma aliança entre o velho comando militar, temeroso da possível revolução alemã e suas implicações ao alto comando, e dos republicanos e liberais, igualmente temerosos das consequências sociais, dado o exemplo histórico de 1917. A República de Weimar é gestada e parida da turbulência, e nessas mesmas condições navegaria até seu fatídico fim, em sentido prático e não teórico, em 30 de janeiro de 1933, com a chegada à chancelaria do líder nacional-socialista.

É importante sublinhar que Schmitt era partícipe do círculo intelectual dos conservadores-revolucionários,<sup>6</sup> ou seja, pensadores cujo conservadorismo possuía o intento reacionário do retorno à ordem política e social dos tempos do Kaiser, assim como a profunda oposição aos valores liberais estabelecidos na constituição de Weimar e à multiplicidade partidária do cenário democrático em questão. O termo peculiar que denominava o movimento<sup>7</sup> foi cunhado por Hofmannsthal, e entre seus membros mais ilustres temos o próprio Schmitt e Ernst Junger. Em 1927, Schmitt escreve o artigo *O conceito do político* que se tornará a obra de mesmo título em 1932. Nela há a mais simbólica demonstração de uma mudança no aparato conceitual schmittiano, na medida em que essa mesma obra foi alterada<sup>8</sup> e relançada de modo adaptado, a saber, reeditada em 1933, para que melhor se adequasse ao conjunto de teses do partido que chega ao poder em janeiro do mesmo ano. A mudança de termos e a adaptação denota a possível adaptação do autor ao novo cenário político, a qual se consolida na filiação ao partido no supracitado 1º de maio do mesmo ano. Se a adaptação do *Conceito do político* não bastasse para compreendermos Schmitt como alguém rendido ou convertido ao *status quo* pós Weimar, em 1934 o autor escreve *O Führer protege o direito*, curta obra de clara e óbvia justificação dos atos do partido agora no poder, colocando a posição de *Führer* não só como legislador, mas sim como “Juiz Supremo”, assim legitimando os assassinatos da “noite das facas longas”, de 30 de junho de 1934.

Toda a indignação moral sobre a desgraça de tal colapso canalizou-se em Adolf Hitler, e tornou-se nele a força motriz de um ato político. Todas as experiências e advertências da história dessa calamidade alemã vivem nele. A

---

SHIRER, Willian. *The Rise and Fall of Third Reich: A History of Nazi Germany*. 1960, Simon and Schuster Press.

<sup>6</sup> Ver mais em: WOLIN, Richard. *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*. Political Theory, Vol. 20, n. 3, 1992, pp. 424-447.

<sup>7</sup> Sobre o movimento conservador-revolucionário, ver: WOODS, Roger. *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. 1996, Palgrave Macmillan Press.

<sup>8</sup> Podemos encontrar uma edição que compara as versões da obra em: SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá, 2015, Edições 70.

maioria das pessoas teme a gravidade de tais avisos e prefere o escapismo de uma superficialidade evasiva e compensatória. Mas o Führer leva a sério os ensinamentos da história alemã. Isto lhe dá o direito e a força para estabelecer um novo Estado e uma nova ordenação. II. O Führer protege o direito do pior tipo de abuso quando, no momento do perigo, ele imediatamente cria direito em virtude de sua liderança como juiz supremo: “Nesta hora, eu era responsável pelo destino da nação alemã e, desse modo, o juiz supremo do povo alemão”. O verdadeiro Führer é [p. 947] sempre também um juiz. Da liderança provém a justiça. Quem quer separar ou mesmo opor-se à justiça e à liderança, quer converter o juiz em um contralíder, ou na ferramenta de um contralíder, e assim procura dismantelar o Estado por meio do judiciário. Este é um método frequentemente comprovado não só para a destruição do Estado, mas também para a destruição da lei. Era característico do pensamento jurídico liberal, dada a cegueira legal, tentar converter o direito penal numa grande carta aberta, na “Magna Carta do criminoso” (Fr. v. Liszt). Da mesma forma, o direito constitucional foi transformado na Magna Carta dos traidores. (SCHMITT, Carl, 2002, p. 102)

Então, podemos levantar a hipótese de que a posição de católico conservador presente nas suas obras pregressas à filiação de 1º de maio 1933 já guardava um universo teórico envolto de ideias antiliberais e conflituosas com o contexto liberal e social-democrata do cenário político dominante de Weimar. Ao mesmo tempo, podemos notar elementos de adaptação no *corpus* intelectual de Schmitt para além da reedição do *Conceito do político*, como podemos apontar para a participação do colóquio *O judaísmo na ciência do direito*, em 1936, no qual Schmitt apresentou a conferência de encerramento intitulada *A ciência do direito alemão em sua luta contra o espírito judeu*.<sup>9</sup> Em tal conferência, é exposta a tese de uma tipificação específica do pensamento “judeu”, de modo que um jurista teórico judeu é, antes de tudo, um teórico judeu e guarda nisso uma especificidade que faz do seu pensamento um pensamento judaico e não do campo do direito em si. Daí a necessidade de uma purificação, um processo de limpeza com relação à bibliografia e produção intelectual alemã, ou seja, a necessidade de retirar a contaminação judaica do espaço teórico e cultural alemão. Percebe-se aqui que tal tipificação invalida qualquer teoria ou produto intelectual que derive de um pensador de tal “casta”, logo, obviamente, não se trata de uma mera distinção, mas de antissemitismo puro e simples, algo que Schmitt não demonstrava, pelo menos à luz do sol, nas obras anteriores. Apesar de termos, em 1936, o início do processo de ostracismo de Schmitt no partido, devido à acusação de certo oportunismo de sua filiação tardia, seu catolicismo fervoroso e possíveis

---

<sup>9</sup> Sobre a citada conferência, ver mais em: ZARKA, Yves-Charles. *Carl Schmitt, Le Nazi*. Cités, n. 14. PUF, pp. 161-162.

amizades<sup>10</sup> contraditórias ao ideário nazista – acusação esta, movida em especial por Himmler e materializada no *Das Schwarze Korps*, que rendeu a Schmitt a perda de sua posição na Academia de Direito e só não lhe implicou maiores males pela interferência de Göring, o qual lhe manteve a cátedra na universidade de Berlin e talvez até tenha impedido seu assassinato – ainda assim, Schmitt permaneceu filiado ao partido até seu fim oficial em Nuremberg. Tal perseguição implicará uma mudança de objeto a qual se torna central em sua obra, originando as investigações do direito internacional que resultariam em *Terra e Mar: uma consideração histórica mundial*, de 1942, e em *O Nomos da Terra no direito internacional do Jus Publicum Europaeum*, de 1950.

Se podemos identificar uma possível ruptura ou uma possível continuidade adaptada da obra de Schmitt no pré e pós 1º de maio de 1933, é uma complexa questão que não desenvolveremos neste trabalho, sendo muito mais adequada para um trabalho vindouro de maior fôlego, embora, de passagem, possamos afirmar estarmos inclinados a ver, na trajetória intelectual schmittiana, continuidade e adaptação dos valores e pensamentos conservadores-revolucionários junto a uma oportunista adequação ao *status quo* político de sua época. É em uma obra de 1938 que está não nosso objeto de análise, mas sim a justificação de nosso percurso intelectual. Em 1938, Schmitt publica *O Leviatã de Thomas Hobbes*, em que a *magnum opus* de Thomas Hobbes é analisada – seja por convicção, seja por adequação ao cenário político vigente – para descrever, mediante uma leitura profundamente antisemita aos moldes da conferência supracitada de 1936, a ascensão e morte do Leviatã como fonte de ordem e estrutura da política. As causas do declínio e queda do Leviatã são identificadas por Schmitt nos pensadores já tipificados em 1936, ou seja, de tipo judeu, que atuam como agente patogênico que leva a óbito o constructo hobbesiano.

Um estudioso judeu, Leo Strauss, pesquisando o “Tratado Teológico Político” de Spinoza, destacou, em um livro publicado em 1930, a estreita dependência de Spinoza em relação a Hobbes (12). [...] Poucos anos depois da publicação de “Leviatã”, o olhar do primeiro judeu liberal foi certo ao descobrir a brecha quase imperceptível. Ele logo percebeu que era a grande brecha de invasão do liberalismo moderno, de onde saiu todo o sistema de relações entre o foro interno e externo, o público e o privado, que Hobbes havia concebido e montado, Spinoza realiza essa inversão no famoso capítulo 19 de seu “Tratado Teológico-Político”, publicado em 1670. Já no subtítulo de seu livro ele começa falando sobre a *libertas philosophandi*. [...] Mas o filósofo judeu traz

---

<sup>10</sup> Ver mais em: TRAVERSO, Enzo. “*Dangerous Connections*”: *Walter Benjamin and Carl Schmitt at the Weimar twilight*. Direito e Práxis, Vol. 11, n. 3, 2020, pp. 1973-1985.

à plena maturidade o que era um simples germe, até que consegue o contrário e deixa o Leviatã sem alma. “Falo expressamente”, diz Spinoza, “de adoração externa, não de piedade ou de adoração íntima de Deus. A convicção interna e a “piedade” pertencem à esfera jurídica do indivíduo. *“Intemus enim cultus et ipsa pictas unius cujusque juris.”* [...] Uma ligeira mudança de pensamento, provocada por uma exigência essencial do espírito judaico, faz com que o destino de Leviatã seja completamente revertido no decorrer de alguns anos. [...] A obra de Moses Mendelssohn também deu origem à primeira grande, verdadeiramente profunda polêmica entre a sabedoria alemã e a tática judaica de distinções, a saber, o livro “Gólgota e Scheblimini” de Johann Georg Hamann (1784). (SCHMITT, Carl, 2016, p. 12) (tradução nossa)

A obra de 1938 é ímpar na produção intelectual de Schmitt, visto sua simbologia mística, seu ar nebuloso que se diferencia de certa clareza erudita de um escritor do mundo acadêmico do direito. Todavia, é muito claro o pertencimento schmittiano nessa “fase” nacional-socialista de seu percurso intelectual, de modo que é pouco defensável que seu conteúdo possa ser tomado à parte da inserção no meio político de sua época. Que essa seja a análise de Schmitt da obra de Hobbes, podemos até admitir, mas o quão adequado é tomar tal obra como juízo do autor sobre Hobbes, dado o contexto de possível contaminação ideológica do período em questão? Podemos assumir essa breve introdução aqui presente como um tribunal que não necessariamente se pretende a condenar Schmitt, mas, acima de tudo, a apontar a suspeita quanto à análise schmittiana de Hobbes. Yves Charles Zarka analisa em seu célebre artigo *Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma história nazista da Filosofia Política?* a solidez da análise schmittiana com relação ao pensamento de Hobbes. Segundo Zarka, Schmitt interpreta Hobbes de um modo distorcido e radicalmente anti-hobbesiano na medida em que não compreende que a simbologia aplicada por Hobbes à figura do Leviatã visa mostrar como, na palavra revelada, a noção de Estado Hebreu como unificação do poder temporal e o poder atemporal não é só desprovida de antissemitismo, mas também é elogiosa da função teológico-política do projeto hobbesiano. Assumir os judeus como *causa mortis* do Leviatã significa não compreender que sua justificação teológica passa pelo próprio Estado Hebreu e as normas expostas na revelação como exemplo de Estado soberano arquetipicamente hobbesiano. Em linhas gerais, Zarka também aponta para outras possíveis inadequações cabais na leitura schmittiana da obra de Hobbes: os conceitos de soberania e direito individual de resistência seriam tomados de forma equivocada e imputados de modo a corroborar as teses de Schmitt sobre a ditadura e a exceção, por exemplo. De modo geral, Zarka mostra essa relação complicada e complexa entre o pensamento de Hobbes e o de Schmitt, sem, no entanto, ao nosso ver, conceder o devido mérito ao sistemático aspecto mecanicista interno e condicional as premissas

políticas de Hobbes.<sup>11</sup> Fazemos essa afirmação, pois a interpretação crítica usada no presente trabalho aproveita as importantes sugestões hermenêuticas que frisam a centralidade do mecanicismo no pensamento político hobbesiano, conforme comentadores como Thomas Sprangens e Yara Frateschi, de modo que não concordamos internamente com a compreensão de Zarka sobre a fundamentação teórica de Hobbes e sua sistematicidade interna. Por outro lado, Zarka nos parece cumprir plenamente a função de, para o fim da comparação entre Hobbes e Schmitt, realçar o caráter, no mínimo, problemático da leitura schmittiana do *Leviatã* hobbesiano.

Na obra de 1938, Schmitt aponta Hobbes como genitor e algoz do Estado soberano decisionista, pois, mesmo que o decisionismo ascenda do contratualismo, todavia, já existiria no âmago de seu ser o germe que permitiu que seus inimigos o deitassem, devido à estrutura substancial do Estado na ordem mecânica. O homem-máquina que, segundo Schmitt, é o Estado assim como concebido por Hobbes, acaba sendo uma espécie de reprodução *macro* da ordem mecânica dos entes individuais, ou seja, neutraliza e despolitiza a essência do Estado, o faz ente burguês e desinteressado das dinâmicas sociais e de identidade próprias do Estado. O *Leviatã* se torna um ser sem alma, amoral, uma máquina que pode ser tomada de assalto por qualquer possessão, visto que é casca oca, neutra e apartidária. Eis o Estado burguês constitucional de direito, fundamentado naquele direito a uma liberdade interior desenvolvido por Hobbes e tomado de armas pelos “judeus” Spinoza, Mendelssohn e Stahl, onde reside a inequívoca morte do deus mortal.

Essa crítica mordaz, junto à já contumaz posição antissemita que vê no germe judeu a derrocada do Estado decisionista soberano, coloca Schmitt como um leitor enviesado e crítico ao pensamento hobbesiano, que se sustenta em suas bases simultaneamente que açoita seu sustentáculo. Nas palavras de Zarka:

Como as calamidades universalistas, liberais e normativistas são originadas, de acordo com Schmitt, da perfídia do espírito judeu, as reprimendas que Schmitt faz a Hobbes por ter contribuído para a formação do Estado liberal talvez pudessem levá-lo a suspeitar que Hobbes fosse um cripto-judeu. (ZARKA, Yves-Charles, 2010, p. 34)

---

<sup>11</sup> Zarka explora com mais fôlego sua visão sobre Hobbes em: ZARKA, Yves Charles. *Hobbes and Modern Political Thought*. University Press, 2006. Com relação ao artigo mobilizado na introdução, ver mais em: ZARKA, Yves-Charles. *Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma História Nazista da Filosofia Política*. Revista Eletrônica do Curso de Direito – PUC Minas Serro, n. 1, 2010, pp. 23-36.

Que a interpretação schmittiana escape do inalienável direito descritivo da liberdade de pensamento e, por consequência, de fé, e desconsidere como tal fator seja estrutural e consequencial de sua ontologia mecanicista e sua antropologia política, denota uma possível instrumentalidade na leitura schmittiana do *Leviatã*, de modo que mesmo as mais distintas leituras críticas sobre Hobbes – pensemos em clássicos como Warrender, Taylor, Skinner ou Sprangens – todas, possivelmente, concordariam que Schmitt falha ao entender o papel do povo judeu no apelo à revelação, o papel de Moisés como líder de um Estado soberano modelo, que unifica o poder atemporal junto ao poder temporal. Todos esses intérpretes possivelmente concordariam que Schmitt falha ao compreender como a realidade mecânica do pensamento hobbesiano implica uma inalcançável liberdade meramente descritiva de foro íntimo, e como, por iguais motivos, tal liberdade se enquadra como uma liberdade de fé. Ou seja, a crítica schmittiana dificilmente se sustentaria ao cotejamento da fortuna crítica hobbesiana. Daí uma ácida distinção colocada por Zarka em seu supracitado artigo, a de que os textos de Schmitt (se alguns ou todos, cabe-nos sugerir uma resposta a partir de abraçarmos, conforme já apresentado, uma tese de ruptura em contraposição à tese de continuidade na obra de Schmitt com relação ao seu envolvimento com o nacional-socialismo) não seriam obras, mas documentos, ou seja, que, no exercício de análise da obra hobbesiana, por exemplo, se encontraria infinitamente mais o espírito de Schmitt do que Hobbes, tratando-se de textos contaminados e sem um afinco ou possível honestidade de análise para com o sistema interno do autor inglês. Seja como for, como já citado, não esperamos uma condenação vista a grandeza inegável de Schmitt como filósofo e jurista, deixemos tal tarefa para possíveis trabalhos futuros. Todavia, esperamos ter deixado clara, ao menos, a suspeita com relação à análise schmittiana do *Leviatã* de Hobbes, e dessa suspeita partimos para a empreita deste trabalho.

Uma vez que se põe a suspeita, é legítimo nos perguntarmos: o quão distante, de fato, está o pensamento de Schmitt ao *Leviatã* de Hobbes? Nosso intento nesse trabalho será mostrar as aproximações e distinções entre a obra de Hobbes – especificamente o contratualismo, a formação e substância do Estado – em contraposição ao cerne filosófico do pensamento político de Schmitt, conforme disposto em *O Conceito do político*, de modo a compreendermos, para além da leitura de Hobbes feita por Schmitt, o quão hobbesianas são as ideias do pensador alemão, de fato. A leitura da obra de Hobbes se dará amparada pelos vieses e comentários que pensam Hobbes como, acima de tudo, um mecanicista, em especial pela fortuna crítica de

Thomas Sprangens e seus célebres leitores que tomam a sistematicidade da obra de Hobbes como relevante e indispensável na compreensão do *Leviatã*. Quanto a Schmitt, teremos o apoio de célebres comentadores como Montserrat Herrero, Carlo Galli, Johan Tralau, Heinrich Meier, Richard Wolin, David Dyzenhaus, Michael Marder entre outros, mobilizados em torno do ponto central que é *O Conceito do político* do próprio Schmitt.

Iniciaremos com uma exposição sistemática do argumento hobbesiano da menor unidade física/social, o homem, até a formação da macroestrutura mecânica composta por tais unidades menores, ou seja, o Estado, reproduzindo assim a estrutura retórica e lógica do próprio *Leviatã* de Hobbes. Buscaremos esquadrihar certa sistematicidade no texto de Hobbes tomando o mecanicismo como chave de leitura e eixo filosófico do *Leviatã*. Assim, no primeiro capítulo intentaremos traçar certos elementos essenciais que serão objetos de comparação no capítulo subsequente. No segundo capítulo, buscaremos eviscerar os conceitos centrais do pensamento político de Schmitt em sua obra mais célebre, *O conceito do político*. Por fim, nas observações conclusivas, efetuaremos uma comparação conceitual para buscarmos determinar o nível de aproximação e distinção teórica entre tais autores, tentando responder o quão hobbesiano é, de fato, Schmitt, para além da fatídica leitura de sua obra de 1938.

Nossa metodologia de escrita e exposição, centraliza a análise das obras em questão, no corpo do texto, e discutem-se os comentários nas notas de rodapé, de modo a hierarquizar os autores e seus comentadores. Assim, buscando sistematizar nossa análise, encontram-se, no corpo do texto, os movimentos argumentativos propostos por nós a partir da obra de Hobbes e da de Schmitt, ao passo que suas possíveis justificações críticas ocorrem nas notas. Esperamos então mostrar os limites e aproximações entre os autores, apresentar possíveis distinções e influências, mas, sobretudo, compreender o quão herdeiro do pensamento do filósofo de Malmesbury é o pensamento de Schmitt, apontando, enfim, para uma possível sentença quanto ao hipotético tribunal montado nessa breve introdução, ou seja, tentando trazer à tona que a distância entre o *Leviatã* e sua análise feita na obra de Schmitt é uma distância calculada, assim como calculada é sua métrica.

## 2 O pacto hobbesiano e a antropologia de Thomas Hobbes: o nascimento do deus mortal

Nossa investigação busca a compreensão da influência da obra hobbesiana na filosofia de Carl Schmitt, possíveis adequações, comparações e distinções. O ponto de partida deve ser o objeto de estudo de ambos os autores, ou seja, o Estado, tendo em mente que Hobbes responde à questão sobre a origem do Estado, seguindo um modelo mecanicista da realidade. Para compreender a natureza do Estado em Hobbes, precisamos nos desviar do contumaz erro de uma leitura apressada do filósofo de Malmesbury, ou seja, aquela que tem em sua abertura de cortinas o capítulo treze do *Leviatã*. Não esquadriharemos de modo detalhado os doze primeiros capítulos, permitindo-nos, contudo, uma síntese do argumento mecanicista, por vezes, ignorado<sup>12</sup> pelos leitores do filósofo. É de vital importância entender o papel, na filosofia hobbesiana, da abordagem mecanicista da realidade, visto que é por esse mesmo viés que resultam as conclusões em filosofia política. Hobbes é um autor sistêmico<sup>13</sup> e deve ser lido como tal; extirpar ou relegar a segundo plano o mecanicismo do sistema hobbesiano representaria subtrair o esqueleto que sustenta o corpo argumentativo do autor. De certo, o objetivo último do *Leviatã* é o debate sobre a função do Estado, seus poderes e seus conflitos com os poderes metafísicos e supraterrâneos instituídos na Santa Sé. Todavia, para que se

---

<sup>12</sup> Obviamente, os grandes comentadores não ignoram o mecanicismo hobbesiano, todavia, inclinam suas leituras do *Leviatã* a outros aspectos e observam o mecanicismo como uma questão menor na interioridade do sistema hobbesiano. Por exemplo, Warrender observa como questão central do sistema a noção de “lei divina”; Strauss compreende a vaidade como ponto de distinção central na teoria política, e aponta Hobbes como um “fundador do liberalismo”, ao delimitar o campo do indivíduo e o Estado; Taylor encontra na sociedade pré-contrato uma fundamentação moral que passa a ser o ponto nevrálgico para a possibilidade de formação do contrato; Quentin Skinner faz uma leitura profundamente histórica e biográfica de modo que o pensamento hobbesiano é fruto de questões específicas e não um sistema que pode ser lido de modo autônomo a questões históricas. Todos esses comentadores seminais são grandiosos em suas leituras, todavia, parece-nos que, dentre os leitores clássicos de Hobbes, somente Thomas Sprangens deu a devida importância para o mecanicismo hobbesiano e construiu, a partir dele, uma leitura sistemática do pensamento hobbesiano. Para ver mais: SILVA. Hélio A. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Cap 2: 2 Uma abordagem crítica: Taylor, Strauss e Warrender.

<sup>13</sup> Por sistêmico entendemos um pensador cuja filosofia guarda um “núcleo” relativamente sólido e perene dentre suas ponderações conceituais. Em todas as obras, de fato, existe algum movimento interno no *corpus* hobbesiano, todavia, sua obra se sustenta em uma fundamentação comum e aponta para uma mesma direção, guardando mais distinções metodológicas e retóricas do que, de fato, distinções teóricas.

conclua neste fim, primeiro, parte-se da unidade mínima do corpo político tão bem referenciado no frontispício do *Leviatã*, a saber, o homem.<sup>14</sup>

Para Hobbes, o corpo humano é como uma máquina que responde a estímulos físicos externos, um sistema de molas e contrapesos que responde às forças externas, implicando uma cadeia causal mecânica. O modelo epistemológico hobbesiano identifica a sensação como causa externa do movimento reativo do homem, levando em consideração a distinção entre movimentos vitais e voluntários. O objeto externo é o agente que insere movimento no sistema de “molas e contrapesos” por meio dos órgãos dos sentidos e, por sua vez, dos objetos mentais, visto que eles são a continuidade do movimento absorvido pelos sentidos em contínua evanescência. A vontade presente no movimento voluntário é a faculdade que responde ao estímulo externo, o movimento que inicia a ação em reação ao estímulo. Em outros termos, o homem hobbesiano é afetado mecanicamente pelo mundo, mas responde conforme tal afecção conjunta e conformemente à vontade que inicia o movimento responsivo do movimento voluntário. A ação humana depende tanto do movimento advindo do mundo externo quanto do ímpeto inicial do *conatus*,<sup>15</sup> ou seja, da faculdade da vontade para converter, formatar esse

---

<sup>14</sup> SOUZA, Maria, E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008. p. 17. “O projeto científico mais avançado de Hobbes para a filosofia civil consiste na junção da tríade corpo, homem e cidadão (*corpus, homo* e *civis*). Ele parte dos movimentos dos corpos físicos para os movimentos internos humanos e, daí, para a composição do Estado. O status dessa nova proposta encontra-se diretamente ligado à *recta ratio*, à lógica, à necessidade de legitimidade jurídica do Estado e ao método racional das definições inequívocas, das consequências necessárias e da junção dessas consequências em argumentações de caráter evidente. Esses aspectos fazem diferença na formulação da teoria do Estado hobbesiana, o que o leva a ser considerado o pai da filosofia política moderna.” Essa compreensão materialista e individualista do sistema hobbesiano será vital nas possíveis conclusões futuramente encaminhadas neste trabalho, é justamente devido ao ângulo de observação do sistema hobbesiano, o homem em sua unidade irreduzível, que seu projeto servirá, hipoteticamente, como nascedouro do ideal liberal. O Estado moderno (em uma concepção teórico-filosófica, em sentido hobbesiano), nasce portando em si mesmo a doença crônica que o levará a óbito, como veremos futuramente a partir da leitura schmittiana da teoria política de Thomas Hobbes.

<sup>15</sup> SOUZA, Maria, E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008. p. 121. “Sendo um conceito físico, o *conatus* encontra-se relacionado a termos como velocidade, pressão, força, resistência, repouso, reação, etc. Sua velocidade é caracterizada por uma pulsão própria, que possibilita a resistência a outros *conatus*. Em suas características gerais um *conatus* respeita a seguinte relação entre corpo e movimento: se um ponto movido tocar um ponto em repouso, por menor que seja sua força, seu movimento deverá mover o ponto em repouso e, caso o ponto movente cesse o seu movimento, não é consequência que o corpo movido também o faça. Um *conatus* permanece no corpo movido enquanto outro corpo contrário não se oponha ao seu movimento ou repouso. E pela incidência de *conatus* simultâneos e concomitantemente atuantes é gerada a resistência de um corpo em relação a outro. [...] Em seu aspecto mais geral, o *conatus* é um movimento ou do corpo inteiro ou de alguma de suas partes, originado pela pressão que essas partes impõem interiormente aos corpos. É um movimento sempre atual e está presente nos corpos mesmo quando não se manifesta visivelmente. A

movimento externo dando início à ação voluntária do sujeito. Essa mediação<sup>16</sup> da vontade se dá como deliberação, um cálculo entre riscos e benefícios: ou inclina o sujeito em direção do objeto que o afetou, ou repele-o. No primeiro caso, temos o desejo; no segundo, a aversão. Tal mecanismo funciona, objetivamente, enquanto estrutura de conhecimento e mecanismo de formação da ação humana, em geral, e, subjetivamente, com relação às deliberações, atrações e aversões particulares. Desse modo o modelo explicativo do conhecimento e ação humana é invariável ao gênero humano, porém, permite respostas subjetivas, de acordo com os objetos distintos apresentados a sujeitos variados. A invariabilidade e objetividade do sistema se originam não só do modelo explicativo mecanicista, que seria próprio do gênero humano e da realidade material em si, mas também da tendência natural à autoconservação. Sendo assim, se produzem a resposta negativa da aversão ao que é julgado como danoso e a resposta positiva do desejo ao que é julgado como benéfico à conservação do sujeito. O movimento é captado pelos sentidos, mediado pela vontade que delibera e o converte à ação, ou em sentido positivo (como atração), ou em sentido negativo (como aversão), sendo o critério da deliberação não só do campo subjetivo do gosto, como também do campo objetivo da conservação de si enquanto ser vivo, a saber, objeto físico que pretende permanecer em movimento. Com isso, temos a paixão, entendida como esse movimento resultante da deliberação negativa ou positiva da vontade.

Tal como na sensação aquilo que realmente está dentro de nós é apenas movimento (como acima já disse), provocado pela ação dos objetos externos, mas em aparência: para a vista, a luz e a cor; para o ouvido, o som; para o olfato, o odor, etc.; assim também, quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento e esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto. Mas a aparência ou sensação desse movimento é o que se chama deleite, ou então perturbação do espírito. [...]

---

própria resistência aos movimentos se configura como um movimento, uma reação contrária a uma ação, comum a todo conatus.”

<sup>16</sup> SILVA. Hélio. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 86. “Assim como uma mola que recebe uma força externa e, posteriormente, devolve essa força em forma de ação, o coração humano também processa esse redirecionamento no interior do corpo humano. Ele é quem padece (donde temos paixão) o movimento dos corpos externos, inverte sua direção, e reenvia esse movimento ao corpo em forma de ação, movendo assim os membros do corpo humano, braços, pernas, mãos etc. Portanto, parece ser possível dizer que o conatus é o início ou princípio interno do movimento voluntário, pois como vimos ele é um mecanismo de dupla função, de um lado ele recebe (padece) o movimento externo; de outro, ele, como um princípio interno do movimento, esforça-se por imprimir movimento ao corpo humano.”

Alguns dos prazeres ou deleites derivam da sensação de um objeto presente, e a eles pode chamar-se prazeres dos sentidos (a palavra sensual, tal como é usada apenas por aqueles que condenam esses prazeres, só tem lugar depois de existirem leis). [...] Há outros que derivam da expectativa provocada pela previsão do fim ou consequências das coisas; quer essas coisas agradem ou desagradem aos sentidos, que são os prazeres do espírito daquele que tira essas consequências, e geralmente recebem o nome de alegria. De maneira semelhante, alguns dos desprazeres residem na sensação, e chama-se-lhes dor; outros residem na expectativa de consequências, e chama-se-lhes tristeza. Estas paixões simples, chamadas apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas (HOBBS. T., 1651, cap. VI, p. 24)

Sendo assim, o desejo e a aversão servem como as expressões do princípio de autoconservação<sup>17</sup> implícito no *conatus* e dão origem às outras paixões, sempre nessa chave positivo/negativo com relação à autoconservação do sujeito no processo da deliberação condicionando a ação. Dessas duas paixões centrais no processo deliberativo da vontade, deriva outro binômio de paixões igualmente importantes para a conservação da vida: o medo e a esperança. A importância dessas paixões é intrínseca ao argumento que está sendo tecido pelo autor, visto que medo e esperança são paixões que fazem o homem tender à paz. “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las por meio do trabalho.” (HOBBS, T., 1651, cap. XIII, p. 47)

O medo prepondera, de um ponto de vista lógico, à esperança, pois está conectado à autoconservação de modo imediato e em sentido negativo. O medo não diz respeito só às condições de possibilidade da existência no plano futuro, mas também à interrupção da vida imediata. Nesse sentido, o medo é a antecipação por meio da razão de um mal conhecido no

---

<sup>17</sup> FRATESCHI, YARA A. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, pp. 7-32, jan.-jun. 2005 . p. 23. “A maneira como perfaz esse caminho – que leva do objeto externo à sensação, desta ao movimento vital, deste ao apetite e às demais paixões humanas – evidencia que para ele as paixões, enquanto movimentos em nós, podem ser compreendidas à luz das leis mecânicas da natureza. Sendo assim, o comportamento humano pode ser compreendido por meio da aplicação do mesmo modelo utilizado para compreender o comportamento dos corpos naturais em geral, isto é, por meio da teoria do movimento inercial – a peculiaridade do homem residindo na posse da razão, ou seja, na capacidade de cálculo e previsão de eventos futuros. Ao entender o corpo humano como um mecanismo e definir a vida como um movimento (a vida não é mais do que o movimento dos membros), Hobbes pode então traçar o conceito de natureza humana a partir da teoria mecânica do movimento. A identificação do movimento vital com a circulação perpétua do sangue nas veias e nas artérias mostra que a tendência natural do homem é procurar os meios para fazer com que o seu movimento, isto é, a sua vida, se perpetue: o homem, como os corpos em geral, move-se inercialmente.”

presente que implica risco à conservação do sujeito. O medo seria, então, uma consequência dos mecanismos cognitivos e volitivos do homem, assim como o principal meio de autoconservação humana como derivação da aversão no processo deliberativo da vontade seria a previsão da razão de um objeto danoso para a conservação. À autoconservação, Hobbes vincula – junto com o medo como fonte última da ação que visa à sobrevivência – outras premissas antropológicas igualmente importantes para a nossa reflexão: uma igualdade aproximada do gênero humano, especificada como incapacidade de um indivíduo ou um grupo de indivíduos subjugar o resto do gênero humano; e a limitação dos recursos necessários para a autoconservação.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. (HOBBS, T., 1651, cap. XIII, p. 46)

Tais premissas antropológicas montam o palco tespiano do hipotético estado de natureza: por meio da combinação de tais características próprias de todo o gênero humano, dá-se uma guerra infinda, um mundo sórdido e bárbaro, o estado a-histórico donde *lupus est homō hominī, nōn homō, quom quālis sit nōn nōvit*, como apontado por Plautus.<sup>18</sup> O argumento que sustenta a concepção de estado de natureza e, com isso, a transição para um pacto que dê fim a essa situação, reside, antes de qualquer coisa, na universalidade assumida de tais premissas e, com isso, na indistinta igualdade do gênero humano para com suas capacidades de violência, dominação<sup>19</sup> e suas naturais demandas de sobrevivência. Afirmar que todos os homens desejam

<sup>18</sup> TITUS MACCIUS PLAUTUS, *Asinaria, a comédia dos asnos*. Tradução por Henry Thomas Riley publicada em 1852.

<sup>19</sup> FRATESCHI. YARA A. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, pp. 7-32, jan.-jun. 2005. p. 31. “Essa caracterização do poder, decisiva para a caracterização do estado de natureza como um estado de guerra, pode ser também entendida à luz da teoria do movimento inercial: a tendência de todo corpo em movimento é persistir em movimento, a

permanecer vivos, no modelo hobbesiano, traduz a afirmação mecanicista de que os objetos desejam permanecer em movimento. Todavia, a colisão desses objetos, na expressão livre de seus movimentos, é tão inevitável quanto livres tais objetos o forem, ou seja, é a partir da liberdade irrestrita, conjuntamente com o desejo mecânico pela autoconservação do seu próprio movimento em um espaço limitado dimensionalmente, que se conclui, logicamente, um cenário de colisões em que nenhum ponto do espaço é seguro.

Daí, segue-se a necessidade de regulação e coordenação externa<sup>20</sup> ao sistema de movimento inerente a esse plano espacial em que os objetos se movimentam: em troca da óbvia restrição de movimento (agora determinado externamente por meio da coação física do próprio objeto que se movimenta), é possível instaurar vias seguras para que os objetos transitem sem colidirem com nada além das próprias estruturas de coação anexadas ao sistema pelo agente externo e coordenador. Em outras palavras, a liberdade irrestrita existente na realidade pré-contrato implica a condição negativa que, justamente, leva à pactuação e à instauração dos mecanismos de coerção fundamentados na ausência da liberdade pretérita. Nesse sentido, o processo de transição do estado de natureza para o Estado civil é perfeitamente análogo ao modelo mecânico da realidade materialmente dada, ou seja, da realidade concebida como sistema de forças entre si reagentes. Tal explicação materialista pode parecer exagerada, mas, levando em conta a totalidade da obra em questão, seguramente podemos pensar o sistema político<sup>21</sup> a partir do modelo mecânico da realidade física, sem que isso soe reducionista, visto

---

capacidade de persistir em movimento depende da capacidade de vencer os obstáculos exteriores a esse movimento, de modo que o verdadeiro poder do homem é o que excede o poder daqueles que possam se constituir como entraves no que concerne à satisfação dos seus desejos.”

<sup>20</sup> Coordenação externa aqui é entendida em uma relação dualista entre externalidade e internalidade, o soberano é externo ao sistema mecânico por ser aquele ente excepcional enquanto possuidor do monopólio do movimento livre e, com isso, dos poderes para limitar e constringer a movimentação dos entes dentro do sistema. Todavia, dada a natureza do mundo hobbesiano, ele permanece inescapavelmente interno ao sistema pois apesar de homem-máquina enquanto representação, ainda é homem enquanto unidade mecanicamente afetada. O sistema hobbesiano, enquanto mecanicista, não permite uma categoria de exceção a natureza dos entes, os homens agem como tal pois são homens, o soberano, por sua vez, escapa da condição jurídica de submissão pois é soberano, todavia, é homem, logo, não pode se exprimir existencialmente de modo distinto ao mecanicismo dado a generalidade humana. Essa relação explícita, já inicialmente, parte do problema apontado por Schmitt, ou seja, o individualismo sistêmico e metódico do sistema hobbesiano não permitiria perceber o homem para além do objeto atomizado e mecanicamente dado, disso derivaremos conclusões hipotéticas em direção a dissolução do próprio Leviatã, como futuramente abordaremos.

<sup>21</sup> SOUZA. Maria E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008, p. 145. “Essas contradições do estado de guerra e o medo por ele gerado exigem dos indivíduos a instituição de uma ordem político-jurídica e de uma dinâmica de poder que, ao diluir o conflito, limite a dominação de uns sobre os outros. Isso se faz a partir da mais plena liberdade dos indivíduos, que

que a unidade mínima do sistema político nada mais é que um autômato mecânico que funciona condicionando movimento externo em movimento interno e voluntário.

Conforme notamos, ao decompor as premissas antropológicas que permitem a conclusão do estado de natureza, encontramos o princípio da autoconservação, a limitação natural dos recursos, certa insociabilidade natural do gênero humano, e a igualdade aproximada do gênero humano, que implicaria a impossibilidade de subjugar a todo o resto. Esse último aspecto torna-se o mais importante para nosso exercício investigativo,

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. (HOBBS, T., 1651, cap. XIII, p. 45)

Para que seja necessário um pacto, é essencial a impossibilidade de uma dominação irrestrita<sup>22</sup> da parte de um indivíduo ou grupo de indivíduos com relação a todos os outros, ou

---

unidos, instituem a força do Estado. A passagem da condição natural de guerra para o estado civil demarca também a passagem da não ciência para a ciência em filosofia política; de um estado desordenado e de paixões e desejos desregrados para um estado de regras e leis instituídas legitimamente em prol da vida e da paz. O contrato, então, representa uma não à guerra e a resolução dos problemas gerados pela igualdade. Naturalmente os homens seguem uma lei hedonística pela busca do bem individual, porém são obrigados a abandonar essa individualidade em nome da anulação da guerra. A igualdade que lhes é inerente propõe uma reflexão que redunde na sociedade do contrato como meio equalizador das forças díspares e subjetivas desencadeadas pelas paixões e desejos.”

<sup>22</sup> Toda dominação pode ser suplantada seja por meio de agentes externos à comunidade política (soberanos estrangeiros, conquistadores e todo o tipo de ameaça externa), seja por agentes internos (subversivos, revolucionários, dissidentes ou diversionistas). “Irrestrito” é entendido aqui como uma dominação sem qualquer possibilidade de dissolução, pois, se esse fosse o caso, o horizonte catastrófico da guerra civil não seria um temor real. A dominação irrestrita teria como premissa uma desigualdade entre os homens, teria de se assumir, por exemplo, que é possível uma determinada força mecânica se sobrepor a todas as outras, o que é sistemicamente impossível dado o mecanicismo hobbesiano, daí justamente a necessidade de se forjar uma força inexorável enquanto máxima possibilidade de ação, todavia, sem perder de vista as possibilidades de sedição do Estado. Essa aparente contradição, ou seja, o intento de um Estado que “*Non est potestas Super Terram quae Comparatur ei*” e, ao mesmo tempo, um Estado que existe com o risco intrínseco do mal maior, a guerra civil, remete justamente a dupla dimensão da teoria hobbesiana, por um lado o aspecto descritivo que apresenta uma realidade caótica, onde as forças se dispersam, um sistema mecânico de entes livremente dispostos e resistentes a quaisquer estruturação e ordenação, e por outro, a tarefa normativa de se estabelecer a paz por meio de um Estado que formate os movimentos livres. Dessa aparente contradição nasce uma teoria que delimita a ação

seja: a liberdade irrestrita do mundo prévio ao contrato pressupõe que não seja possível qualquer tipo de instauração de ordem e pacificação por meio de uma imposição.<sup>23</sup> O contrato demanda voluntarismo de modo que a transferência de direitos e poderes para a figura do soberano só pode ser feita voluntariamente, pois a insurreição e sublevação de uma maioria sob qualquer grupo que se mostre manifestamente mais forte e, com isso, proponha-se ao domínio, seria suficiente para que nunca se instaure um Estado, a não ser que tal domínio seja aceito manifesta ou tacitamente. O pacto, então, é a centralização do móbil da ação humana, antes disperso entre seus iguais. O medo generalizado e indistinto inclinava a ação humana livre para o conflito; com a transferência de direitos e liberdade para um só ente, o soberano, conjuramos um ser externo à dinâmica mecanicista dos corpos livres que irá, em tese, irresistivelmente, restringir o movimento desses próprios corpos graças ao poder de impedir-lhes colisão.

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: que um homem concorde, quando outros também o façam, e, na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo, porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. (HOBBS, T., 1999 [1651], cap. XIV, p. 114)

Esse poder, tanto como *potestas*<sup>24</sup> quanto como *potentia*, não se justificaria somente na força efetiva (*potestas*) advinda, ao soberano, dessa transferência, mas, principalmente, na transferência em si como instituição do direito de exercer a coação (*potentia*). A distinção

---

soberana para os justos limites de possibilidade da ação soberana, adequar a *potestas* à *potentia*, buscando, por fim, um soberano que seja, de fato, encarnação do poder, todavia, tendo por consequência a delimitação de certos espaços de liberdade que, como futuramente veremos, se tornarão sistematicamente problemáticos aos olhos de Schmitt.

<sup>23</sup> Essa impossibilidade diz respeito à noção do Estado por instituição, ou seja, não se tratando da mera conjunção de forças, mas sim da instauração do contrato enquanto estrutura racional que formata o conteúdo da comunidade política, a saber, as paixões que servem como móveis da ação humana. Essa impossibilidade assumida não se mostra válida com relação a Estados por aquisição, visto que esses já guardam uma comunidade política formatada e podem, com isso, ser conquistada e regida por meio da força na medida em que a transferência do poder é feita “legitimamente” por meio da coerção. A relação conflituosa entre poder instituído e poder por aquisição representa a complexa relação entre poder e legitimidade interna ao texto hobbesiano, o que pretendemos aprofundar aqui é justamente certa ambiguidade.

<sup>24</sup> LIMONGI, Maria, I. *Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes*. Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, pp.143-166, abril, Dois pontos, 2013.

apresentada aqui é de vital importância para a argumentação comparativa entre Hobbes e Schmitt, pois o soberano por instituição é soberano tanto por ser capaz, de fato, de subjugar a totalidade dos homens, não se tratando da espada pela espada, mas sim por ser-lhe a soberania transferida de direito por todos os outros homens no momento inaugural do contrato. A força não justifica o direito em um sentido simples e estreito, mas sim, materializa-o. Há, no *Leviatã*, uma tensão interna à compreensão do poder, à medida que este é concebido pela via de sua materialização e, ao mesmo tempo, como advindo da legitimidade da formação do contrato. Aqui, encontra-se a que, segundo nos parece, é a questão central do projeto político hobbesiano: Hobbes aponta para o drama do Estado que, uma vez legitimado pelo pacto, esquece a necessidade de ininterruptamente reafirmar as razões do próprio pacto, ou seja, o drama do Estado dimidiado por não exercer a força como solicitação constante, pelo medo, dos móveis da ação humana.

Essa distinção entre direito à força e exercício da força se dá na origem do Estado em geral, ou, conforme a nomenclatura hobbesiana, Estado por instituição. No início da comunidade política, na instauração do “primeiro”<sup>25</sup> soberano e na instituição inaugural do poder centralizado, o Estado expressa como força real, o conteúdo de uma estrutura formal, a soberania. A distinção entre Estado por instituição e Estado por aquisição é essencial para compreender a relação entre direito à força e exercício da força. A unificação<sup>26</sup> primordial que encarna o Estado é uma necessidade lógica antecedente à aquisição externa do Estado. Primeiramente, se instaura o Estado mediante os processos que envolvem a razão e as paixões e que deságuam no contrato; após isso, o devir histórico possibilitaria todo o tipo de revés com

---

<sup>25</sup> Sobre o aspecto hipotético e a-histórico do estado de natureza, ver mais em BRONDANI, C. *Razão e conflito no estado de natureza hobbesiano*. Revista Ética e Filosofia Política. Número XVII – Volume I – agosto de 2014 [www.ufjf.br/eticaefilosofia](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia), pp. 06-23.

<sup>26</sup> SOLON, Marcelo A. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*. Sérgio Antônio Fabris Editor, Porto Alegre, 1997, p. 33 “*auctoritas, non veritas facit legem* é o cerne da soberania; as leis derivam sua força não mais de sua verdade ou de seu caráter racional, mas da vontade do soberano (33), que define o justo e o injusto. - Como nunca existiu uma *societas civilis* autônoma ou um direito originário do *populis*, somente quando o Estado se constitui, é que surge uma personalidade jurídica única, que pertence ao soberano, seja a pessoa física de um indivíduo na monarquia, seja a pessoa artificial de uma assembleia na democracia. Através da figura jurídica do mandato e da representação, considera-se que a vontade do soberano é a vontade de uma outra pessoa, apenas ideia, pela primeira vez cada cidadão, ao lado da qual, não subsiste em um amontoado de indivíduos isolados. Esta proposta, do Estado como sujeito unitário de direito, sem abandonar as premissas individualistas do direito natural moderno, nem incidir no “erro” medieval da *persona ficta*, será um elemento importante no futuro desenvolvimento da doutrina do direito público.”

relação ao curso temporal da comunidade política, seja um reino de mil anos, seja a dissociação sediciosa da guerra civil ou o ardil revolucionário.

Hobbes define como república por aquisição, em contraposição à república por instituição, a situação em que o poder é estabelecido e mantido pela força, em geral pela conquista militar. O poder por aquisição se manifesta pelo poder de implicar dano à vida ou liberdade dos súditos, tal qual o soberano por instituição, todavia de maneira não exatamente igual ao pacto prévio<sup>27</sup> (manifesto ou tácito) que legitima a soberania por instituição.

Por aqui também se compreende quando se pode dizer que os homens são conquistados e em que consiste a natureza da conquista e o direito do conquistador, pois esta submissão implica todos eles. A conquista não é a própria vitória, mas a aquisição pela vitória de um direito sobre as pessoas dos homens. Portanto, aquele que é morto é vencido, mas não conquistado; aquele que é aprisionado e levado para o cárcere, ou acorrentado, não é conquistado, muito embora seja vencido, pois é ainda um inimigo e pode fugir, se conseguir. Mas aquele que com promessa de obediência recebeu a vida e a liberdade, então está conquistado e é um súdito, mas não antes. (HOBBS, T., 1651, cap. XLVII, p. 433)

A legitimação do poder por aquisição se dá pelo mesmo funcionamento já visto com relação ao aparelho cognitivo e deliberativo humano, a saber, as paixões como resultado do processo de deliberação advindo da absorção do movimento externo. Todavia, não se trata aqui do medo por seus iguais (móvil e conteúdo do pacto com o soberano), mas sim do medo pelo conquistador. Em ambos os casos, a sujeição é motivada pelo medo (como paixão natural), todavia, o medo (como paixão civil) do soberano instituído ocorre como consequência do pacto originário como método de resolução do medo indiscriminado do gênero humano, ao passo que o medo (como paixão civil) do soberano por aquisição ocorre no interior do próprio exercício da força pelo vencedor. O soberano instituído é fundamentado pelo medo, e sua força coercitiva, que alinha os entes físicos por natureza irrestritamente livres, o faz pela instauração (civil) do medo, à medida que o medo da punição impede esse agir livre, além de realmente se punirem (ou “realinharem”) aqueles entes que, de fato, escapam do trilhar autorizado pelo soberano. O soberano por aquisição também é fundamentado pelo medo, mas sua força coercitiva, que alinha os vencidos, isto é, entes políticos já restritamente livres, o faz pela aquisição do medo

---

<sup>27</sup> O pacto prévio existe, todavia na forma do soberano por instituição, quando nos referimos à ausência do pacto, dizemos respeito à relação direta entre súditos e soberano por aquisição, sem o intermédio pacto entre soberano conquistador e soberano conquistado.

de uma morte certa ou o “realinhamento dos vencidos”, que não se dá como potencial, mas sim, apenas como real, e portanto, não deixa margem alguma à anterior articulação política do agir livre dos vencidos.

Dito isso, o exercício prático, as responsabilidades e direitos do soberano são iguais, independentemente de suas justificações, seja instituído, seja por aquisição, visto que, por mais que a forma do pacto seja distinta, pois o soberano por aquisição não é mais destinatário de uma transferência tal qual a do pacto inicial, manifesta ou tacitamente da liberdade naturalmente irrestrita, a matéria do pacto é a mesma, ou seja, a paixão humana do medo.<sup>28</sup> E do ponto de vista da forma do pacto, por mais que a instituição propriamente dita não tenha ocorrido, se mantém a finalidade do pacto, ou seja, a proteção da vida e propriedade. A sujeição do súdito advinda da espada do conquistador justifica o conquistador, pois tal sujeição protege o vencido da morte violenta e garante a paz na comunidade política.

Também no Estado por aquisição, a justificação é entendida de modo análogo aos mecanismos que fundam o Estado por instituição; portanto, continua ilegítima, para Hobbes, uma liberdade quanto à sublevação ou revolução. Inquestionavelmente, o direito primevo cabe ao soberano instaurado que o “transfere” por coerção do conquistador, mas a força justifica o conquistador e o direito se molda ao portador da espada. Ao soberano por aquisição, cabem todos os mesmos direitos, a aplicação da lei, escolha de juízes, ministros, controle da força militar, respeito irrestrito, controle da instituição religiosa como lugar-tenente de Deus, tudo que se aplica ao soberano por instituição se aplica igualmente ao soberano por aquisição. Essa relação de “igualdade” prática se dá na medida em que o conteúdo do pacto é o mesmo, ou seja, a rearticulação civil das paixões humanas naturais do medo e da esperança. A partir disso, nos será permitido futuramente investigar se o conteúdo do *Leviatã* guarda primazia com relação à sua forma, ou seja, se o soberano é soberano enquanto é aquele que causa medo (civil) independentemente da forma do contrato.

---

<sup>28</sup> LEBRUN. Gérard. *O que é poder*. 14. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 12: “Assim, não há comunidade sem unificação não há unificação sem soberania –, mas também não há soberania sem poder absoluto (que não está submetido a nenhum outro) e perpétuo (sem solução de continuidade). Compreende-se desta maneira que o portador da soberania seja “absolvido do poder das leis”, isento de seguir as dos seus predecessores, e também não esteja “preso às leis e ordenações que edite”. Não haverá, pois, razão – tirada quer do direito natural, quer da objeção de consciência, quer do dogma religioso, etc., que autorize um cidadão a opor-se ao “que seu príncipe ordene” (exceto para salvar a própria vida, dirá Hobbes). Por questão de princípio, é impossível haver recurso contra um príncipe absolutamente soberano, e até mesmo seria absurdo contestar as suas decisões”.

Hobbes fala sobre o poder paterno<sup>29</sup> e o direito dos pais sobre os filhos e justifica tal poder justamente na capacidade de proteção e destruição exercida pelos mais fortes, os pais, com relação aos filhos. Disso deriva a obediência: “Como a preservação da vida é o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de o salvar ou de o destruir” (HOBBS, T., 1651, cap. XX, p. 135). De modo análogo àquele que conquista um Estado outrora legitimamente instituído pode não ter sido seu soberano primevo, mas, na condição de senhor das armas e artífice da guerra, pode ele tanto proteger quanto aniquilar, sendo que desse fato empírico transborda sua legitimidade e direito como soberano.

O soberano por aquisição guarda, também, sua legitimidade<sup>30</sup> com relação ao antigo soberano vencido em contenda pelo fato de, por imperar pela força e dispor de poder para

---

<sup>29</sup> A noção de direito paterno apresentada por Hobbes é influenciada pelo conceito de *patria potestas* do direito romano, sobre isso, pode ler mais em SALLER, Richard. *Patria Potestas and the stereotype of the Roman family*. Published online by Cambridge University Press: 11 November, 2008.

<sup>30</sup> Afirmar que existe legitimidade na soberania por aquisição é radicalmente distinto de afirmar que o projeto político hobbesiano apresenta tal cenário como positivo ou ideal. Por maior que seja o realismo político e o aspecto descritivo do pensamento de Hobbes, permanece um horizonte de estabilidade e paz a ser alcançado. Um Estado por aquisição representa transição, mudança e enfraquecimento das rígidas estruturas que permeiam o contrato: que ele ocorra é legítimo, embora passe ao largo de ser desejável no sentido da perda da soberania pelo soberano conquistado. O argumento que pretendemos apresentar aqui passa por pensar uma “política descritiva” em Hobbes e, com isso, traçar paralelos com o pensamento de Schmitt. Todavia a ênfase no termo *descritiva* indica que, do ponto de vista de um projeto filosófico, tal conceituação passaria ao largo das intenções do filósofo de Malmesbury. O cenário que representaria a idealidade do sistema hobbesiano é o de um soberano absoluto que conflua em si os poderes terrenos e supraterranos, que exercesse a soberania e, com isso, alinhasse as forças mecânicas dos agentes físicos que compõem a realidade espacial do mundo, a saber, os homens. Que esse soberano seja vencido em combate e se sujeite ao conquistador estrangeiro é uma possibilidade e, desde que esse novo soberano conduza o espírito do Leviatã e orquestre as paixões mecanicamente dadas do homem, legítimo ele permanece. Contudo, a transição, derrota e sujeição obviamente não são aconselhadas por qualquer pensador que seja, ainda mais Hobbes. Aqui temos demonstrado a tensão entre um plano do ideal, donde a unificação entre legitimidade advinda do pacto e força advinda do medo se relacionam com um cenário do plano contingente, porém, inegavelmente dado na realidade histórica, ou seja, do poder sustentado pelo medo em detrimento da legitimidade. Hobbes idealiza um Estado que transborde legitimidade, mas não poderia ele, negar a realidade dos regimes conquistadores e imperiais, por mais distante que isso possa soar de um contratualismo. Sobre isso podemos ler em SOUZA, Maria; E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008. p. 178.: “Como reflexo da lógica do acordo, vale lembrar que o alcance da soberania pela rebelião ou força é contrária à razão e encontra-se sujeita a oposições, visto que não há nenhuma reciprocidade entre as partes. A soberania por aquisição é consentida, mas não se encontra dentro do aparato teórico formulado por Hobbes para instituição da ciência política. É frágil e nela não há expectativa de êxito. Assim, como aquele que opta por se isolar e manter seu poder sozinho está condenado a uma vida de intempéries e às misérias do medo, o Estado no qual a soberania é conquistada pela força encontra-se sujeito a fortes oposições, pois em sua base não há o que legitime a submissão. Nesse contexto, sem o acordo, não há prerrogativas sobre as quais se assente e se mantenha o Estado. O princípio da legitimidade do Estado

aniquilar seu inimigo, pode ele pactuar pela força, pela sujeição do vencido, ou seja, torna-se ele o soberano do soberano, controla o direito à vida e propriedade do soberano instituído tal qual este mesmo fazia com os súditos, transformando-o, então, em seu súdito. Disso não decorre uma proteção indiscriminada de sua vida, pois tal qual a condição do súdito, o soberano instituído não dispõe mais de qualquer poder para que possa salvaguardar sua vida que não seja a vontade do conquistador e possível pactuação donde seja expressa sua proteção em troca de um pacto de obediência.

O domínio adquirido por conquista, ou vitória militar, é aquele que alguns autores chamam despótico, de despótes, que significa senhor ou amo, e é o domínio do senhor sobre seu servo. O domínio é adquirido pelo vencedor quando vencido, para evitar o iminente golpe de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes sinais de sua vontade, que enquanto sua vida e a liberdade de seu corpo lho permitirem, o vencedor terá direito a seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se servo, mas não antes. (HOBBS, T., 1651, cap. XX, p. 133)

Hobbes iguala o direito despótico (por aquisição) com o domínio paterno na medida em que o pai é senhor de sua mulher e filho e disso decorre todo o poder que o pai exerce enquanto senhor não só de seu filho, mas também de sua mulher. Em outros termos, cabe à mãe o poder sobre o filho, porém, cabe ao pai o poder sobre a mãe; logo, o pai domina, por direito, o filho. Todos os súditos são análogos a uma família, que, vice-versa é análoga a uma “pequena monarquia”. O pacto de obediência presente na relação paterna, justificado na proteção e aniquilação, se mostra igualmente presente no soberano por aquisição, mas entre o conquistador e o conquistado, e os direitos da soberania se mostram iguais por, justamente, se justificarem nesse pacto e, mais profundamente, na potência destrutiva que acompanha, inerentemente, a soberania efetiva.

Se a soberania é, também, a possibilidade de pactuar a obediência alheia pelas armas, então seu germe e espírito residem na força mesma, mais do que isso, não na força manifesta que atualiza a aniquilação, mas na potência que deflagra o medo, tanto nos súditos quanto no soberano inimigo. Pode-se, assim, definir a essência dessa soberania específica, após a pactuação que instaura o Estado civil e o soberano por instituição, na força mesma de que dispõem os soberanos do mundo. O báculo, por fim, é um símbolo indissociável da espada e,

---

permanece como fundamento firme dado que é representado pela decisão consensual de pessoas racionais.”

por si mesmo, se esvazia seja com a conquista estrangeira, seja com a sublevação anárquica dos súditos. Soberania é a materialização da aura do medo que só pode ser alcançada com a real possibilidade da força. Percebe-se aqui, pois, mais uma camada da tensão entre soberania e poder, entre o direito e a materialização do direito. Temos no contrato a premissa da livre aceitação, manifesta ou tácita, do engenho contratual fruto da razão, para além das forças do *pathos* humano, ou seja: em um primeiro momento lógico a soberania se justifica no direito, no rito simbólico da transferência de toda a liberdade e poder dispersamente dada no mundo para um só ente, o soberano, e dessa transferência se materializaria o poder de constrição material que formataria o mundo mecanicamente dado. Assim, o exercício da força seria consequência do contrato como sua materialização do direito soberano advindo do engenho racional e as paixões naturais. Teríamos aqui, então, uma estrutura circular pela qual tanto a soberania é requisito anterior ao exercício da força, quanto resultado do mesmo: a força ascenderia no momento do contrato e guardaria a efetividade real, concreta e material do contrato, sendo ele o legitimador da força. Todavia, ao perscrutar as possibilidades reais do mundo político, é impossível desviar do ímpeto conquistador das dinâmicas interestatais: Estados são subjugados e subjugam, o mundo dos soberanos permanece em estado de natureza, pois não existiria, entre eles, poder para a todos sobrepor, a saber, um Estado dos Estados; e, tendo por conjunto de premissas o mecanicismo, os Estados permanecem sendo regidos pelas forças da natureza do movimento; são entes livres que, quanto mais livres, mais inevitavelmente entram em conflito. Essa *matrioshka* argumentativa donde os indivíduos se agregam na forma de um Estado que, por sua vez, se comporta e responde aos mesmos princípios dos indivíduos, em uma estrutura fractal de repetição da forma estrutural, denota como o mecanicismo representa o cerne do argumento hobbesiano, como tais princípios são inescapáveis e apresentam as condições de possibilidade e delimitações da natureza dos entes no espaço. Apontar esse caráter inexorável da realidade mecânica cumpre por demonstrar certo limite no ferramentário teórico hobbesiano, uma vez que, compreendidos os princípios do sistema, toda dimensão ou aspecto que se encontre além do movimento mecânico se torna, de certo modo, alheio às possibilidades interpretativas de Hobbes.

No caso do Estado por aquisição, o limite do argumento que impede uma concepção de poder elástica o suficiente que legitime a insurreição dos súditos é a transferência<sup>31</sup> pactual

---

<sup>31</sup> SOUZA, Maria, E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008, p. 218. “Quando Hobbes nos apresenta como papel do Estado a preservação da vida e a

entre os soberanos, ou seja, não é só a dominação em si, mas a sujeição do soberano e a transferência de sua soberania a seu captor que legitima o Estado por aquisição. Por mais que a dominação demande forças, os conceitos de força e direito, espada e báculo, *potestas et potentia*, são inseparáveis nesse contexto teórico. O Leviatã que guarda em si somente o direito representa o Estado fraco,<sup>32</sup> anárquico, presa fácil de inimigos externos e revoluções internas, se bem que guardar-se somente à força não é Estado, visto que a congregação de homens que constitui uma sociedade civil pressupõe a instauração do direito, soberania e unificação.

Hobbes apresenta (HOBBS, T., 1651, cap. XX, p. 137) o exemplo de soldados que, em menor número e surpreendidos pelo inimigo, renunciam às suas forças e pedem quartel, ou seja, rendição. Isso ocorre, pois a justificativa da lealdade dos combatentes se dá, em última instância, pelo pacto de obediência entre eles e o seu respectivo soberano. Uma vez rendidos, o soberano em questão não dispõe mais do poder material de aniquilação com relação aos soldados, e, por isso, é incapaz de gerar o medo que é a matéria realizadora de tal pacto. No entanto, o captor dos soldados representa a ameaça imediata à vida deles, e, assim, a rendição se torna o pacto que busca salvaguardar a vida. Hobbes deixa claro que, em uma situação em que o soberano não pode proteger seus súditos, cabe a eles, livremente, encontrar modo de sobrevivência, seja pela rendição, seja pela fuga, não incorrendo em quebra de contrato, visto que, como supracitado, o contrato é mantido como formalização racional da livre expressão da força implícita no soberano, tanto como defesa do súdito como agente coercitivo. Uma vez que não

---

manutenção da paz, minimiza a atuação de cada acordante do contrato e desconsidera sua participação ativa no Estado que consentiu em fundar. Por outro lado, em seu aspecto positivo, o Estado ou contrato tem como base a vontade e a autorização. O contrato caracteriza-se por um tipo de autorização que envolve renúncia e transferência de direitos, como procedimentos pelos quais os homens repassam o uso do seu poder a outro(s) homem(s). Se, por um lado, o governo absoluto é apresentado como o ideal, por outro, a condição para que se estabeleça o contrato e se funde esse poder é que a autoridade soberana não seja usurpada. Superar o modelo da soberania por aquisição significa, então, abalar a prática política da conquista desenvolvida até ali e fazer emergir um saber político legítimo e fundado na anuência de seus agentes.”

<sup>32</sup> SOUZA, Maria; E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008. p. 191 “O realismo racionalista desenvolvido pelo pensador inglês designa o soberano absoluto com o máximo poder de representação. E as enfermidades ou problemas dos quais derivam o enfraquecimento ou a dissolução do Estado estão ligados a um governo fraco. De forma que, se o soberano se utiliza de pouco ou menor poder do que se faz necessário para a paz e a defesa do Estado, cria males para o próprio Estado. Por esse motivo, Hobbes defende que os inconvenientes apresentados pela monarquia absoluta são quase nulos quando comparados com a guerra civil e são, ainda, bem menores do que em qualquer outra forma de governo. A razão disto é que um só indivíduo está menos sujeito ao erro do que uma assembleia inteira. Configura-se, assim, ampla defesa da representação absoluta, condicionada a uma natureza humana perene e presa às paixões.”

haja proteção nem possibilidade de coerção concreta, o pacto se evanesce, restando a liberdade natural de outrora que permite um novo pactuar em defesa da vida.

Tal obediência ao soberano por aquisição é justificada também pela palavra revelada, e Hobbes apresenta uma série de passagens bíblicas que clarificam o papel da sujeição ao conquistador como legítima e devida. É interessante notar a importância argumentativa de uma defesa do soberano por aquisição, visto que, na história europeia,<sup>33</sup> as fronteiras e domínios são frutos de conquistas militares históricas. Somente o poder instituído ser legítimo implicaria, além de uma possível problematização com relação à legitimidade da hereditariedade e transferências de poder no interregno, que quase nenhuma coroa se assentaria em bases legítimas, visto que dentre os reis e senhores do velho mundo encontram-se uma infinidade de Macbeths e pouquíssimos Eneias. O exemplo em questão não é arbitrário, pois não é à toa que as origens dos Estados pré-modernos remontam a figuras míticas,<sup>34</sup> e segundo uma linhagem, em geral, meramente hipotética e épica com relação à legitimidade, justamente pela impossibilidade de uma genealogia perfeita com relação à origem dos povos e seus respectivos Estados. Além disso, cumpre notar o uso da palavra revelada para a finalidade posta pelo *Leviatã*, ou seja, a resolução entre o conflito entre poderes terrenos e supraterranos, Estado e Igreja. Tal apelo à revelação não só legitima o soberano por aquisição, mas também legitima teologicamente o soberano civil por si só, o que representa o objetivo último da *magnum opus* hobbesiana.

Cabe ressaltar que a legitimidade do descumprimento do pacto com relação ao soberano por instituição não se dá arbitrariamente, ou seja, não se trata de uma justificação para qualquer tipo de desobediência, mas sim do agir livre advindo do esvaziamento do pacto, na medida em que as condições materiais de justificação do pacto se ausentam. A fraqueza manifesta do soberano por instituição transfere o pacto, pois, caso contrário, implicaria a extinção dos súditos como consequência do contrato, o que seria contraditório por si mesmo. Argumento em sentido de uma transferência, pois tal momento se dá, justamente, quando o soberano conquistador

---

<sup>33</sup> Sobre o aspecto decisivo das guerras com relação à formação da Europa, podemos ver mais em SCHMITT, Carl. *Nomos Da Terra No Jus Publicum Europaeum*. 1ª ed. Contraponto, 2014.

<sup>34</sup> Podemos encontrar reflexões sobre as origens míticas do Estado nas obras de Eric Voegelin, em especial acerca da relação entre Estado e Revelação, entre Estado e Gnosis e imanentização da escatologia teológica. Esses conceitos são mobilizados, nesse sentido, nas obras *As Religiões Políticas* (1938), *Ordem e História* (1958-1987) e *História das Ideias Políticas* (1966-1975). Podemos compreender tal conceito também nas obras de Oswald Spengler, em especial, *O Declínio do Ocidente* (1918).

demonstra capacidades concretas de constrição e aniquilação dos súditos do soberano conquistado. No momento em que o conquistador dispõe de meios materiais para a subjugação dos súditos, então, a condição material e suas consequências na dinâmica dos afetos já efetuam a dominação pela espada, cumprindo-se o aspecto racional do contrato pela dominação do soberano subjogado e pelo poder de dispor sobre a vida e morte dos súditos capturados. Nesse sentido, o Estado por aquisição cumpriria com as demandas teóricas e sistêmicas que fundamentam um Estado soberano legítimo, reproduzindo a estrutura circular em que o poder materializa o contrato e o contrato justifica o poder. O pacto se mantém enquanto o soberano for soberano, enquanto houver nele as potências para gerar o conteúdo material do pacto, os móveis da ação humana no modelo mecanicista, as paixões do medo e da esperança, com ênfase no medo. Se escapar ao soberano tal poder, então, por mais que formalmente o pacto original o imbua de legitimidade, faltaria ao soberano a coerção necessária para ele proteger os súditos, tanto interna quanto externamente. Neste caso, e novamente com relação ao sistema de movimento dos entes, estes últimos se tornariam momentaneamente livres para buscarem os melhores modos possíveis de sobrevivência, como a sujeição ao novo senhor. Daí a compreensão descritiva de transferência na medida em que a própria transferência é fundamentada na ausência concreta de mecanismos de constrição e proteção dos súditos, por mais que o que formate normativamente esse novo pactuar seja a sujeição soberana para com o conquistador. Abre-se, então, uma dupla janela de possibilidades intrínsecas no Estado por aquisição: em um primeiro sentido, temos o aspecto descritivo<sup>35</sup> da transferência imediata do poder para aquele que pode, de fato, materialmente constriuir e proteger; todavia, temos também a justificação de um pacto entre um soberano vencido para com um soberano

---

<sup>35</sup> Usamos o binômio descritivo-normativo como uma chave de leitura hipotética na obra hobbesiana, pois, é a partir da distinção entre a realidade física objetivamente dada e, as reais capacidades de ação política soberana que se estipularia o projeto filosófico de Hobbes. Ao assumir seu modelo sistêmico mecanicista, cabe a tarefa de um ordenamento de entes regidos por leis físicas, esse ordenamento partiria justamente do uso dos princípios da física como método de organização. Os entes buscam o movimento, suas liberdades de movimento irrestritamente dadas implicam, necessariamente, em colisões em um sistema fechado: a partir de tais premissas, caberia um agente de ordenamento, simultaneamente externo e interno, que, por meio da coerção do movimento livre, ordenasse o sistema, de modo a reduzir ao máximo as colisões entre os entes físicos. É nesse sentido que se mostram a dimensão descritiva de uma realidade física e a dimensão normativa referente à organização política e social. Podemos assumir hipoteticamente um paralelo com o binômio *nomos* e *Physis*, pois essas dimensões hipotéticas da obra hobbesiana funcionam tal qual os conceitos gregos em questão, centrais em *A guerra do Peloponeso* de Tucídides, obra que Hobbes conhece bem por tê-la traduzido em 1629. Podemos ver mais em NOGUEIRA, Adriana Manuela de Mendonça Freire. *A Filosofia do poder. Nomos e Physis e a lei do mais forte em Tucídides*. Universidade de Algarve, Faro, 2000.

conquistador, pacto este que estabeleceria uma estrutura normativa análoga ao direito paterno supracitado pelo autor. Novamente, temos uma dimensão normativa, fruto do aspecto racional-contratual em paralelo à dimensão descritiva histórica e material. Independentemente de qual seja a via pela qual a justificação do Estado por aquisição se dê, a liberdade natural advinda dessa transferência não implica o mal maior da guerra civil, mas, ao contrário, a readequação do poder nas mãos daquele que, de fato, é capaz de exercê-lo. Não é expresso aqui o direito à insurreição contra o poder conquistador, pois argumentar nessa direção representa argumentar na direção da legitimação da revolução, visto que a fundação do poder sempre ocorre da mesma forma.<sup>36</sup> Deste modo, é soberano o conquistador enquanto materializa sua conquista, e é súdito o soberano enquanto é conquistado; a guerra é a readequação dos “locais naturais”<sup>37</sup> na dinâmica da força, ao fraco resta seu papel tal qual ao forte resta o poder legítimo. Permitir estruturalmente a conquista denota o caráter duplo no sistema hobbesiano: do mesmo modo que o sistema assume a prática insurreta dos indivíduos que levemente escapam das regras

---

<sup>36</sup> Afirmar que a fundação do poder sempre é a mesma diz respeito à relação entre forma e conteúdo que a soberania expressa. A forma da soberania se dá como contrato que guarda voluntarismo geral, manifesto ou tacitamente, fruto da razão enquanto mecanismo de previsão em relação às paixões (em especial o medo) ligadas ao princípio de autoconservação. O conteúdo ou matéria da soberania é a potência de produzir as paixões motrizes do gênero humano, o medo como antecipação do sofrimento e a esperança como antecipação do prazer. A fundamentação da soberania se dá na forma do seu conteúdo: é possível pensar, e até mesmo observar na realidade histórica, o poder desprovido da forma do contrato, disperso no exercício livre da força tirânica, presente em qualquer rufião de beco ou senhor da guerra local; todavia, escapa de qualquer possibilidade tanto do pensamento quanto da observação, apontar uma soberania inofensiva, desprovida de qualquer mecanismo que cause medo, um monstro sem garras e dentes. Obviamente, o aspecto circular da relação entre poder e soberania demonstra a relação de dependência entre os dois conceitos no contexto teórico do *Leviatã* hobbesiano: para que o Estado exista é necessário que ambos os aspectos coexistam de modo interdependente. No entanto, a soberania só pode se manifestar caso disponha, para si, de um mecanismo de poder efetivo, o qual, por sua vez, justamente no que diz respeito a seu caráter material, não deriva do mecanismo formal do contrato. Conforme acabamos de notar, o poder efetivo, por si só, sem guardar as condições formais e racionais do contrato, não configura o Estado; porém, pode existir por si mesmo ao contrário da soberania inofensiva. Com isso, não apontamos aqui para uma subsistência normativa do poder em relação ao contrato, já que Hobbes não pensa a organização política esvaziada da estruturação racional e formal. Apenas apontamos para uma subsistência descritiva do poder, como ele se dá na realidade física das relações entre entes individuais, que serve de premissa à teorização política de Hobbes. A soberania advinda do contrato é um constructo da razão, não tem substância ou materialidade por si mesma, é fruto do esforço e engenho humano e só existe enquanto tal. Ao contrário, a manifestação de poder é própria da realidade material do agir humano. O contrato formata o poder, unifica e organiza a dinâmica dos poderes próprios da realidade material.

<sup>37</sup> Por “lugar natural” me refiro analogamente a posição natural dos elementos no cosmos aristotélico presente em sua *Física I* e a tendência de movimento ao seu local de pertencimento natural, de modo que, na analogia proposta, no sistema hobbesiano o poder escoaria e se movimentaria sempre para o detentor da força, não sendo possível se assentar concretamente em alguém desprovido dos meios da força. Ver mais em *Física I e II*, Aristóteles. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

estabelecidas e, por isso, são constringidos pelo aparato de força do Estado, o sistema também assume como próprio da dinâmica estatal não só o conflito entre soberanos, mas a assimilação entre Estados, visando contemplar a justificação formal à dinâmica própria da realidade física – material e mecânica – da política.

Podemos encontrar nas noções de direito natural e lei natural,<sup>38</sup> conforme exposto por Hobbes no capítulo XIV do *Leviatã*, uma exemplificação do conflito implícito à concepção hobbesiana de soberania, quanto à relação entre a legitimação da soberania e a real capacidade de a soberania se impor. A definição de direito natural dada por Hobbes nos permite assumir uma noção de direito distinta do que é compreendido como direito em um sentido positivo. O *jus naturale* hobbesiano não é senão uma formalização descritiva do ímpeto natural mecânico dos entes: dado um sistema mecanicista, os objetos em movimento buscam manter-se em movimento, não sendo essa liberdade sujeita a questionamento. Qualquer ação voltada a impedir o direito de todo homem em usar seu poder livremente para preservar a própria vida se transforma em uma ação inócua,<sup>39</sup> visto que tal direito se manifesta independentemente de

---

<sup>38</sup> STRAUSS, Leo. *From Natural Right and History*, em: Richard E. Flathman, David Johnston (eds.), *Leviathan: an authoritative text: backgrounds interpretations* p. 320. “If, then, natural law must be deduced from the desire for self-presentation, if, in other words, the desire for self-preservation is the sole root of all justice and morality, the fundamental moral fact is not a duty but a right; all duties are derivative from the fundamental and in- alienable right of self-preservation. There are, then, no absolute or unconditional duties; duties are binding only to the extent to which their performance does not endanger our self-preservation. Only the right of self-preservation is unconditional or absolute. By nature, there exists only a perfect right and no perfect duty. The law of nature, which formulates man’s natural duties, is not a law, properly speaking. Since the fundamental and absolute moral fact is a right and not a duty, the function as well as the limits of civil society must be defined in terms of man’s natural right and not in terms of his natural duty. The state has the function, not of producing or promoting a virtuous life, but of safeguarding the natural right of each. And the power of the state finds its absolute limit in that natural right and in no other moral fact. If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the rights, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we must say that the founder of liberalism was Hobbes.”

<sup>39</sup> Sobre o direito de defesa em Hobbes podemos compreendê-lo como parte da dimensão descritiva do sistema que busca, justamente, a adequação entre o poder jurídico ao poder concreto, *potestas et potentia*, no entanto cabe-nos apontar certa problemática inerente a questão. Se o objetivo último do monstro hobbesiano é um Estado plenamente decisionista, absoluto e inexorável, visto que, é desses aspectos centralizadores que se torna possível o estabelecimento da paz mediante o risco sedicioso da guerra civil, se o horizonte teórico hobbesiano passa pela unificação entre poder temporal e supratemporal, então, dado os objetivos traçados, devemos compreender que o empenho hobbesiano apresenta certa problemática de caráter metodológico. A construção do Leviatã, conforme sua natureza, demanda a unificação dos poderes concretos junto aos poderes simbólicos, o poder jurídico e o poder material, e nesse processo Hobbes, descritivamente, torna os limites de possibilidade da ação política soberana, leis e direitos naturais, todo o espaço de ação naturalmente impossibilitado pelas condições da própria natureza da realidade se tornam, agora, fronteiras absolutas e intransponíveis, tendo por resultado uma soberania, de fato, soberana. Nesse processo temos tanto a liberdade de consciência e pensamento (que

---

será tratada futuramente), quanto o inalienável direito a autodefesa, mesmo quando justamente condenado pelo soberano. As liberdades de consciência servirão, de acordo com Schmitt, ao intento da neutralização do Estado e nascimento do liberalismo como projeto de despolitização do próprio Estado, todavia, igualmente problemático é o direito absoluto (em sentido descritivo) a autodefesa. Hobbes estipula tal direito, justamente, por ser *facto* dado, não sendo possível imaginar, como regra geral do gênero humano, indivíduos caminhando livremente ao abate. Igualmente impossível seria compreender tal situação mediante o sistema mecanicista hobbesiano, os entes mecânicos não são livres para serem de outra forma do que são, o desejo pelo movimento representa a expressão existencial de todos os entes e, dito isso, o sistema hobbesiano se funda em tal premissa, tanto a fundamentação do estado de natureza, contrato e manutenção da soberania estatal passam, justamente, pela noção de bem maior na existência viva, ou seja, no movimento. Dadas tais premissas, seria sistematicamente impossível assumir uma soberania que pudesse apontar no sentido contrário, por direito, a manutenção da vida de um dos partícipes da comunidade política. Obviamente, ao soberano cabe o direito de dispor da vida e da morte, todavia, ao permanecer o direito (meramente descritivo) de não acatar e resistir, temos a adequação do projeto sistemático hobbesiano a realidade concreta, visto que, em geral, não seria possível observar tal situação no mundo, quanto um problema interno na própria determinação de soberania. Sobre o assunto, podemos ver HAMPTON, Jean. *The Failure of Hobbes's Social Contract Argument*, em: Richard E. Flathman, David Johnston (eds.), *Leviathan: an authoritative text: backgrounds interpretations*, p. 351. "One could never willingly obey the sovereign's command i, to punish oneself, insofar as doing so would endanger one's self- preservation rather than preserve it. Given a human being's inevitable commitment to self-preservation, Hobbes must grant that each human being will "surrender" her punishment powers to the sovereign only insofar as doing so will not endanger her life. Thus, according to Hobbes, each human being carries with her into the commonwealth a "self-defense" right. But if she does, is the resulting ruler a genuine sovereign? Does he still have the power to decide all questions in the commonwealth? Does he still reign permanently? [...] But if the subjects retain a right to determine whether or not to obey the sovereign's laws, then the sovereign not only fails to be the ultimate decider of every issue but also is not the decider of the most important question in the commonwealth: whether or not he will continue to receive power from his subjects. The sovereign's empowerment comes about only when the subjects obey his punishment commands. But now we see that they decide whether or not it is advantageous for them to obey these commands on the basis of whether or not doing so will further their self- preservation. So these "slaves" are continually deciding whether or not to let their master have the whip! Clearly this is not genuine enslavement at all, and the ruler with the whip is not someone who has absolute power to do what he wishes, but only the power to do what his subjects will let him do. Indeed, as long as the subjects retain the right to preserve themselves in a commonwealth, they cannot be said to have surrendered anything to the sovereign. Whatever power he has been granted by the subjects for the purpose of furthering their self-preservation can and will be taken back by the subjects when they determine that doing so will further their self-preservation. And insofar as any sovereign will lose his punishment power if his subjects decide it is no longer advantageous for them to obey his punishment commands, the sovereign's power must be understood to be a "loan" from the people, not a permanent grant. The power he wields not only comes from them but also returns to them if they decide his use of it will do more to hurt them than to help them, and this is exactly the relationship that prevails between any principal and his agent. In fact, the same process of making agreements in order to institute the sovereign can also be used by the subjects to take back the power they lent to him, and used instead to reach agreement on lending that power to a different ruler who these subjects believe will be better able to further their self-preservation." Nesse sentido podemos apontar certa incapacidade sistêmica (hipotética) de se formular, dadas as premissas hobbesianas, um Estado efetivamente soberano e decisionista, esse problema interno será explorado futuramente, todavia, já podemos apontar aqui o problema nevrálgico da formulação hobbesiana aos olhos críticos de Carl Schmitt, o deus mortal nasce natimorto.

qualquer aceitação ou imposição, pois todo homem buscará a autopreservação, apesar de qualquer circunstância. Assumir isso como direito só é possível, se entendermos o aspecto *naturale* do *jus* em questão, que é justamente sua independência com relação a qualquer normatização ou prescrição positiva. Tal direito apenas descreve o mundo e nada tem a dizer sobre o dever-ser do mundo com exceção de um aspecto prescritivo em sentido negativo. O aspecto prescritivo em sentido negativo se dá na forma da própria descrição da movimentação natural dos entes no mecânico mundo hobbesiano: se é esse um direito natural na medida em que faz parte da natureza de todos os seres e não pode ser negado ou impedido, disso resulta que é prescrito que ninguém – nem o soberano – intente contra tal direito. O *jus naturale* assim concebido não se dá por uma afirmação simbólica de um direito que “merece” ser respeitado, mas sim apenas porque não é possível – nem ao soberano – impedir a existência de tal direito. Assim, não se trata da defesa de um direito que demanda sua institucionalização ou reconhecimento para que se manifeste, mas sim de um direito que expressa o funcionamento regular do mundo. Tentar agir contra tão natural manifestação seria análogo a legislar em sentido contrário à gravitação dos corpos e esperar, com isso, que as pedras flutuem mediante a ameaça de prisão ou multa.

Essa compreensão sobre o direito natural desvela, em mais um nível, uma relação, hipotética, interna e conflituosa no sistema hobbesiano. Por um lado, há o desejo pela coordenação perfeita pelo agente externo/interno<sup>40</sup> no sistema mecânico, o regente perfeito da orquestra dos corpos, que, por meio da coação e do medo, harmoniza o movimento natural dos seres. Assim se expressa o juspositivismo e decisionismo absoluto de um soberano que é poder manifesto, lugar-tenente de Deus. Em sentido contrário, temos o funcionamento natural dos corpos mecânicos, sua dinâmica de força e ímpeto natural em permanecerem em movimento, que se mostra inexorável a qualquer soberania que intente opor-se a tal natureza. A conciliação desses aspectos, ou seja, uma natureza inescapável e uma soberania absoluta, implica assumir como conclusão um soberano que é absoluto no que cabe ao seu poder, à medida que o soberano pode tudo enquanto pode. No entanto, nada o soberano é capaz contra a bigorna da natureza humana, a qual impõe limitações à própria soberania na forma do direito natural, sem que tal

---

<sup>40</sup> Externo/interno é compreendido aqui como a condição do soberano no sistema interno do contrato, ele está externo à dinâmica de coerção na medida em que nada lhe inflige coação para além da coação externa ao próprio sistema (assumindo a dinâmica entre os Estados), todavia, é interno ao sistema enquanto detentor da representação dos súditos e composto por eles no *corpus* jurídico do Estado, além de compartilhar da mesma natureza mecânica.

direito natural seja tido como direito em sentido positivo. O direito à consciência e fé privada defendido por Hobbes se mostra partícipe da mesma dinâmica do *jus naturale*, já que não se trata de uma acirrada e intransigente defesa da liberdade de crença e consciência, mas sim da impossibilidade real e manifesta de o soberano penetrar e dominar o foro íntimo. Se ao soberano fosse possível controlar tal esfera, possivelmente lhe pertenceria de direito, tal qual os corpos e as ações externas dos súditos. Todavia, ao escapar ao soberano tal poder sobre o foro íntimo, só lhe resta assumir tal fronteira como intransponível, cunhar essa dimensão como uma dimensão de direito natural e reafirmar o direito absoluto com relação ao foro externo, ou seja, o foro que ele pode reger, de fato, enquanto soberano. Ao soberano cabe controlar a religião de Estado, cabe a ele ser o lugar-tenente de Deus, cabe o controle religioso de seus súditos, mas a fé em sentido subjetivo e privado escapa-lhe às garras.

Ao afirmar que por mais que possam se impor impedimentos externos à liberdade do direito natural, Hobbes também realça que não se pode “obstar a que [o súdito] use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 90). Hobbes expressa justamente esse aspecto inexorável da realidade mecânica, e como a compreensão do direito natural trilha uma via descritiva: pode ser (im)posto um mecanismo contrário que impeça a liberdade irrestrita do direito natural, todavia, esta sempre se manifestará nas possibilidades restantes à autoconservação.

No que tange à *lex naturalis*, Hobbes apresenta mais uma faceta da mesma questão. A lei natural é “preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la” (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 91). Trata-se de uma proibição que, naturalmente, jamais será transgredida: vista a (in)tenção natural de todos os entes mecânicos, tal lei descreve que nenhum ser em movimento vai, consciente e deliberadamente, agir em sentido oposto a seu movimento. Assim, descrevemos a natureza das coisas e prescrevemos ao soberano que não intente contra isso, não por lhe faltar direito, mas por lhe faltar real poder contra a natureza do homem. É a adequação da *potestas* à *potentia*, pois o poder sobre o que escapa à real soberania é báculo desprovido de espada.

A formulação da primeira lei natural, “que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 91), encerra em si tanto a lei

quanto o direito de natureza. Temos, mais uma vez, a expressão do aspecto descritivo. O homem, em sentido geral, buscará a paz, visto que a finalidade dos entes mecânicos em movimento é a conservação de si mesmos como entes em movimento; todavia, não sacrificará seu movimento em busca do mesmo pois, evidentemente, isso seria uma contradição.<sup>41</sup> A obediência contratual ao soberano ordenador cabe na medida em que é possível alcançar o ordenamento do sistema. Mas, se o ordenamento em questão impuser o fim do movimento, é natural que a obediência evanesça, visto que o fim do movimento contradiz a natureza dos entes do mundo. Que o pacto contemple a limitação extrema do movimento de alguns entes, isto é, a morte dos mesmos, é dado, pois a finalidade última do pacto é a manutenção sistêmica da vida. Contudo, por mais que caiba o direito do soberano de aplicar a pena capital, e por mais que o súdito reconheça racionalmente a legitimidade de tal direito, não cabe ao súdito “obedecer” no sentido de ele trabalhar em direção à sua própria morte. Dito de outro modo, a impossibilidade de obediência não se dá em um plano normativo, mas sim descritivo, visto que “ninguém” executa a si mesmo.

---

<sup>41</sup> Sacrifício de movimento aqui diz respeito à perda total de movimento, ou seja, agir de modo contrário à própria intenção natural para a vida. Que existe uma perda de movimento no processo do pacto é fato intrínseco à própria finalidade do contrato, mas a questão é que essa perda não pode ser causadora da debilitação da autoconservação em sentido extremo e concreto, pois, caso o fosse, a pactuação se tornaria contraditória. Essa construção argumentativa apresenta o limite do pacto, exemplificado pela condenação, de um súdito à pena capital: por mais que a execução seja fruto do pacto enquanto regulador das ações e corpos, ao condenado, por natureza, resta todo intento de fuga na medida em que se *ex parte principis* a finalidade da execução visa a autoconservação sistêmica do todo dos entes como Estado, o condenado, do seu ponto de vista meramente individual, não pode se subtrair ao instinto a se manter vivo, apesar de seu laço contratual com o soberano. A possibilidade de execução como horizonte punitivo faz sentido como possibilidade derradeira e abstrata de o súdito existir como tal: o medo da execução instaura o súdito, pois o protege na medida em que constringe seus iguais a absterem-se da prática criminosa; todavia, ao mesmo tempo, na medida em que essa possibilidade se atualiza no plano individual, deixa de representar condição de proteção e autoconservação do indivíduo em sentido material. Racionalmente, faz sentido o súdito ser condenado a morte por crimes ou práticas que vão em sentido contrário aos comandos do soberano, pois a execução é consequência do mecanismo que contratualmente protege o próprio súdito; todavia, do ponto de vista individual e material, a execução implica na aniquilação do súdito, o que seria contraditório à finalidade natural última dos entes. Do mesmo modo que o soldado rendido perde suas obrigações para com o soberano na medida que se esvaziam as condições de constrição e proteção mediante a derrota em campo de batalha, o que outrora seria digno de morte (a capitulação) se torna meramente consequência da perda de poder material do soberano derrotado. Pode-se argumentar que tais situações não são identicamente análogas pois no caso da execução não existiria certa pactuação com um ente externo ao sistema como no exemplo da capitulação, todavia, o intento de ambas as práticas é o que fomenta a analogia, ou seja, a autoconservação. Uma vez que o cumprimento estrito dos comandos soberanos implicaria na aniquilação do súdito o mesmo tenderá a agir em sentido de sua conservação, seja por meio da fuga (alcançada ou não) seja por meio de uma nova pactuação, o ponto central do argumento reside na incapacidade de se comandar o autoextermínio, por mais que do ponto de vista racional e formal tal comando se sustente.

Na segunda lei natural, Hobbes enuncia a concordância na renúncia ao direito sobre todas as coisas, caso todos os outros o façam, buscando com isso o fim da condição de guerra: “Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado)” (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 92). A condicionalidade posta aponta para o argumento aqui construído, a saber, que ninguém é obrigado a se oferecer como presa expressa e, com isso, de antemão, escapa de qualquer poder soberano a capacidade de influir na natureza mecânica humana que visa à preservação de si. Por sua própria natureza, os homens buscam viver, e o poder soberano tem direito sobre a vida e morte de seus súditos. Todavia, não tem direito sobre a natureza dos mesmos com relação ao desejo de se manterem vivos. O direito natural descreve justamente o que escapa ao poder do soberano, não em um sentido positivo, mas em um sentido da própria natureza das coisas, pois “ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que com isso vise a algum benefício próprio” (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 93). A força e a legitimidade caminham juntas, à medida que o pacto que confere legitimidade ao Estado soberano pressupõe a força para implicar o cumprimento do próprio pacto; mas o direito de o súdito defender sua própria vida lhe é inalienável enquanto ser humano.

Direito e força representam o poder comum que dá vida ao contrato e presta sentido à transferência dos direitos naturais: em troca da igual renúncia ao direito à liberdade total e completa das ações que visam à manutenção da vida, os pactuantes recebem a proteção do soberano, a quem cabe garantir que os pactuantes cumpram com tal renúncia. Contudo, não poderia Hobbes afirmar um pacto que incorra na antinaturalidade de um soberano acima da natureza mecânica do mundo, pois jamais o ser humano poderá abandonar o seu direito natural à vida e aos seus meios de vida, que justamente representam a finalidade do pacto e da instituição do soberano. Cabe-nos compreender que a limitação não se dá pelo objetivo de limitar o poder do soberano, não se trata da visão liberal que delimite os poderes do Estado por qualquer inclinação moral ou noção de direito natural em sentido positivo. Em sentido contrário, para que o soberano seja, de fato, absoluto, deve ele reger tudo o que rege e cabe-lhe delimitar seu campo efetivo de ação expandindo-o de modo que seu direito ao poder não transpasse suas reais capacidades de impor tal poder. Direito e força andam de modo conjunto na soberania hobbesiana e, mais uma vez, *potestas* e *potentia* precisam de harmonia para que possamos falar, de fato, de um soberano absoluto em tudo o que pode.

Consequentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido. Portanto os prisioneiros de guerra que se comprometem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com outro mais forte, devido ao medo, é obrigado a respeitá-la, a não ser (como acima ficou dito) que surja algum novo e justo motivo de temor para recomeçar a guerra. E mesmo vivendo num Estado, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também compactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper. (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 97)

A passagem apresentada demonstra a relação entre força e legitimidade. A lei civil que proíba alguém pagar algo ao criminoso representa a força do soberano com relação à situação em questão, pois de nada vale uma lei sem qualquer dispositivo que a materialize e, com isso, provoque o móbil no ente mecânico, ou seja, que cause medo e impeça a prática indesejada. Internamente ao Estado civil, a força do soberano, conjuntamente à sua vontade manifestada na forma da lei, mostra o crivo de ação dos súditos, tais quais barreiras físicas impostas externamente aos objetos em movimento em um determinado espaço, para que tais objetos não se colidam. Já no plano entre os Estados, dada a ausência de um poder supraestatal que a todos governe por meio do medo, cabe a mesma dinâmica do estado de natureza, e a força condiciona a legitimidade. Se um soberano puder, por meio do medo, impor sua vontade a outro soberano, então é legítimo que o faça. Em outros termos, a relação entre poder e soberania é, ao mesmo tempo, causal, condicional e ambivalente: para ser soberano, tem de se ter poder efetivo, e, para se ter poder, é que se constitui o soberano. A dinâmica presente nessa relação é justamente a dinâmica mecânica das forças em movimento, pois, para que se possa impor limites nos movimentos dos entes, é necessário ser materialmente capaz de subjugar a força implícita em tais movimentos.

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), portanto a promessa de não resistir à força não transfere qualquer direito em pacto algum, nem é obrigatória. Porque embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: Se eu não fizer isto ou aquilo, matame; não se pode fazê-lo nestes termos: Se eu não fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir. E isto é reconhecido como

verdadeiro por todos os homens, na medida em que conduzem os criminosos para a execução e para a prisão rodeados de guardas armados, apesar de esses criminosos terem aceitado a lei que os condena. (HOBBS, T., 1651, cap. XIV, p. 97)

Nesse sentido, segue-se, por exemplo, a invalidade do testemunho sobre tortura, não por não ser de direito do soberano torturar, mas pela impossibilidade de se tirar qualquer verdade válida da tortura. Hobbes teoriza a delimitação concreta do poder, mediante um jusnaturalismo descritivo, e disso resulta um decisionismo absoluto no que diz respeito ao que efetivamente pode ser regido. O direito natural é assentado no campo de excepcionalidade pela qual a força e coerção resultam em nada; onde a espada não alcançar, não faz sentido reger, daí a condicionalidade da soberania à real capacidade material da mesma, ou seja, a força.

A terceira lei natural também se mostra como descritiva na medida em que seu contrário representa uma contradição: que os homens cumpram os pactos que celebrarem é condição para a definição de pacto. Todavia, no cerne do pacto residem também os mecanismos que infligem tal cumprimento, pois, se é injusto que não se cumpra um pacto, deve-se ter:

“[...] alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. [...]. Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado.” (HOBBS, T., 1651, cap. XV, p. 99)

O pacto deve-se cumprir na medida em que existem mecanismos de força que imperem e coajam a tal cumprimento; caso contrário, não existe efetivamente um pacto, daí a necessidade efetiva do Estado, para que seja possível tal empreitada. A fidelidade com relação aos pactos, *pacta sunt servanda*, que demanda da força para se fazer cumprir os mesmos, mais uma vez, mostra um jusnaturalismo que transcreve em direito a realidade mecânica do mundo. Toda imposição demanda força para seu cumprimento, caso contrário é vazia. Visto que os entes são

condicionados unicamente pela força e seus derivados na forma do medo, Hobbes busca estabelecer uma harmonia pela força em um mundo cuja essência é a própria força.<sup>42</sup>

As leis naturais apresentam a prescrição da sociabilidade na forma de uma série de comportamentos, na medida em que seus descumprimentos acarretam negativamente a pactuação do Estado civil. No entanto, por mais que seja possível observar o comportamento insociável no mundo, suas consequências são sempre negativas e, caso tal comportamento seja extremado, tais consequências podem ser literalmente mortais. Nesse sentido, por mais normativas que tais leis sejam, guardam o aspecto descritivo enquanto as consequências são dadas no próprio corpo social: é necessário que todos se empenhem de certa boa vontade no momento da pactuação e, sem esse sentimento, certamente o Estado civil se dissolveria; todavia, o descumprimento da boa vontade e complacência traz consigo como consequência natural o ostracismo social e, com isso, um aumento eventual do risco à vida. Obviamente, não se trata de uma descrição com caráter tão rígido como apontar a autoconservação estrita; todavia, a boa vontade é critério essencial na sociabilidade humana, seu descumprimento coloca em risco o movimento do ente em Estado civil. Sendo assim, por mais prescrita que seja, ainda sim, representa mais uma explicitação da dinâmica natural do gênero humano (levando em conta as exceções e o aparato punitivo para se lidar com elas) do que uma prescrição que, caso se ausente, se ausentaria junto o seu prescrito; o ser humano quando conduzido pelas paixões corretas tende a ser sociável em sentido geral. Em resumo, podemos dizer que a sociabilidade é prescrita, pois guarda função na dinâmica intraestatal na medida em que facilita a movimentação dos entes mecânicos nos limites internos dispostos pelo soberano, tal qual o azeiteamento que lubrifica as engrenagens e contrapartes de um sistema mecânico; prescrever sociabilidade é apontar para a importância de se minimizar ao máximo as colisões entre os entes mecânicos no plano espacial mecânico hobbesiano; todavia, uma vez que determinado ente abdica de qualquer sociabilidade, temos por conclusão um objeto mecânico em constante colisão, tanto em relação aos limites impostos pelo organizador do sistema (o soberano) quanto com os outros entes em movimento; a conclusão, por sua vez, é o cessar de ser e movimento como resposta do movimento alheio, uma vez que não pode um homem subjugar a todos os seus iguais. Dito isso, se prescreve certa sociabilidade; todavia, descritivamente a mesma se dá como consequência das limitações

---

<sup>42</sup> Podemos pensar, a partir disso, em uma noção aristocrática de poder, devido a essa relação ambígua e ambivalente entre poder e soberania. Soberano é quem tem o poder, não se tratando de exceção por não se tratar de uma prescrição com relação ao dever-ser, mas sim apenas uma expressão do trágico destino de um mundo mecânico. Vide *infra*, Interlúdio.

humanas e das consequências dos atos hostis ao alheio generalizado. É importante notar que, por mais que se oponha ao postulado aristotélico<sup>43</sup> da sociabilidade humana, ainda assim, Hobbes toma o Estado civil como, em certo sentido, natural, na medida em que tanto o móbil do pacto quanto seu artífice são faculdades naturais, respectivamente os sentimentos e a razão. Afirmar isso não representa aproximar Hobbes da concepção do homem como *zoon politikon*, mas apenas salientar o aspecto inescapável da realidade material transcrita no modelo mecanicista que condiciona o poder. O poder é tecido e condicionado nos espaços e mediante as regras<sup>44</sup> da realidade material e mecânica do mundo e não o contrário; os comportamentos naturais do homem são tomados como inexoráveis, e cabe ao soberano lidar com eles por meio da coação, nos casos em que a coação é efetiva (o que representa a maioria deles), ou contorná-los, no caso dos direitos naturais intransponíveis, direitos esses que não podem ser renunciados, como aponta, por exemplo, a seguinte passagem:

Assim como é necessário a todos os homens que buscam a paz renunciar a certos direitos de natureza, quer dizer, perder a liberdade de fazer tudo o que lhes apraz, assim também é necessário para a vida do homem que alguns desses direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem. (HOBBS, T., 1651, cap. XV, p. 106)

---

<sup>43</sup> Com relação à posição hobbesiana ao *zoon politikon* de Aristóteles, ver mais em FRATESCHI, Yara Adário. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

<sup>44</sup> SPRAGENS, Thomas, A. 1973, cap. VI, p. 179. “This nexus between natural right and the universal natural tendency of all created things to preserve themselves is the nexus between ‘is’ and ‘ought’ in Hobbes’s political theory which has been alleged since Hume to be a logical impropriety. Hobbes’s defense against this charge of impropriety would, I think, be essentially as follows. ‘I did not confer the status of right upon natural tendency,’ he might say. ‘Nature herself did that. It is natural right that is in question, after all, not legal right or my personal preference. Only madmen moralize in a vacuum; and once nature instilled in all men a given inevitable desire, it was not in my power to declare the desire illegitimate any more than one could hurl imprecations against the rising of the tides or the falling of heavy bodies. Authority confers right, and nature is the author of man’s innate drive for self-preservation. Hence nature (or God, as the author of nature, if you wish) has made this a natural right, and to begin political theory at this fixed point is only an act of acquiescence in what nature has given us; it is an act of sanity and of science, not the promulgation of a moral dictate.’ [...] The natural necessity impelling all men to seek their self-preservation generates the quest for power which is central to Hobbes’s view of human motivation. In part, that is, the ‘rest-less’ search for power which men exhibit is a practical consequence of their desire to avoid meeting a violent end. Trying to prevent others from endangering him, a man in the state of nature will naturally be driven to seek mastery over them. ‘There is no way for any man to secure himself, so reasonable, as Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: And this is no more than his own conservation required.’”

A perspectiva mecanicista própria do sistema hobbesiano aponta para uma relação dinâmica entre os conceitos de força e soberania, entre o aspecto descritivo do mundo natural e o aspecto normativo exigido pela harmonia planejada para os entes físicos. O jusnaturalismo hobbesiano se sustenta, pelo menos parcialmente, na ideia de força manifesta como fundamentação da legitimidade. Dito isso, se torna possível pensar em aproximações teóricas que apontam para os nossos objetivos, ou seja, investigar as possíveis relações entre Hobbes e Schmitt, e a recepção do Leviatã pelo autor alemão.

### 3 Interlúdio

Pensar um contratualismo fundado em um jusnaturalismo descritivo, que legitima a conquista do poder ao reconfigurar as forças naturais e justifica o pacto pela salvaguarda da vida em seu sentido originário de autoconservação pela via descritiva, permite-nos pensar, hipotética e aproximadamente, o Estado hobbesiano também como uma expressão de um pensamento aristocrático, aos moldes de outro autor relevante para a tradição. Fazemos uso de certa intermediação teórica por meio da obra de Nietzsche, pois podemos tomá-lo como uma das bases filosóficas do movimento revolucionário conservador que emergiu na República de Weimar. Sua concepção aristocrática da política mostra-se deveras frutífera entre autores como Oswald Spengler, Ernest Junger e, não obstante, Carl Schmitt. Nesse sentido, demonstrar um paralelo possível entre a teoria mecanicista de Hobbes e a compreensão do poder em Nietzsche apontaria para uma ponte possível, porém meramente hipotética, entre a compreensão do poder político na tradição teológico-política alemã.

A compreensão da obra política de Hobbes como partidária de certa visão aristocrática derivaria, hipoteticamente, das camadas argumentativas advindas do mecanicismo e suas consequências no exercício de adequação entre a dimensão descritiva e a dimensão normativa da realidade. Uma vez que já apresentamos a relação circular e interdependente entre poder e soberania, a justificação da soberania pelo poder e a natureza material do poder enquanto força e capacidade de propiciar as paixões naturais, disso concluímos que só exercerá o poder aquele que dispuser das condições materiais necessárias para propiciar o medo, ou seja, manifesta força. Uma vez assumido tal critério, compreendendo a problemática intrínseca à figura do soberano por aquisição, podemos apontar a transição do poder entre soberanos, justamente, balizada pelo critério da força e disposição ao medo, uma vez que o contrato é dependente de tais capacidades para que se sustente; caso escape ao soberano tais capacidades, este já não é mais soberano, uma vez que toda lei e regra dependem de dispositivos materiais coercitivos para que se manifestem, de fato. Uma vez que o soberano deixa de ser forte, soberano não o é, e caso o conflito entre duas potestades civis implique na derrota de uma das partes, o soberano vencido perde seu poder sobre os súditos justamente por não mais dispor dos mecanismos de coerção, ou seja, de sua força. O soberano vencedor, por sua vez, por deter os mecanismos de coerção

necessários para causar as paixões que fomentam materialmente a pactuação, se torna soberano dos vencidos (soberano e súdito) mediante pactuação sobre ameaça, uma vez que o que fomenta a pactuação sobre o vencido é justamente sua força. Dito isso, a força enquanto mecanismo de coerção, capacidade de violência e inspiração de medo, representa a essência ou condição de possibilidade do poder. Pois, por mais que se tenha como processo o pactuar racional, tal pactuar, em condições posteriores ao contrato primevo, demanda da força e é configurado pela força. Nesse sentido, então, o poder sempre responderá ao detentor da força, pois é a soberania seu “lugar natural”; tal conclusão é derivação lógica do sistema mecanicista proposto por Hobbes, uma vez que o contrato tem, por necessidade, a imposição do poder e este presume a força enquanto capacidade de gerar medo. Obviamente, força é entendido aqui não em um sentido meramente individualizado (mesmo podendo ser em determinadas situações), mas em dispor de capacidades de violência, sejam elas quais forem, se tratando então da soberania como ato de representação de determinada congregação de homens. Se a transição do poder e sua manutenção dependem da manifesta capacidade de violência traduzida da figura da força e, se assim é, o poder sempre estará nas mãos daqueles que, de fato, despertam tais paixões; então, o poder sempre estará nas mãos dos reais poderosos, visto que a simulação do poder não resistiria ao teste do conflito entre soberanos. Um soberano só o é enquanto detentor das reais capacidades de coerção, e quando se esvazia tais capacidades, a liberdade de outrora é restabelecida aos súditos até que sejam novamente coagidos por outro soberano. Tal coação o levam a pactuar, de mesmo modo o soberano vencido em disputa pactua com o soberano vencedor. Sendo assim, compreendendo o conceito de aristocracia como aquele de uma ordem natural na dinâmica política, um governo dos melhores, ao assumir que o poder enquanto capacidade de coerção e propiciação das paixões motrizes da ação humana é a chave para o poder, ou seja, o critério para se conquistar e manter o poder, logo, podemos assumir que aquele que detém tal predicado naturalmente será o soberano, uma vez que este é melhor no exercício de tais capacidades, e a partir deste raciocínio hipotético é que apontamos para um possível pensamento aristocrático em Hobbes. Nietzsche<sup>45</sup> apresenta em sua *Genealogia da Moral* uma

---

<sup>45</sup> WOLIN, Richard, *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, Political Theory, Vol. 20, No. 3. (Aug., 1992), pp. 424-447; p. 430. “The intellectual habitus shared by Schmitt and the conservative revolutionaries is in no small measure of Nietzschean derivation. Both subscribed to the immoderate verdict registered by Nietzsche on the totality of inherited Western values: those values were essentially nihilistic. Liberalism, democracy, utilitarianism, individualism, and Enlightenment rationalism were the characteristic belief structures of the decadent capitalist West; they were manifestations of a superficial and materialistic Civilization, which failed to measure up to

visão crítica ao contratualismo, justamente referindo a origem das relações políticas humanas não a algum pacto de instituição de um soberano, mas sim à conquista e, com isso, à formatação e fundição dos fracos com relação aos valores e estruturas dos fortes.

Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência — que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro — algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos! (NIETZSCHE, Friedrich, 1887, p. 46)

O Estado e sua origem, para Nietzsche, seriam fruto justamente da capacidade de exercer a força de modo irresistível e com isso moldar a matéria humana bruta. O sentimentalismo que o autor alemão observa em imaginar a justificação do Estado em um contrato passa ao largo do que vemos com relação à concepção hobbesiana do Estado, em especial do Estado por aquisição. A passagem de Nietzsche supracitada expressa perfeitamente o que compreendemos por “aristocracia guerreira”,<sup>46</sup> ou seja, a justificação do poder pela

---

the sublimity of German Kultur. In opposition to a bourgeois society viewed as being in an advanced state of decomposition, Schmitt and the conservative revolutionaries counterposed the Nietzschean rites of “active nihilism”. In Nietzsche’s view, whatever is already falling should be given a final push. Thus one of the patented conceptual oppositions proper to the conservative revolutionary habitus was that between the “hero” (or “soldier”) and the “bourgeois”. Whereas the hero thrives on risk, danger, and uncertainty, the life of the bourgeois is devoted to petty calculations of utility and security.’ This conceptual opposition would occupy center stage in what was perhaps the most influential conservative revolutionary publication of the entire Weimar period, Ernst Junger’s 1932 work, *Der Arbeiter*, where it assumes the form of a contrast between “the worker-soldier” and “the bourgeois.” If one turns, for example, to what is arguably Schmitt’s major work of the 1920s, *The Concept of the Political* (1927), where the infamous “friend-enemy” distinction is codified as the *raison d’être* of politics, it is difficult to ignore the profound conservative revolutionary resonances of Schmitt’s argument. Indeed, it would seem that such resonances permeate Schmitt’s attempt to justify politics primarily in martial terms; that is, in light of the ultimate instance or (to use Schmitt’s own terminology) Ernst fall of battle (*Kampf*) or war.”

<sup>46</sup> JACOB, Alexandre. *Nobilitas Un estudio de la filosofía aristocrática europea desde la antigua Grecia hasta principios del siglo XX*, 2003. Cap. VII, p. 127. “Friedrich Nietzsche (1844-1900) refleja las cualidades aristocráticas de la filosofía política de Treitschke, y su glorificación del Estado como un campo de cultivo para una raza de pueblos superiores incorpora la noción de superioridad de ciertos

capacidade real de exercício do poder, sendo inválido qualquer juízo moral acerca da legitimidade, que escape das potências reais da força. Esse aspecto guarda paralelo com o pensamento hobbesiano, na medida em que escapa, em ambos os autores, qualquer prescrição

---

pueblos sobre otros. No obstante, aunque Nietzsche insistió en que el papel principal del Estado consistía en promocionar a los mejores, incluso a expensas del resto, su filosofía no es particularmente política y no venera realmente al Estado como hicieran Hegel o Treitschke. La filosofía de Nietzsche se deriva directamente del sistema de Schopenhauer que había abogado por la negación de la voluntad como la mayor felicidad humana. Nietzsche meramente transpuso el precepto ético de Schopenhauer y sostuvo que la voluntad de poder, como única realidad de la vida, debe ser cultivada en todas sus contradicciones. Sólo entonces emergerá una nueva raza de superhombres que, mediante su superior fuerza psíquica “transmutarán todos los valores” y crearán una nueva ley para ellos y para los demás. Contrariamente a Hegel, Nietzsche no considera al Estado como un medio para el progreso espiritual del pueblo. En vez de ello, insiste en la general obediencia de las masas ignorantes al gobierno de una aristocracia espiritual que se distingue por su más elevada constitución psíquica por medio de la cual guiarán al resto de la sociedad a metas más excelsas. Esto puede no parecer muy diferente de los estadistas filósofos de Platón, pero el tipo de filósofo de Nietzsche no está caracterizado, como el de Platón, por una intuición de un más elevado mundo de ideas, sino por un control más vigoroso de los asuntos mundanos. En una nota escrita durante el tiempo de la redacción de *Más allá del Bien y del Mal*, Nietzsche insistió en que la futura raza de señores que debe ser creada será de “filosóficos hombres de poder y artistas-tiranos”, que utilizarán “la Europa democrática como su más dúctil y manejable instrumento para dirigir los destinos de la Tierra” 148. Esto es obviamente una aclaración del comentario, en *Más allá del Bien y del Mal*, de que “el tiempo de la política mezquina ha pasado; el nuevo siglo verá la lucha por el dominio del mundo... el apremio hacia la gran política” 149. La visión de este deseo de una grandiosa visión de la política es, claramente, el desprecio de Nietzsche por los existentes sistemas liberales y democráticos dirigidos por la “mentalidad de rebaño” de la gente común. Afortunadamente, en su opinión, “las mismas nuevas condiciones promoverán un cierto ascenso del hombre común dentro de su mediocridad -u n útil, trabajador, discretamente servicial y listo hombre gregario- lo que es m uy necesario para facilitar el ascenso de hombres excepcionales de las más peligrosas y atractivas cualidades” 150. La sociedad aristocrática de Nietzsche estaría presumiblemente organizada en un sistema de castas mutuamente exclusivas, al estilo de la antigua sociedad hindú. Nietzsche manifestó su admiración por las Leyes de Manu como “un trabajo incomparablemente intelectual y superior, al que sería un pecado contra el espíritu mencionar siquiera su nombre en comparación con la Biblia... contiene una verdadera filosofía, no un apestoso ácido judío de Rabinismo y superstición” 151 Según Manu: El orden de las castas, la ley más elevada y más excelsa, es tan sólo la sanción de un orden de la naturaleza, una legitimidad natural de primer rango, sobre la cual ninguna arbitrariedad, ninguna “idea moderna” puede prevalecer. En toda sociedad sana, tres tipos, condicionándose mutuamente y gravitando diferentemente, se separan fisiológicamente entre sí; cada uno de ellos tiene su propia higiene, sus propias actividades laborales, sus propios sentimientos especiales de perfección, y su autoridad propia 152 La primera casta estará constituida por “los seres humanos más espirituales, que se dedican al autodomínio”, de manera que “el ascetismo llega a ser en ellos naturaleza, necesidad e instinto”. Es prerrogativa de esta disciplinada casta representar “la felicidad, la belleza, la bondad sobre la tierra”. La segunda casta estará tipificada por la fuerza física, y sus miembros serán “los guardianes de la ley, los que se ocupen del orden y la segundad”. La tercera y más baja casta estará compuesta por la mayoría de la gente, para quienes “ser mediocre es su felicidad”. Esta gente es la que se ocupará de la llamada “actividad profesional”, ya sea económica o social, “artesanía, comercio, agricultura, ciencia, la mayor parte de las artes, la gran quintaesencia de la actividad profesional”. Igual que Treitschke, Nietzsche aconsejaba abstenerse de juzgar a las clases bajas desde el punto de vista de los privilegios materiales, ya que ellas tienen sus propios goces proporcionales a su desarrollo espiritual. En efecto, “cuanto más asciende uno, más dura deviene la vida; aumenta el desapego y la responsabilidad.”

moral com relação aos detentores do poder de coerção. Não implica em nada qualquer inclinação ou alinhamento moral e sequer importa para a eficiência do processo instaurador do Estado. A dinâmica apresentada aqui é distinta do processo hobbesiano com relação à tensão entre soberania e força, uma vez que o contrato serve como formatação racional da disposição de força na realidade material, de modo que o contrato media a relação entre o soberano e o súdito, dando corpo racional ao livre expressar da força; todavia, a instauração do primeiro Estado em Nietzsche não é mediada racionalmente por um contrato, pelo menos sob um olhar geral; disso se presume a distinção entre os pensamentos políticos aqui apresentados não em relação à força como critério central do processo político e instauração do Estado primeiro, mas sim nos termos da razão enquanto formatadora do processo, argumento radicalmente oposto às ideias de Nietzsche.<sup>47</sup> Se a leitura aqui apresentada estiver correta, podemos pensar o contratualismo hobbesiano como uma teoria aristocrática do poder, na medida em que, tal qual o autor alemão, pensa o poder como uma relação de forças que formata a realidade, não passível de simulação. Sendo a sua manifestação fruto do poder mesmo, sendo ele o critério e crivo da ordem social, a condição de possibilidade para qualquer soberania. Todavia, se distingue do pensamento de Nietzsche na medida em que a razão não aparece como mediadora de uma pactuação, apesar de dar “forma” aos dominados segundo a vontade dos dominadores.

O Estado<sup>48</sup> em Nietzsche permanece Estado mesmo quando dominado pela moral servil judaico-cristã, pois o que importa é o exercício da força, mesmo que sutil, psicológica ou moralmente, de modo próximo com as preocupações finais de Hobbes no *Leviatã*. Os poderes supraterrâneos e sua capacidade de amedrontar os súditos implicam poder, e a unificação do soberano terrestre com o lugar-tenente de Deus é a saída argumentativa para o conflito entre poderes que, inevitavelmente, levam à sedição no Estado e à guerra civil.

Já terão adivinhado o que realmente se passou com tudo isso, e sob tudo isso: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada — esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu

---

<sup>47</sup> Para compreender a recepção de uma filosofia política em Nietzsche ver em: ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1997.

<sup>48</sup> Para uma definição mais precisa sobre o Estado em Nietzsche, ver em VILAS BOAS, João Paulo Simões. *Nilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba, Ed. UFPR, 2016.

automartírio à mais horrenda culminância. (NIETZSCHE, Friedrich, 1887, p. 50)

Os lugares-tenentes de Deus exercem poder, pois guardam em si a potência do medo, e por mais ilegítimo que seja, esse poder paralelo à estrutura formal do governo civil, seu poder assentado no medo metafísico, é real. Justamente por isso, no projeto hobbesiano, se dá a empreitada de unificação dos poderes.

É importante apontar que o termo aristocracia é usado aqui com relação a Hobbes não em um sentido de um governo dos melhores, tal qual é encarado pela tradição filosófica política, como forma de governo ou “governo de alguns”, mas como o estabelecimento de um crivo com relação ao poder político: deterá o poder o mais forte, o mais apto para tal, aquele que guarda em si a capacidade real de causar medo no corpo social. A aristocracia, tal qual pensa a tradição, é vista por Hobbes como uma forma de governo que guarda em si o problema da divisão do poder. As possibilidades de discórdia podem agravar na dissolução da soberania e em crises internas. Soberano é governante em sentido absoluto, aquele que unifica o poder (temporal e supraterrâneo) em si, não dividindo algo que é, de fato, indivisível.

O uso do termo aristocracia<sup>49</sup> é pensado por um viés descritivo da realidade mecanicamente dada do mundo, e não como prescrição de uma forma de governo ideal. O mais forte governará independentemente de qualquer questão, visto que a soberania é o resultado da força. Daí a importância da configuração e formatação do contrato centralizar a força dispersa dos entes mecânicos no soberano, pois é a força do soberano que delimitará concretamente o agir livre que implica na guerra de todos contra todos. O soberano sendo soberano até

---

<sup>49</sup> É importante notar que a noção de Aristocracia é central para a tradição teológico-política e o movimento conservador-revolucionário alemão, nesse sentido, demonstrar traços aristocráticos na obra de Hobbes permite esquadrihar adequações hipotéticas com Schmitt, sobre isso pode ser em WOLIN, Richard, *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, Political Theory, Vol. 20, n. 3. (Aug., 1992), pp. 424-447; p. 428 “The oxymoronic designation “conservative revolutionary” is meant to distinguish the radical turn taken during the interwar period by right-of-center German intellectuals from the stance of their “traditional conservative” counterparts, who longed for a restoration of the imagined glories of the earlier Germanic Reichs and generally stressed the desirability of a return to premodern forms of social order (e.g., Tonnies’s *Gemeinschaft*) based on the aristocratic considerations of rank and privilege. As opposed to the traditional conservatives, the conservative revolutionaries (and this is true of Jiinger, van den Bruck, and Schmitt), in their reflections on the German defeat in the Great War, concluded that if Germany were to be successful in the next major European conflagration, premodern or traditional solutions would not suffice. Instead, what was necessary was “modernization,” yet a form of modernization that was at the same time compatible with the (albeit mythologized) traditional German values of heroism, “will” (as opposed to “reason”), Kultur, and hierarchy. In sum, what was desired was a modern community.”

centralizar essa força inexorável e, caso não disponha mais dos mecanismos materiais e concretos para tanto, a liberdade irrestrita de proteção e manutenção da vida retorna aos entes individuais, implicando nova pactuação, por exemplo, para com um soberano capaz de constrição e proteção efetivas. Ao assumir o evento do Estado por aquisição, por mais que exista certa justificação formal na pactuação entre soberanos, Hobbes não contorna os eventos que se dão na realidade concreta. Ou seja, que os mais fortes (entendendo força como capacidade real e concreta de constrição e proteção e, por isso mesmo, mecanismos que produzem os móveis da ação humana, os sentimentos de medo e esperança) eventualmente serão os soberanos. E só são soberanos aqueles que não só justificarem sua soberania por meio do contrato, mas também dispuserem da materialização que justifique tal poder. É notório que o filósofo inglês tem em mente uma forma, uma melhor expressão do pacto que unifica a soberania na figura do soberano, senhor do mundo civil e potestade religiosa. Todavia, essa forma ideal busca a melhor adequação com relação à violência derivada dos processos livremente dados na realidade mecânica, entendidos por nós politicamente como guerra civil. Segundo Hobbes, é melhor para nossa autoconservação que sejamos governados por um senhor todo-poderoso, e que estejamos todos inseridos em um sistema em que não ocorra nenhuma colisão entre os entes mecânicos que habitam tal espaço. Para que isso ocorra, temos de estar sob a égide do medo, temendo o que for digno e capaz de temor e, inclusive, um senhor estrangeiro em detrimento do soberano instituído. Cabe ao soberano a unificação por meio da espada, mas inegavelmente, o gênero humano teme o que lhe cause legítimo horror.

O contrato é o *vir-a-ser* do Estado, é o ato de nascimento de um ente com vida própria. Dado o modelo explicativo mecanicista e as premissas antropológicas apresentadas pelo autor, o nascimento do Estado deriva da aceitação voluntária dos pactuantes, por sua vez oriunda da incapacidade de se pôr fim ao conflito por meio de uma conquista generalizada, uma guerra total, que suprimiria qualquer possibilidade de resistência por parte dos outros, só restando a resignação, o exílio ou extermínio. Se a conquista irrefreada fosse suficiente para a instauração do Estado por instituição, então o mecanismo de justificação do Estado seria única e exclusivamente o fio de sua espada e não também o báculo simbólico da soberania. Segundo nos parece, em Hobbes encontramos a tensão entre o poder e a soberania: não se trataria normativamente do poder unicamente justificando o ordenamento político; todavia, na medida em que ele, o poder, se estabelece, se estabeleceria conjuntamente uma formatação contratual advinda dos mecanismos concretos de produção dos afetos, como visto com relação ao soberano

por aquisição, o poder traz em si mesmo as condições materiais de estabelecimento de certo ordenamento dadas as consequências naturais de sua manifestação. Que forças suplantem esse conquistador e tomem o local da soberania não seria só válido como impassível de críticas, sendo que, por outro lado e demonstrando a tensão conceitual entre o poder e a soberania, assumir um poder justificado somente na concretude de coerção significaria a justificação de toda e qualquer revolução ou sublevação dos partícipes da comunidade política. Dito de outro modo, seria um discurso justificatório do próprio estado de natureza, visto que o conflito infundo nada mais é que o poder dissipado transitando livremente entre as partes e dependendo unicamente da capacidade de mantê-lo. Tal apologia de um estado de *bellum omnium contra omnes* parece-nos inerente à compreensão aristocrática de Nietzsche,<sup>50</sup> visto a dinâmica da força pela força. Todavia, se mostraria estruturalmente contraditória para Hobbes. Entre todas as distinções postas, temos na ausência de uma racionalidade que rompe o processo conflitivo das forças dispersas o ponto nevrálgico da limitação comparativa entre Hobbes e Nietzsche. A razão articuladora coloca fim ao estado de natureza e pari uma noção aristocrática mecânica que não se contenta com a expressão pura da força, mas além disso, uma soberania que justifica a si mesma para além da força que a expressa. Por um lado, Hobbes busca uma normatização e formatação do mundo mecânico; por outro, não é possível assumir outro mundo que não esse como premissa do seu sistema teórico. O desafio hobbesiano é invocar ordem em uma realidade caótica. A ordem em questão, por ser criada (mesmo que advinda de potências naturais como razão e afetos) é ficcional e depende da realidade concreta para se materializar. A realidade material, por sua vez, independe de qualquer formatação racional no sentido da livre circulação de poder inerente à dinâmica dos entes livremente dados ao movimento: essa tensão faz com que Hobbes não seja um teórico da aristocracia em sentido pleno; contudo, sem que ele contorne o aspecto da força factualmente dada na realidade concreta. O caráter simbólico da transferência de poder, expresso no contrato, no caso do Estado por instituição, e representado na sujeição voluntária do soberano conquistado ao soberano vencedor, no caso do Estado por aquisição, é necessário para que o soberano seja soberano não só *de iure*, mas também *de facto*, no sentido formal da teoria hobbesiana. É nessa tensão entre a realidade mecanicamente dada e certa idealidade contratual que se fundamenta a mensagem do *Leviatã*: por um lado, um mundo em que impera a força, a poucos passos do aterrorizante monstro terrestre da aniquilação; por outro

---

<sup>50</sup> Com relação à compreensão aristocrática de Nietzsche, ver mais em LOSURSO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro, Revan, 2009.

lado, a idealidade de um projeto político-científico que pretende usar das forças mecânicas naturais dessa realidade caótica para assentar um soberano estável e absoluto, mesmo que indiferente ao que escapa ao contrato, isto é, àquele mundo natural impossível de se negar que continua existindo em foro íntimo, e que é impraticável querer controlar. A tensão entre uma soberania legitimada simultaneamente na transferência contratual do pacto e na força manifesta da coerção, juntamente com uma abordagem descritiva do jusnaturalismo, nos permitirá aproximar os autores analisados e, com isso, compreender até onde o projeto de unificação hobbesiano permanece na obra de Schmitt.

#### 4 O binômio amigo-inimigo e a antropologia de Carl Schmitt

Retornando estrategicamente aos pressupostos antropológicos, Hobbes usa o termo “inimigo” para designar esse outro – o competidor dos recursos – que, por ser igual, necessariamente, tenderá a antecipar o conflito (resultado da racionalização do medo) e “com forças conjugadas” a tomar de assalto os recursos disponíveis, em uma infinda roda dhármica. O uso do termo “inimigo” e a compreensão de que o conflito do estado de natureza pode se dar entre “forças conjugadas” nos dá abertura para concluir certos aspectos na natureza humana, segundo Hobbes. Primeiramente, o conflito passa a ser uma consequência natural das premissas antropológicas dadas pelo autor, já que, em natureza, o humano se organizaria mediante os grupos ou agrupamentos com interesse mútuo de sobrevivência. Existe uma distinção central que compreende o homem natural como ainda desprovido de vínculo político mesmo que já pertencente a certa ordem social, agrupamentos, forças conjugadas. Diante disso, podemos entender a sobrevivência<sup>51</sup> como uma afirmação de si (do seu movimento no plano mecânico), e todo o outro, diferente, distinto, não partícipe do grupo, tornar-se-ia, portanto, o inimigo. O inimigo é inimigo em potencial, e, por isso, é premissa da sobrevivência não permitir a atualização dessa potência, e todo estranho a mim e à minha “força conjugada” é inimigo. Tais definições do gênero humano como inescapavelmente beligerante nos leva ao próximo passo argumentativo de nossa investigação, ou seja, um exercício comparativo entre o “humano” hobbesiano e o “humano” de Schmitt para que possamos então nos debruçar nos conceitos de Schmitt e sua possível origem<sup>52</sup> hobbesiana.

---

<sup>51</sup> SOUZA. Maria E. R. de. *Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre, 2008; p. 151 “Seguindo as leis naturais, a obrigação de autopreservação juntamente com o direito a tudo se constitui nos dois primeiros passos legitimadores da guerra e fomentadores da insegurança. A condição de guerra do fictício estado natural, quando somada às determinações físicas internas, pode tornar-se ainda mais intensa. Na luta pela sobrevivência, os seres humanos, iguais em força ou em astúcia, tornam-se rivais; e no direito e liberdade de defender-se, passam de rivais a inimigos.”

<sup>52</sup> SOLON. Marcelo, A. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*. Sérgio Antônio Fabris Editor, Porto Alegre, 1997, p. 80 “O que torna Hobbes, no século XVII, precursor da ideia de soberania desenvolvida por Schmitt, em 1922, é que suas observações nascem diretamente da experiência de um caso extremo: o “estado de natureza” ou a guerra civil de 1640-1660, também adornada com o símbolo mítico de Behemot. O Leviatã, imagem mítica emblemática do soberano e de uma ordem pacífica, teve de subjugar Behemot, símbolo de anarquia e da revolução puritana. A mesma lógica dos extremos permitiu a Schmitt dizer, três séculos mais tarde, que “O Estado é apenas uma guerra civil continuamente impedida por um grande poder”.”

Tal comparação se mostra uma empreitada complexa, visto que o autor inglês é sistêmico e, com isso, efetua sua argumentação de um discurso sobre a natureza da unidade mínima da realidade política, o indivíduo, até o discurso normativo quanto à realidade máxima, ou seja, o Estado. Diferentemente, o jurista alemão não demonstra suas teses baseado em uma argumentação sistêmica,<sup>53</sup> de modo que traçar uma antropologia schmittiana se mostra uma tarefa de decantação dos conceitos. O nosso objetivo, então, passará por demonstrar as aproximações e distinções da antropologia hobbesiana com o paradigma do binômio schmittiano “amigo-inimigo”. E, portanto, pensar a relação entre a noção de Estado e soberania de Hobbes, em especial, e a dinâmica política schmittiana, para compreendermos as reais aproximações e distinções entre Carl Schmitt e Thomas Hobbes.

Seguindo a proposta argumentativa de Schmitt, antes de discursarmos sobre qualquer aspecto do “conceito do político”, primeiramente, temos de descobrir o que lhe é próprio, o que o define e, com isso, o que é o político em si. Schmitt inicia sua obra com a afirmação de que “O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político. Segundo o uso corrente da linguagem, Estado é o *status* político de um povo organizado dentro de uma unidade territorial” (SCHMITT, Carl, 1932, p. 48), ou seja, de antemão se apresenta uma hierarquia interna no sentido da possibilidade de compreensão dos conceitos: para que possamos compreender o que é o Estado, suas dinâmicas e natureza, é preciso que se compreenda o que é o Político, sua essência definidora do Estado enquanto pressuposto conceitual deste.

Toda e qualquer compreensão de um determinado conceito depende, dentre outras coisas, da real determinação de suas características próprias. Afirmar isso implica tomar, como empreitada inicial de qualquer análise, o exercício metodológico de reconhecer e denominar as especificidades de um conceito para que, após isso, possamos compreendê-lo em sua natureza. A confusão entre conceitos, *quid pro quo*, pode se dar, com frequência, na assunção equivocada entre as especificidades de um conceito para com as especificidades de outro, ou seja, tomando como específico de um determinado conceito o que lhe é, essencialmente, alheio e, por vezes,

---

<sup>53</sup> Sobre a questão da pouca sistematicidade na obra de Schmitt, é dito no “Conceito do político”, p. 19: “Como isto pode acontecer? A era dos sistemas passou. Quando a época da estatalidade europeia fez sua grande ascensão a trezentos anos atrás, surgiram magníficos sistemas de pensamento. Hoje, não é mais possível construir assim. Hoje é tão-só possível uma retrospectiva histórica que reflete, na consciência de sua sistemática, a grande era do *jus publicum Europaeum* e de seus conceitos de Estado e guerra e de inimigo justo. Empreendi esta tentativa em meu livro sobre o *Nomos der Erde* em 1950. A outra possibilidade oposta seria o salto no aforismo. A mim, como jurista, é impossível. No dilema entre sistema e aforismo resta apenas uma saída: manter em vista o fenômeno e testar quanto a seus critérios as questões que sempre se levantam acerca de novas e tumultuosas situações.”

até contrário. Ao compreender o conceito de político, enquanto tal, transparece a preocupação schmittiana da *real politik* em não derivar da idealidade a realidade, mas sim seguindo o caminho oposto, partir da realidade posta para decantar a conceituação. Schmitt assim adianta, em certa medida, a primazia do aspecto descritivo com relação à normatividade. Primeiro, temos de isolar a categoria aqui investigada, perscrutar o que lhe é próprio a partir dos objetos do mundo para, uma vez feita tal taxonomia, termos então o conceito do político derivado da realidade e não um conceito que aponte para outro mundo.

Para Schmitt, assim o foi com as categorias morais (bem e mal) com relação ao conceito do político: desde a origem da tradição política com a *Πολιτεία*, até o medievo, foi preciso o esforço renascentista para que ascendesse o realismo e extirpasse do discurso sobre o político os deveres da moral. Logo, saem de cena o histórico Péricles e o mítico Arthur para que voltemos nossos olhos aos Médicis, Bórgias e Tudors. Nesse sentido, a tarefa de Schmitt em *O conceito do político* passa pela determinação, primeiramente, do que é intrínseco e definidor do conceito do político, ou seja, do que lhe é próprio e essencial em sua concretude.

Cabe-nos perceber certa similaridade inicial com relação aos projetos filosóficos em sentido de comparação entre Schmitt e Hobbes, sendo que o filósofo de Malmesbury diseca a natureza do Estado, a partir de sua origem hipotética, para que saibamos, com isso, qual sua real finalidade, quais poderes lhes cabem e que, com isso, não se usurpe do deus mortal seus poderes. Existe em Hobbes uma preocupação concreta com relação aos rumos possíveis da política inglesa, e a partir de mister questão, se constrói uma teoria política descritiva que transborda normativamente por meio das conclusões quanto a como deve ser o Leviatã. Schmitt, analogamente, parte da investigação do conceito do político, ou seja, do conteúdo próprio dos assuntos de Estado para que saibamos como deve agir o Estado para que tenhamos um diagnóstico sobre sua condição e natureza e, assim, que seja possível propor uma filosofia política que resolva as vicissitudes do campo do político, o cenário de multiplicidade política na República de Weimar e a questão do Estado nacional perante a dinâmica internacional. Mais uma vez temos o discurso descritivo, sendo a premissa lógica do discurso prescritivo, primeiro identificando-se a natureza do ente e, em seguida, reconhecendo-se o que lhe é próprio e o que lhe é alheio, para, então, enunciar-se o “dever-ser” do reino da pólis. O “político” aqui não trata de um sujeito, ou uma conjuntura; também é distinto (em um sentido primeiro) das querelas prosaicas da atividade da pequena política que observamos no cotidiano. Mas, então, o que é o “político”? Podemos compreender a natureza de seu conceito com base na distinção específica

que lhe é própria e determina que: “A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre *amigo* e *inimigo*. Ela fornece uma determinação conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou especificação de conteúdos.” (SCHMITT, Carl, 1932, p. 51)

Atribuir o conteúdo próprio da política ao binômio amigo e inimigo nos traz, de antemão, muito a se considerar, visto o já apresentado por Hobbes. Temos, primeiramente, uma compreensão do campo da política como um terreno inexoravelmente dividido, marcado por um certo “impasse sistêmico”, ou seja, seria próprio da política, partícipe da sua natureza, a bipolaridade conflituosa. Disso resulta assumir a política como terreno de disputa constante, em alguma medida, insolúvel. Se o que é próprio da política é tal binômio, então, tais categorias se manteriam enquanto partes do sistema interno da dinâmica política, pelo menos até que se toque a sétima trombeta, até por tais categorias serem interdependentes enquanto significados, pois não existe inimigo enquanto reconhecimento do alheio ofensivo sem que possa existir amigo,<sup>54</sup> o alheio não-ofensivo. Se é próprio da política tal binômio, então lhe é próprio certo critério de reconhecimento que cinde a realidade a partir da percepção entre o ofensivo e seu contrário, daí o impasse sistêmico, na medida da reflexividade do conceito, pois, naturalmente, ao contrário do que nos foi dito no Sermão da Montanha, respondemos ofensivamente aos nossos inimigos, tornando-nos seus justos reflexos naturais. Se é próprio do sistema, enquanto meio de interpretação e alinhamento da realidade do autor, tal divisão entre amigo e inimigo, então, enquanto se der a dimensão política, para Schmitt, se dá igualmente essa disjunção dimensional.

O binômio amigo-inimigo apresentado por Schmitt serve como critério do que é político, é o que lhe é próprio,<sup>55</sup> e por mais que possa existir de modo simultâneo com outras distinções essenciais de outros conceitos (como o belo e o feio, da estética; ou o bem e o mal, da moral),

---

<sup>54</sup> HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 107. “Friendship is also defined from its extremity, from the exception, from enmity. A friend is anyone who is not an enemy, anyone who does not pose a danger for political existence.”

<sup>55</sup> HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 100. “Thus, just as morality has to do with good and evil, or aesthetics involves the beautiful and the ugly, or economics involves utility and harm, the political involves friendship and enmity. The friend-enemy relationship is a criterion that is independent of others and it characterizes action by pointing to a quality that is different from what the other distinctions allude to. 25 Schmitt did not denominate a substance, but rather he put an adjective to a substance, 26 thus why Schmitt did not use the term “politics”, Politik, but rather the adjective noun “the political,” das Politische. He did not speak of politics, but rather of the political.”

ainda assim, jamais se confunde em seu sentido unicamente político, ou seja, a política é a angulação “espacial” entre essas duas posições diametralmente opostas. É a disjunção dimensional que separa, a partir da ofensividade posta contra minha salvaguarda (física ou metafísica, seja pela afirmação do Eu enquanto ser orgânico, seja pela afirmação do Espírito de um povo ou grupo) que amigo e inimigo são as expressões do conectivo<sup>56</sup> entre grupos, da relação ambivalente de oposição entre polos, e é na disjunção intrínseca a esse raciocínio que se expressa a política. Sendo assim, política é a relação entre amigo e inimigo, é o conflito<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> GALLI, Carlo. *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. – 1a. ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 32. “El punto culminante en Schmitt como teórico de la política es El concepto de lo político. Este texto extrae las consecuencias de un pensamiento que encuentra el origen de la política en la desconexión entre el derecho y la realidad. Aquí, esta desconexión toma el nombre de lo “político”, cuyo contenido (la relación amigo / enemigo) no es sólo antagonismo sino también, al mismo tiempo, un principio de asociación. En resumidas cuentas, lo “político” es justamente la coexistencia no pacificada de orden y desorden en su forma extrema: constituye el origen de la política entendida como convivencia siempre desequilibrada de forma y de excepción, de revolución y de poder constituyente.<sup>20</sup> Éste es el principio de desequilibrio, un punto fundamental de la teoría política de Schmitt.”

<sup>57</sup> Sobre a relação entre política e guerra Carl Von Clausewitz escreve em seu clássico *Da Guerra* “a guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada com outros meios. O que continua sendo peculiar na guerra é simplesmente a natureza peculiar dos seus meios. A guerra de uma maneira geral, e o comandante em qualquer ocasião específica, tem o direito de exigir que o rumo e os desígnios da política não sejam incompatíveis com esses meios. [...] O propósito político é a meta, a guerra é o meio de atingi-lo, e o meio nunca deve ser considerado isoladamente do seu propósito. [...] Quanto mais poderosos e estimulantes forem os motivos para a guerra, mais eles afetarão as nações beligerantes, e quanto mais violentas forem as tensões que antecedem a sua deflagração, quanto mais a guerra aproximar-se do seu conceito abstrato, mais importante será a destruição do inimigo, mais os propósitos militares e políticos coincidirão e mais militar e menos política parecerá ser a guerra. Por outro lado, quanto menos intensos forem os motivos, menos a tendência natural dos elementos militares para a violência coincidirá com as diretrizes políticas. Em decorrência disto, a guerra será desviada ainda mais da sua trajetória normal, o propósito político divergirá cada vez mais do propósito da guerra ideal e o conflito parecerá ter um caráter cada vez mais político”. Carl Schmitt apresenta sobre esse aspecto que “O próprio combate militar, considerado por si mesmo, não é a continuação da política com outros meios, como a célebre expressão de Clausewitz, geralmente incorretamente citada, e sim possui, enquanto guerra, seus próprios pontos de vista e suas próprias regras estratégicas e táticas, entre outras, mas que pressupõe em todas que a decisão política acerca de quem é inimigo, já existe. [...] Nisso se baseia a exatidão da frase proferida por um diplomata inglês: o político está mais bem treinado para o combate que o soldado, pois o político combate sua vida toda, enquanto o soldado só o faz excepcionalmente.” De modo nenhum a guerra é objetivo e finalidade, nem conteúdo da política, sendo antes, o pressuposto. O erro de raciocínio comum na assunção posta por Clausewitz é compreender a guerra como um fenômeno uniformemente dado em comparação com a política, todavia, a guerra é extensão concreta, materialização, dos direcionamentos políticos. A guerra, no sentido de disputas baseadas na identidade, a localização dimensional do amigo e do inimigo, se dão no regime da política, nas disputas (internas ou externas) entre agrupamentos organizados a partir de sua semelhança e identidade, nesse sentido, a guerra serve como materialização já simplificada, donde a dimensão mais complexa do fenômeno já está delimitada, ou seja, quem devo matar. Ela enquanto prática é, naturalmente, distinta da prática política, simplificada, franca e direta, mas tem o seu fim justamente posto na política, por fim, o soldado (ou guerreiro, visto

entre forças que se dá de modo selvaticamente binário. É importante apontar para o caráter concreto da distinção aqui feita, Schmitt deixa claro que não se trata de uma leitura “simbólica” dessa oposição, mas sim da oposição mesma, tanto geral e universal quanto concreta e histórica.

Os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto, existencial, não como metáforas ou símbolos, não misturados e enfraquecidos mediante noções econômicas, morais ou outras, e menos ainda psicologicamente, como expressão de sentimentos e tendências, num sentido privado-individualista. (SCHMITT, Carl, 1932, p. 54)

A preocupação sobre uma interpretação meramente simbólica ou reduzida em um sentido individualista nos aponta, novamente, para o aspecto “sistêmico” do binômio em questão. Não se trata de um conjunto de ideias inspiradas nos conflitos do mundo ou sequer disputas das mesquinhas cotidianas entre indivíduos idiossincráticos, mas da disputa mesma, o conflito mesmo. Amigo e inimigo representam as condições de possibilidade da dimensão

---

que tal distinção é deveras importante para uma filosofia da guerra) materializa a vontade do político, por seus meios próprios, como uma maquinaria esmagadora, sem alma. A alma da guerra advém da política. Tal interpretação é assumir a guerra como *continuum* da política, é distinta, porém dependente, é o resultado último da delimitação do inimigo, donde se teria uma inversão do raciocínio lógico-temporal de Clausewitz, ou seja, a guerra está a serviço da política, tal como podemos ver em: GALLI, Carlo, *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. – 1a. ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 123. “La fórmula schmittiana de lo “político” como relación amigo/enemigo instituye un continuum entre guerra y política. [...] (Schmitt) el pensador del conflicto como orden negado, desde la perspectiva de una soberanía portadora de un orden propio porque es capaz de llegar al extremo en su espasmo decisionista.” Podemos observar sobre essa inversão da filosofia da guerra, também, em WOLIN, Richard, *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, Political Theory, Vol. 20, No. 3. (Aug., 1992), pp. 424-447; p. 439. “He believes that he has discovered precisely such prospects in the logic of technological concentration that emerged in the aftermath of World War I, for the outstanding characteristic of the Great War is that it has given the lie to the well-known Clausewitzian dictum concerning the relation between war and diplomacy (“war is the continuation of diplomacy by other means”), and in this respect, it has set the tenor for all wars to come. According to Schmitt, as a result of recent trends, the insight of Clausewitz must be reversed. Now, instead of war standing in the service of politics, the era of “total war” heralded by the conflagration of 1914-18 suggests that all energies of modern political life stand in the service of war.” / HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 110. “A real enemy, then, is he who could become one in the extreme case. However, this still poses two questions: What is considered an extreme case? And is there a just cause for war? Schmitt did not understand war in the same way as Clausewitz—that is, as the continuation of politics by other means. He believed that it does refer to politics, but in a different way. For Schmitt, war breaking out means that politics has failed. War excludes the political situation and the political situation excludes war. However, both share one thing: the concept of enemy. War is an extreme concept in the shadow of which the friend-enemy distinction and, therefore, politics makes sense. [...] War is governed by its own rules, criteria, strategies, and tactics. It has its own logic, which differs from political logic, although political logic is presupposed, since it is the politician, not the soldier, who defines an enemy.”

política assim como céu e terra representam o horizonte de orientação concreta da realidade observável, já que é por meio da percepção cindida da realidade, a contraposição ao outro distinto de mim e dos meus, que se constitui a noção do eu enquanto partícipe de um grupo. A diferença ressalta a igualdade e seu oposto, a política é amigo e inimigo.

Se a contraposição de bom e mau não é simplesmente idêntica à de belo e feito ou útil e prejudicial e não pode ser imediatamente a elas reduzida, então, menos ainda pode a contraposição de amigo e inimigo ser confundida ou misturadas com uma das demais. (SCHMITT, Carl, 1932, p. 52)

O inimigo não é o “mal” ou o “feio” em sentido absoluto ou racionalmente ponderável, mas sim, o diferente,<sup>58</sup> aquele que não me reflete em nenhuma dimensão (sujeito, grupo, nação) e, por isso, enquanto conteúdo distinto de mim, será oposto a mim, ambivalente e reflexivo enquanto forma, visto que, em geral, inimigos o são em oposição reflexiva e polar.

O inimigo é o “outro”, o “não-eu”, mas não segundo um reducionismo psicológico, mas como outra forma de vida e de viver, outra representação do Espírito,<sup>59</sup> outra estrutura descritiva

---

<sup>58</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 129. “For Schmitt, the enemy is ‘the other, the stranger; and it is sufficient for his nature that he is, in a specially intense way, existentially something different and alien, so that in the extreme case conflicts with him are possible’.”

<sup>59</sup> Sobre o uso do termo “Espírito” como forma de expressar essa homogeneidade e identidade de um determinado agrupamento de homens, ler mais em MARDER, Michael. *Groundless Existence: The political ontology of Carl Schmitt*. 2010, p. 73. “I underline just two aspects of this incredibly fertile passage, which invites an otherwise interminable analysis: first, there is never a standoff between spirit, the world, politics, on the one hand, and spiritlessness, the thing, the economy, on the other, seeing that the struggle they are involved in is asymmetrical and takes place as an inner division within spirit, the world, and so on, engulfing their opposite; and, second, these inner splits and fissures of spirit against itself—the splits and fissures that galvanize the friend-enemy distinction constitutive of the political and that include the divergence of the political from economic rationality — result in the order of human things, now transcribed not as *Sachen* but as *Dinge*. The barely perceptible linguistic shift from one appellation of the thing to the other signals that the political, too, possesses a material, “thingly” dimension and, furthermore, *Non-Ground: From the Concept to the Event* 75 conveys that the struggle of life against life and of spirit against spirit affects the thing itself, subject to the clash between the order of human *Dinge* and the impersonal, administrative arrangement of *Sachen*. Such is the event of the thing divided against itself and, therefore, no longer resting in the self-identity of an inanimate entity abstractly opposed to spirit. It partakes of the event of politics, where the catalogue of what is expropriated includes, first and foremost, every stable and rigid identity of life, spirit, or the thing with itself and, additionally, the spatiality of the political devoid of its own region or proper domain. What is the place of the concept in this framework? The Hegelian dialectical concept longs for its identity with itself, awaiting that time outside of time when identity bridges and reconciles the identical and the non-identical across all the unrests and tribulations that befall Spirit in its historical instantiations. But the eventful expropriation of the firmly established conceptual identity infinitely postpones the moment of the concept’s final return to itself and, by implication, defers the end of the political division between friends and enemies, life and life, spirit and spirit, and so on. The concept of the political, *der Begriff*

da realidade que transborda para outra estrutura normativa, por sua vez, também contrária à minha (e dos meus associados) normatividade. O inimigo é aquele que disputa poder, e o poder é um jogo de soma-zero.<sup>60</sup>

O caso extremo de conflito só pode ser decidido pelos próprios interessados; a saber, cada um deles tem de decidir por si mesmo, se a alteridade do estrangeiro, no caso concreto do conflito presente, representa a negação da sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida, segundo sua modalidade de ser. (SCHMITT, Carl. 1932, p. 53)

O inimigo é a negação<sup>61</sup> do eu, e sua recíproca é igualmente verdadeira, ou seja, o que nega o eu é o inimigo. Cabe aos envolvidos compreender o quanto seus diferentes<sup>62</sup> representam

---

des Politischen, will not have been able to drive away this irreducible difference without, at the same time, annihilating the political “itself.” Th at of which it is a concept (the political) prevents its closure and absolute homecoming, puts it on the brink of the event, and fatefully entwines the concept with its own expropriation. Der Begriff des Politischen is uncanny because, instead of grasping (greifen) the political, it permits the latter to grasp us, to push us to the extremity of the limit, where the sovereign decision on the exception and the real possibility of killing and being killed by the enemy grips and unsettles us, making life both interesting and dangerous, as Leo Strauss observes in his influential commentary on Schmitt. Th e existential concept is nothing if it is not an outlet for the event foretoking the possibility of its —and our — expropriation.”

<sup>60</sup> LEBRUN. Gérard. *O que é poder*. 14. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 7 “Se X tem poder, é preciso que em algum lugar haja um ou vários Y que sejam desprovidos de tal poder. É o que a sociologia norte-americana chama de teoria do “poder de soma zero”: o poder é uma soma fixa, tal que o poder de A implica o não poder de B. Esta tese (ou este pressuposto, quando a tese não é expressamente enunciada), encontra-se em autores tão diferentes ideologicamente como Marx, Nietzsche, Max Weber, Raymond Aron, Wright Mills...”

<sup>61</sup> VILLACAÑAS, José Luis. *Poder y Conflicto, Ensayos sobre Carl Schmitt*. 2008; p. 180. “Esta autoafirmación a cualquier precio, es justo lo que hay tras la intensificación de Carl Schmitt y el proceso de construcción del sujeto como identidad. [...] La intensificación es algo que ha de hacer cada grupo desde sí mismo. Para que alguien llegue a ser enemigo basta que sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso. Ahora bien, en el caso extremo deben ser posibles conflictos con él que no puedan ser decididos ni a partir de una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. Esta es la cuestión central. No someterse a un tercero imparcial es decidido por el grupo, que así se eleva a soberano, el que produce unidad de acción, el que mantiene firme la identidad, el que produce representación e identificación<sup>51</sup>, todos estos conceptos freudianos que tienen que ver con el fortalecimiento de las pulsiones de omnipotencia narcisista.”

<sup>62</sup> Compreender o inimigo como o distinto e o distinção como negação do eu, representa uma conclusão lógica às premissas apresentadas por Schmitt, a categorização de igualdade e uniformidade isola os traços comuns de um determinado grupo, sem com isso, extirpar os traços próprios dos indivíduos partícipes desse determinado Espírito. Nesse sentido, quando mobilizamos a distinção entre o “eu” e o “outro” estamos apontando para uma determinada dimensão do “eu”, justamente, pois, aquela que vai de encontro com esse “outro” alheio as minhas determinações. Podemos ler em HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 103. “The definition of the political excludes the term humanity, precisely because this term implicitly denies the differences between people. Humanity does not contain a

uma negação radical (e existencial) deles mesmos no mundo. Dito isso, reforça-se a concepção de que a questão central no binômio amigo-inimigo passa pela compreensão de outro binômio, o referente à *distinção e semelhança*.<sup>63</sup> Por esse viés, torna-se perceptível uma dimensão na ideia de conflito muito mais profunda<sup>64</sup> da apontada por Hobbes. O conflito no sistema hobbesiano, conforme compreendemos, se apresenta em três atos. Primeiro, enquanto a disputa no estado de natureza advém dos pressupostos antropológicos derivados da compreensão

---

reference to the friend-enemy distinction: “[T]he concept of humanity excludes the concept of enemy; because the enemy does not cease to be human being—and hence there is no specific differentiation in that concept.” 47 However, even in a concept that aims to be neutral, it is possible to group friends and enemies; it is even possible to declare war on behalf of humanity. In this case, the enemy is considered inhumane, that is, he is not just considered a political enemy, but also a moral one. If the concept of crime against humanity is introduced, then, for the sake of consistency, it must be universalized.” Se, de fato, o binômio amigo/inimigo não se aplica ao gênero humano indiscriminado, isso se daria justamente pela universalização que não aponta qualquer critério de distinção entre os homens, “humanidade” representa a maior das generalizações possíveis no campo da política, logo, é justamente a ausência de determinantes próprios que permitem a não aplicação da distinção entre amigos e inimigos. O “eu” representa, então, uma determinada dimensão existencial que se percebe igual em alguns homens e, distinta em outros, quão mais profundo for tal dimensão pertencente ao “eu” mais agregado estarei aos meus iguais e, por sua vez, mais desagregado estarei dos meus inimigos. O homem em sentido genérico, meramente taxonômico, besta racional de Darwin, não tem inimigos, todavia, igualmente não tem existência no mundo. O gênero humano só existe enquanto *homo religiosus*, *homo culturalis*, *homo economicus* e *homo bellicus*. O *homo sapiens* não existe no mundo.

<sup>63</sup> HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 104. “Here we find the most intense distinction because it is the most existential. Here the Cartesian assertion is specified: “‘I think, therefore I am’ and it takes on an existential aspect until it is finally clarified in a declaration mediated by the situation: I think, therefore I have enemies; I have enemies, therefore I am.” 49 At this point, it is necessary to clarify what existential meant for Schmitt. A friend, he once said, is “the same way of being.” 50 An enemy is someone with another way of being, the existential other. 51 Thus, existential primarily means way of being and, in an extreme case, preservation of biological being. Schmitt said no more on the subject. 52 However, “way of being” presupposes a plurality of ways of being, that is, there are many ways of developing human social life. The possibility of difference concerns a society’s way of being in history and, in this sense, the political criterion is conditioned by history. The clash between two different human groups is not common to all human groups, but rather involves what is specific and different between them, what they have created in their own history. Now, a group becomes aware that it is different from another only when measured with it — that is, in conflict.<sup>53</sup> Therefore, the possibility of distinction herein discussed is the possibility of an existential, not essential, difference. The other — that is, the enemy — is existentially, not essentially, other. If he were essentially an other, conflict would not arise. Existential enmity is not enmity without content. Without it, there would be no existential difference since there would be no means of differentiation.”

<sup>64</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 12. “For Hobbes, there are good reasons to be skeptical about our own sometimes confused or misguided perceptions regarding who is our enemy and who is not. Considering strangers to be enemies or dangerous reveals a certain lack of maturity, then, a quality found in children as opposed to prudent political beings. Schmitt’s belligerent focus on conflict and war is thus the opposite of Hobbes’s main concern, namely, establishing peace and order by fear.”

mecanicista da realidade, os homens disputam para afirmar o próprio movimento como entes mecânicos e, dada a ausência de limitações sistêmicas, os movimentos livres implicam as inexoráveis colisões compreendidas como guerra de “todos contra todos”. Podemos observar que a questão assumida como “manutenção do movimento” diz respeito à sobrevivência do homem enquanto ente mecânico. Movimento é vida, pulso vital. Agir mecânico é tanto a reflexão da razão quanto o funcionamento biológico básico da vida. O segundo ato é a instituição do Estado por meio do contrato. Este busca a manutenção da paz e da vida, isto é, ordenação com relação ao sistema mecânico. Por último, temos o risco enquanto horizonte negativo do Leviatã, ou seja, a dissolução ou enfraquecimento do Estado, pois suas consequências seriam o retorno do “agir livre” no sistema mecânico. O conflito perpassa a obra hobbesiana sempre levando em consideração a afirmação de si enquanto ser físico; a disputa pelos meios de sobrevivência.<sup>65</sup>

Todavia, em Schmitt, não se trata de somente sobreviver, mas sim de fazer do mundo sua imagem e semelhança: “A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser.” (SCHMITT, Carl. 1932, p. 59). Inimizade não é a mera competição pela vida, mas pelo ser enquanto Espírito formador<sup>66</sup> do mundo. A dinâmica entre amigo e inimigo não

---

<sup>65</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 105. “What is absolute in Hobbes’s theory is not the power of the state but the individual’s right to self-preservation. Hence, the protection/obedience principle has a distinctly different character for Hobbes and for Schmitt; the former reveals his individualism while the latter demonstrates his collectivism. [...] So, by using Schmitt as a foil for Hobbes, we may see that Hobbes’s protection/obedience principle, which lies at the core of his political theory, is deeply committed to the individual. The Hobbesian state is merely a means or device by which individuals manage to pursue their independent ends; it is not an end in itself and it cannot develop into an organic whole. Rather it is in nuce the machina machinarum that Schmitt attributes to liberal ideology.”

<sup>66</sup> Sobre esse aspecto Nietzsche é bem claro no sentido da autoconservação não representar o centro vital da ação humana, como podemos ver no aforismo 349 da *Gaia Ciência* “A vontade de conservação é a expressão de uma situação desesperada, uma restrição do verdadeiro instinto vital, instinto que visa à extensão do poder e, por isso, põe muitas vezes em jogo, e sacrifica, a “autoconservação”. Se alguns filósofos viram — se não puderam impedir-se de ver — o elemento decisivo da natureza humana, naquilo a que se chama instinto de conservação — tal como sucedeu com Espinosa, o tuberculoso —, devemos encontrar aí um sintoma; é que estavam precisamente em plena angústia. E se as ciências naturais se complicaram tanto nos nossos dias com o espinosismo (o darwinismo dá o mais recente e mais grosseiro exemplo no incrível sectarismo da sua doutrina da luta pela vida), isso deve-se muito provavelmente à origem da maior parte dos nossos sábios: pertencem ao “povo” neste domínio; os seus antepassados eram pobres e gente simples que tinham conhecido de muito perto a dificuldade de governar a vida. Todo o darwinismo inglês está mergulhado num bafio inglês de ar viciado, de superpopulação, de miséria, de tacahez. Mas quando se é naturalista devia-se saber sair do seu recanto humano; o que reina na natureza não é a penúria, a tacahez, é o excesso, o desperdício, uma loucura de desperdício. A luta pela vida é neste quadro exceção, restrição momentânea de querer viver: o interesse

representa uma mera afirmação física do homem perante outro, não é a espada como consequência, somente,<sup>67</sup> da limitação espacial terrestre, mas também – e sobretudo – como ferramenta de afirmação do Eu como lei e verdadeira vontade, *θέλημα*, sobre a terra, como destruidor de mundos.<sup>68</sup>

A compreensão do que é o “inimigo” é importante para que não incorramos no desajuste de proporções. Não se trata aqui de um inimigo como foi Menelau de Páris ou Ricardo I de Saladino, mas sim, Esparta de Troia e a coalizão da cristandade contra o levante do Islã. Inimigo é sempre aquele que disputa o poder, e o poder é entendido como o predicado de quem ocupa o “lugar” da soberania. Nesse sentido, inimigo é aquele que disputa o local da soberania.

O inimigo, portanto, não é o concorrente ou o adversário em geral. O inimigo também não é o adversário particular, que odiamos por sentimentos de antipatia. Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real. Combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo que se refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, público, inimigo é *hostis*, e não *inimicus* no sentido lato; *polémios*, não *ekhthros*.’ (SCHMITT, Carl. 1932, p. 55)

Não se trata, então, da distinção e semelhança entre indivíduos isolados, mas de uma distinção entre modos de ser no mundo. É significativo que o binômio em questão não seja eu/outro, mas amigo-inimigo, pois a própria formulação apresentada por Schmitt já aponta tanto para certa sociabilidade, própria do gênero humano, quanto para a identificação do fator de agregação de tal sociabilidade. A dimensão “identitária” compreendida aqui se torna mais aparente na medida em que o eu em questão não resulta do psicologismo, mas de formas de ser no mundo em sentido geral, compreendendo-se o eu isolado como partícipe de um grupo de “eus” que, dadas suas identidades, guardam semelhanças de modo de ser, entes que representam

---

das lutas, grandes e pequenas, continuar a ser aí a preponderância, o aumento, a extensão, a força, conformemente a essa “vontade de poder” que é precisamente o querer viver.

<sup>67</sup> HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 107. “The friend-enemy distinction belongs to nomos, which is not to say that friendship and enmity are completely determined by space, but rather that, from a people’s very first moments, the conditions of space and of their inhabitation decisively influence how the enemy is configured. 82 Later in the history of a people, space’s mediation in this regard is forgotten. However, this requires a means, the perception of something in common with which an association or dissociation can be constituted. And that something is a common space, a nomos, whether it be economic, religious, or technical.”

<sup>68</sup> Discurso de Robert Oppenheimer, **I am become death**, <[http://www.faktoider.nu/oppenheimer\\_eng.html](http://www.faktoider.nu/oppenheimer_eng.html)> disponível em maio, 2016.

individações existenciais de certo Espírito. A noção de inimigo aqui nos traz mais um aspecto de distinção radical entre o pensamento de Schmitt e Hobbes. O inimigo hobbesiano é, acima de tudo, o indivíduo<sup>69</sup> sedicioso para a ordem pública, o insurreto que, mesmo gozando da proteção advinda do contrato, se nega<sup>70</sup> a largar suas armas. O inimigo hobbesiano representa a semente do mal maior, a guerra civil, todavia é inescapavelmente um indivíduo (ou uma congregação de indivíduos que se expressam por um só indivíduo), pois o sistema hobbesiano carece de possibilidades para além do individualismo mecanicista pressuposto na antropologia hobbesiana. Nesse sentido, o inimigo hobbesiano<sup>71</sup> é *inimicus*, o objeto livre que, temporariamente, rompe as barreiras de contenção mecânicas do sistema, tem rosto e nome. Tal compreensão<sup>72</sup> reduz o conflito ao recorte da sobrevivência, mecanicamente dada em contexto

---

<sup>69</sup> HERRERO, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015, p. 106. “in Schmitt’s political conception, enemies are hostes, or public enemies. By contrast, Hobbesian enmity arises between individuals and only appears between states as a consequence of this radical enmity.”

<sup>70</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 126. “Every human being is morally obliged to renounce his rights to all things, so long as others do the same. This is neither a hypothetical nor a categorical imperative, but a conditional one. Its conditionality contains an egalitarian norm, namely the principle that no individual can claim a right to exempt himself from universally valid norms that other individuals may not claim with equal justification. What is interesting about this reasoning, for our purposes, is the way it brings us to Hobbes’s most pungent concept of the enemy.”

<sup>71</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 128. “The Hobbesian enemy is the arrogant individual who desires ‘things superfluous’ (Hobbes 2005, ch. xv, §17, p. 121), that is, more than his share. Underlying this conceptualization is Hobbes’s view that: ‘if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies’ (Hobbes 2005, xiii, 3, p. 100). Competition over scarce resources is one of the most important sources of enmity. [...] To summarize: the Hobbesian ‘enemy’ is not simply chosen by the sovereign without any reference to a norm. Instead, the enemy, for Hobbes, is precisely the individual who violates the fifth law of nature, namely, complaisance. [...] Hobbes’s concept of the enemy seems to violate Schmitt’s premise, namely that ‘Feind ist nur der öffentliche Feind’ [only the public enemy is the real enemy. [...] Schmitt’s concern is exclusively with fighting ‘totalities’ or communities, with one *Gesamtheit von Menschen* as it clashes with another (Schmitt 1963, p. 29). In an existential confrontation to the death between fighting communities, the public swallows the private utterly. This is not the way Hobbes looked at the matter, which may be yet another reason why Schmitt views Hobbes’s theory as irredeemably tainted by individualism.”

<sup>72</sup> É interessante notar a interpretação de Jakobs sobre uma possível distinção no ordenamento político/jurídico em Hobbes, quanto a isso ele afirma que “Em princípio, um ordenamento jurídico deve manter dentro do Direito também o criminoso, e isso por uma dupla razão: por um lado, o delinquente tem direito a voltar a ajustar-se com a sociedade, e para isso deve manter seu status de pessoa, de cidadão, em todo caso: sua situação dentro do Direito. Por outro, o delinquente tem o dever de proceder à reparação e também os deveres têm como pressuposto a existência de personalidade, dito de outro modo, o delinquente não pode despedir-se arbitrariamente da sociedade através de seu ato. Hobbes tinha consciência desta situação. Nominalmente, é (também) um teórico do contrato social, mas materialmente é, preferentemente, um filósofo das instituições. Seu contrato de submissão – junto a qual

hobbesiano. Obviamente, Hobbes trata da guerra entre Estados. Todavia, ainda assim, a dimensão individualista se mostra presente, pois são os soberanos, que guardam a máscara da representação, que entram em guerra, e não povos. A guerra entre Estados se dá, pois não existe um poder conjugado que possa a todos governar, um Estado para os Estados. Resta então um eterno estado de natureza com relação à esfera do além-muro. O soberano é ente individual enquanto manifestação jurídica do Leviatã, e tal como qualquer ente no sistema hobbesiano, é mecânico e responde às leis do mecanicismo; a dinâmica interna<sup>73</sup> é refletida na dimensão externa, a luta pela sobrevivência se estende para a luta entre as nações. Em Hobbes, a guerra não decorre do conflito entre um modo de ser. A compreensão existencial na identidade passa ao largo do mecanicismo proposto pelo filósofo inglês. O autor não distingue<sup>74</sup> um termo separado para o inimigo público e o privado, pois, justamente, ambos funcionam na mesma dinâmica mecanicista pressuposta no sistema. Schmitt, por sua vez, distingue justamente o

---

aparece, em igualdade de direito (!), a submissão por meio da violência – não se deve entender tanto como um contrato, mas como uma metáfora de que os (futuros) cidadãos não perturbem o Estado em seu processo de auto-organização. De maneira plenamente coerente com isso, Hobbes, em princípio, mantém o delinquente, em sua função de cidadão: o cidadão não pode eliminar, por si mesmo, seu *status*. Entretanto, a situação é distinta quando se trata de uma rebelião, isto é, de alta traição: Pois a natureza deste crime está na rescisão da submissão, o que significa uma recaída no estado de natureza... E aqueles que incorrem em tal delito não são castigados como súditos, mas como inimigos”, todavia, é interessante notar que mesmo como agente da rebelião, ainda assim, o inimigo é individualizado, ele é punido como indivíduo, como agente livre de uma ação sediciosa e contrária a institucionalidade soberana posta, ou seja, mesmo que assumamos uma distinção no tratamento do inimigo “interno” e “externo” em uma lógica de crime comum e crime contra soberania, ainda assim, o materialismo mecanicista teórico de Hobbes implacavelmente irá reduzir ao plano da individualidade do agente. Jakobs percebe uma lógica críptica de amigo e inimigo em Hobbes, todavia, nesse plano talvez lhe escape a dimensão ontológica e epistemológica que sustenta o golem estatal, por mais distinto que possa ser o tratamento entre criminosos, em Hobbes, serão sempre máquinas quase impessoais, meros títeres do pupeteiro da realidade mecânica que condiciona as paixões. Para maior compreensão ver mais em JAKOBS, Gunther. *Direito penal do inimigo: noções e críticas*. Livraria do Advogado Ed. Porto Alegre, RS, 2012.

<sup>73</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 128 “In any case, his basic argument is that ‘each man is an enemy to that other, whom he neither obeys nor commands’ (Hobbes 1841, ch. ix, §3. p. 116) or ‘whosoever are not subject either to some common lord, or one to another, are enemies among themselves’ (Hobbes 1841, ch. xiv, §19, p. 199). Thus, every man is an enemy to those others whom he neither commands nor obeys. Formulated differently, two relations are possible among men: command-obedience and enmity. What is true of individuals is also true of states.”

<sup>74</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 128. As we have seen, Hobbes uses the same word, ‘enemy’, to refer to public and private enemies. When he writes about ‘the repelling of a foreign enemy’ (Hobbes 1841, ch. vi, § 17, p. 87), he clearly has a rival fighting community in mind. But he also applies the term enemy to individuals – to those prideful men who seek more than their share and to deserters, to name but two. As a translator of Thucydides, he may have been more conscious than Schmitt that a hated domestic opponent (*echthros*) could easily become an all-out enemy (*polemios*) who could be killed with impunity.

criminoso doméstico da dinâmica do político, o crime comum não representa uma insurreição, pois não distingue inimigo de amigo, não é político, pois não possui, em si, o conflito existencial entre grupos organizadamente dados. O próprio fator de agregação que forma e dá vida ao Estado se apresenta de modo distinto entre os autores. Pois a força de agregação do gênero humano, naturalmente disperso e livre, é o medo e a esperança que se materializam individualmente. O medo de perder a própria vida ou as condições materiais de manutenção da própria vida. Por sua vez, a resolução invocadora do contrato se apresenta devidamente por meio da razão individual, pois cada uma das partes deve aceitar os ditames da razão e renunciar à sua liberdade e poder absoluto. Nesse sentido, o Estado hobbesiano é, por essência, uma congregação de indivíduos<sup>75</sup> que guardam unicamente o princípio de sobrevivência como fator agregador, forças mecanicamente dadas que buscam, por meio da razão, continuar em movimento. Em Schmitt, o fator de agregação entre os homens se dá, não pela manutenção da vida, mas pela forma<sup>76</sup> da vida, aspectos de diferenciação nos modos de ser no mundo, e como

---

<sup>75</sup> Leviathan: an authoritative text: backgrounds interpretations / Thomas Hobbes; edited by Richard E. Flathman, David Johnston. — (A Norton critical edition), LEO STRAUSS. *From Natural Right and History*, p. 322. “The tradition which Hobbes opposed had assumed that man cannot reach the perfection of his nature except in and through civil society and, therefore, that civil society is prior to the individual. It was this assumption which led to the view that the primary moral fact is duty and not rights. One could not assert the primacy of natural rights with-out asserting that the individual is in every respect prior to civil society: all rights of civil society or of the sovereign are derivative from rights which originally belonged to the individual.’ The individual as such, the individual regardless of his qualities — and not merely, as Aristotle had contended, the man who surpasses humanity — had to be conceived of as essentially complete independently of civil society.”

<sup>76</sup> MEINHENRICH, Jens e SIMONS, Oliver. (edit). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. 2016. MCCORMICK, John P. Teaching in Vain: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State Nevertheless, p. 280. “The new democratic age demands that the people, the demos, rule themselves through the most direct means, namely, through a plebiscitarianly elected executive. The terms by which the people define themselves shall be concretely specific, not abstractly normative. The people should be first and foremost members of a homogeneous identity organization, not individual rights-bearing citizens (70-71). This means that identity trumps protection in the consolidation of the political community; Hobbes’s strongest power, the most powerful individual capable of consolidating authority in the natural condition, becomes the strongest group. In other words, Schmitt thinks he solves the crisis of the state by replacing Hobbes’s individualism with a revived and radicalized version of Aristotelian social solidarity. He revives a notion of the natural human tendency toward sociality that Hobbes in many ways sought to dissolve. The predisposition of some groups of humans to live together according to specific ways of life allows Schmitt to postulate an unassailable collective existence of humans congregated around specific forms of life; those groups transpose to state authority something more existentially vital and willfully binding than could the contracting individuals in Hobbes’s natural condition. Even though Hobbes does not formally permit any defection on the part of the individuals who have compacted to create a supreme authority, the individualism of the Hobbesian model of human social life persists within the commonwealth and renders it fundamentally unstable.”

veremos, a solução “contratualista” de Schmitt passa por uma unificação; todavia, não de indivíduos, mas sim de uma forma de ser.

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele. Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflito com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro “desinteressado”, e, portanto, “imparcial” (SCHMITT, Carl. 1932, p. 52)

O inimigo é o representante de outra forma de ser no mundo, pois representa outro projeto de discurso normativo. Assumindo então o problema da ambivalência própria dos processos de normatividade no campo da política, não poderia ser que dois modos de ser distintos, alheios e, por isso, concorrentes, possam simultaneamente existir em um mesmo plano? Minha existência, compreendida aqui não em uma ótica atomizada, mas como partícipe de uma comunidade de homens que congregam um mesmo Espírito, enquanto realiza seu ser no mundo, anula a realização de seus opostos? Poderia se argumentar, *contrario sensu*, que a convivência de modos distintos de ser não implicariam o conflito eminente. Todavia, tal compreensão passa por certo relativismo com relação à bipolaridade ambivalente própria da realidade, pois não afirmar seu modo de ser valida os modos distintos, alheios. Para que se possa, de fato, exprimir determinado modo de ser é necessário tomá-lo como expressão correta e essencial do agir humano: não posso eu assumir que o que faço ou penso é outra coisa que não a correta e adequada com a verdade. Tal abordagem representaria certa paralaxe, o diferente sendo inconciliável na medida em que toda diferença é oposição afirmativa, independentemente das gradações de oposição. Nenhum reino pode viver sob a égide de dois (ou mais) reis, quiçá a disputa da multiplicidade de facções dentro de uma mesma sociedade. O poder é um jogo de soma-zero, e representa aqui justamente este realizar-se no mundo; se os diferentes se antagonizam enquanto são, logo, disputam o ato de ser. Não existe aqui nada de intrinsecamente justo, belo, moral ou racionalmente econômico. O conflito do amigo e inimigo não passa por tais crivos, mas sim pela disputa dos “locais” de poder para realizar-se no mundo, e no ato de realizar-se, realiza-se o aniquilamento do não-reflexivo.

Ao nível da realidade psicológica, o inimigo facilmente vem a ser tratado como mau e feio, pois cada uma das distinções, e na maioria das vezes, naturalmente, a política, enquanto a mais forte e intensiva, invoca em seu auxílio todas as demais que sejam utilizáveis. Isto em nada altera a autonomia de tais contraposições. Por conseguinte, vale também o inverso: o que é moralmente mau, esteticamente feio ou economicamente prejudicial não precisa, só por isto, ser inimigo; o que é moralmente bom, esteticamente belo e economicamente útil ainda não se constitui em amigo, no sentido específico, ou seja, político, da palavra. A natureza objetiva e a autonomia intrínseca do político já se mostram nesta possibilidade de separar uma tal contraposição específica como a de amigo-inimigo de outras diferenciações e de compreendê-la como algo independente. (SCHMITT, Carl. 1932, p. 53)

Neste aspecto, podemos observar certa semelhança com a dimensão formal e sistêmica do pensamento político de Hobbes. Pois, para o filósofo de Malmesbury, não se trataria centralmente de motivações internas ao sistema, mas da manutenção e adequação do sistema mesmo enquanto estrutura formal que impediria as colisões dos entes mecânicos. Hobbes não aponta para uma qualificação intrinsecamente negativa (no aspecto moral, estético ou econômico) nos cenários que seu projeto intenta evitar, mas para suas consequências, que seriam negativas assumindo a finalidade de o ente mecânico se manter em movimento, ou seja, se manter vivo. A distinção, mais uma vez, passaria para certa unidimensionalidade do pensamento hobbesiano, justamente derivada de seu mecanicismo. Ou seja, a disputa sempre será por movimento. A vida é o ato de sobrevivência e os conflitos são consequências de pressupostos antropológicos que versam sobre essa animalidade mecânica que atravessa a obra hobbesiana. Schmitt compreende certo estado de conflito perene,<sup>77</sup> não pela mera sobrevivência,<sup>78</sup> mas pela distinção e semelhança enquanto projetos de ser, aprofunda a tragédia

---

<sup>77</sup> GALLI, Carlo, *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. – 1ª ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 123 “Lo mismo vale en relación con el tema del conflicto: si la fórmula schmittiana de lo “político” como relación amigo/enemigo instituye un continuum entre guerra y política, si Maquiavelo muchas veces y en muchas partes afirma la identidad de “buenas leyes y buenas armas”, no obstante, la correlación originaria de guerra (o, mejor dicho, conflicto) y política no pone en un plano de igualdad a Maquiavelo y a Schmitt. En realidad, en la antítesis entre orden y conflicto, Schmitt y Maquiavelo se encuentran en distintas esferas: el primero es el pensador del conflicto como orden negado, desde la perspectiva de una soberanía portadora de un orden propio porque es capaz de llegar al extremo en su espasmo decisionista, mientras el segundo acepta el conflicto en cuanto constitutivo de la política como hecho humano colectivo. Schmitt en realidad teme el conflicto; Maquiavelo no. Para el primero, el conflicto es el origen de la política, y su destino trágico; para el segundo, es un fin en sí mismo (si el conflicto es glorioso y no está determinado por la “avaricia”).”

<sup>78</sup> MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*. 2008. p. 56 “Si, según Schmitt, la unidad política puede exigir de sus miembros que estén dispuestos a morir (46, trad.: p. 42, mod.), según Hobbes el Estado, cuyo fin y cuyos límites son determinados por una reivindicación del individuo que se apoya en un derecho natural y anterior al Estado, sólo puede exigir legítimamente del individuo una obediencia condicional, esto es una obediencia que no se contraponga a la salvación o a

humana, pois não se trata só de uma disputa eterna pela sobrevivência, mas sim de uma condenação existencial<sup>79</sup> ao conflito.

As oposições internas ao sistema hobbesiano guardam, no limite, seu cerne justamente na livre expressão dos indivíduos. A disputa entre a parte e o todo está presente na completude do arco argumentativo hobbesiano. São indivíduos<sup>80</sup> em ações singulares, atomizados e insulados, que formam tanto o estado de natureza quanto, uma vez superado esse estado de individualização (pelo menos no regime simbólico), formam o Estado civil. A relação entre a representação da congregação de homens e os homens em si guarda, por natureza, forte tensão. É a força do Estado que constringe os súditos, é o geral que força o particular, e este resiste na

---

la preservación de la vida de ese individuo; ya que el fin último del Estado es asegurar la vida. De ahí que el hombre esté comprometido en lo demás a la obediencia incondicional, pero no a poner en juego su vida, pues la muerte es el mal mayor (A 13).”

<sup>79</sup> TRALAU, Johan (org.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth*. First published 2011 by Routledge 2, Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, p. 118. “It is difficult to imagine Hobbes being brought to nausea and despair by a peace treaty of any kind. He viewed the powerful psychological impact of group humiliation on the behaviour of individuals as part of the human comedy, not as a basis for his own political theory. Indeed, he was convinced that human beings would be better off if they could give less importance to enhancing their reputations and more importance to preserving their lives. This is why, in the end, Schmitt alleges that Hobbes had no serious concept of the enemy. Hobbes may have agreed that war was inevitable; but he never suggested that war made life meaningful and thrilling and serious. He did not imagine that facing an enemy would help degraded men escape a depoliticized social world. The großartig [awe-inspiring] state of Schmitt’s dreams, contrariwise, is not a peacekeeping state. Hobbes was morally attracted to the normal situation; Schmitt found normality boring. For Hobbes, ‘supreme commanders can confer no more to their civil happiness, than that being preserved from foreign and civil wars, they may quietly enjoy that wealth which they have purchased by their own industry’ (Hobbes 1841, ch. xiii, §6 p. 169). The sovereign has a duty to defend his subjects from both civil wars and foreign wars. The purpose being served is the self-sufficient happiness of people, not their national pride or seriousness.”

<sup>80</sup> MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*. 2008. p. 54. “El “estado de naturaleza” de Schmitt está definido de manera “absolutamente distinta” al de Hobbes, que para Hobbes se trata del “estado de guerra entre individuos”, en tanto que para Schmitt se trata del “estado de guerra entre grupos (sobre todo entre pueblos)”. 34 Luego de remontarse hasta la base supuestamente común donde se reencuentran Schmitt y Hobbes, ahora, muy por el contrario, saca a relucir la oposición política entre ambos. Hobbes concibe el status naturalis como el estado que necesariamente debe ser superado, y en una relación negativa con el status civilis. La polémica caracterización de ese estado como el bellum omnium contra omnes implica desde el comienzo el abandono del “estado de naturaleza”. “A esta negación del estado de naturaleza o de lo político Schmitt le contraponen la afirmación de lo político” (A 12). La oposición política entre la negación de Hobbes y la afirmación de Schmitt de lo político, que Strauss revela en la postura de ambos teóricos con respecto al “estado de naturaleza”, en un principio queda oculta por el hecho de que, según la doctrina de Hobbes, el estado de naturaleza subsiste “al menos” entre las naciones, con lo que no puede hablarse de una “negación total” de lo político en Hobbes. Por eso, da la impresión de que Schmitt puede apropiarse de la “polémica de Hobbes contra el estado de naturaleza en tanto el estado de guerra entre individuos” sin por ello tener que cuestionar lo político en el sentido en que él lo entiende en El concepto de lo político, al menos en tanto se entienda por ello “el carácter ‘natural’ de las relaciones entre asociaciones humanas”.

medida em que pode (enquanto intento mecânico natural), daí a necessidade de um Estado irresistível, a ordem, imprimindo pelo medo, um sistema macroestrutural nas partes componentes do autômato político. Essa tensão entre o limite de ação do soberano, suas reais capacidades de coerção e as “liberdades” apresentadas por Hobbes nos direitos e leis naturais representa justamente o problema entre a real capacidade de adequação do indivíduo à ordem estruturante. Por mais força que se aplique ao sistema, inevitavelmente alguma esfera permanece livre<sup>81</sup> e, resguardar tal esfera representaria a adequação da *potestas* à *potentia*. Como já dito, o soberano é absoluto em tudo o que ele pode ser soberano, e disso concluímos a dimensão descritiva da obra hobbesiana indo ao encontro da dimensão normativa; pois, visto que o reger absoluto é descritivamente impossível, cabe-lhe então reger tudo o que pode para que a ordem se aplique normativamente ao sistema mecânico; o aparente conflito denota o ângulo individualista pelo qual Hobbes observa as dinâmicas humanas,<sup>82</sup> daí a necessidade de um constructo formado por, essencialmente, indivíduos.

Para Schmitt, os indivíduos importam enquanto parte constituinte de algo maior,<sup>83</sup> um denominador comum aglutinador que faz com que a percepção do diferente de si seja possível.

---

<sup>81</sup> MEINHENRICH, Jens e SIMONS, Oliver. (edit). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. 2016. MCCORMICK, John P. *Teaching in Vain: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State Nevertheless*, P. 273. “Schmitt suggests that both the sovereign state model and Hobbes’s philosophical formulation of it were flawed. Both allowed the state to be undermined from within and from without. As subjects surrender their subjective opinions over the political to the state, Hobbes granted them an ostensibly less volatile subjective freedom: individuals are free to think whatever they want so long as they do not act and especially resort to violence on the basis of what they think. This freedom of conscience is followed soon by economic rights: in pursuit of commodious living, subjects may rightfully engage in commercial exchange with rather than armed conflict against their fellow subjects. According to Schmitt, freedom of conscience and economic activity eventually threaten the state and upset the state-secured equilibrium of the political.”

<sup>82</sup> MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*. 2008. p. 91. “Es evidente, como Hobbes correctamente enfatizara, que una hostilidad en el sentido propio del término sólo es posible entre seres humanos. 61 La distinción política entre amigo y enemigo es por lo tanto mucho más profunda que todos los antagonismos que pueden existir en el mundo animal, por cuanto el hombre es un ser de existencia intelectual y eso lo ubica por encima del animal. Para Schmitt, la oposición entre amigo y enemigo no tiene nada que ver con las “rivalidades de todo tipo” (m, 42) que mueven a los animales, ni tampoco con la animalidad ni con la maldad inocente. Las oposiciones entre amigo y enemigo son “de naturaleza intelectual, como toda la existencia del hombre”; Schmitt también agrega esta afirmación en el texto de 1933 (111,9). Más de dos décadas después, expresa así el núcleo siempre igual en torno del cual gira su “antropología”: “El perro no pone en duda intelectualmente o moralmente el verdadero ser del gato, y tampoco el gato el del perro”. Muy al contrario de la hostilidad que reina entre los hombres y que “la naturaleza no causa”. Porque esta hostilidad “contiene una tensión que trasciende en mucho lo natural”.”

<sup>83</sup> WOLIN, Richard. *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, *Political Theory*, Vol. 20, No. 3. (Aug., 1992), pp. 424-447; p. 429. “Or, as Schmitt unambiguously expresses a similar thought elsewhere in the same work: “the individual” is merely “a

O individualismo burguês que separa os indivíduos de suas identidades coletivas passa ao largo da perspectiva schmittiana, e, a bem da verdade, mais existe o Espírito enquanto motivador da dinâmica dos conflitos do que os partícipes carnis desses mesmos conflitos, visto que a política rasga a dinâmica social entre amigos e inimigos. Desse ponto podemos traçar mais uma distinção radical: por mais que Hobbes seja um realista político no seu aspecto descritivo, seu projeto passa pela normatização idealizada de um mundo mecanicamente harmonizável, existiria um esforço de transformação para que tal sinfonia fosse possível. Dito isso, o autor reconhece a dimensão intransponível da liberdade humana para transformar a soberania em um exercício absoluto, e, apesar do resultado final ser o golem estatal, tanto a partida quanto seu fim têm como ponto nevrálgico o indivíduo e sua autonomia, por maior que seja o intento de anulá-la. Em Schmitt, temos um projeto político que escapa da perspectiva do indivíduo, pois este pode até conviver harmonicamente, respeitar os ditames da boa moral, cumprir com suas obrigações da sociabilidade, porém, enquanto partícipe de um Espírito maior que ele, é arremessado para a roda dhármica dos conflitos. O mundo de Schmitt pode guardar homens melhores, porém, em uma realidade bem mais cruel e fatídica.<sup>84</sup>

Mesmo no combate milenar entre cristandade e islamismo, jamais ocorreu a um cristão a ideia de que por amor aos sarracenos ou aos turcos se deveria entregar a Europa ao Islã em vez de defendê-la. O inimigo no sentido político não precisa ser odiado pessoalmente, e somente na esfera privada tem um sentido amar seu “inimigo”, isto é, seu adversário. Tal passagem bíblica toca o antagonismo político ainda mesmo do que pretende abolir as contraposições de bem e mal ou belo e feio. Não afirma, sobretudo, que se deveria amar os inimigos de seu povo e apoiá-los contra o mesmo. (SCHMITT, Carl. 1932, p. 55)

---

means to the essence, the state is what is most important.”. Thus, although Schmitt displayed little inclination for the brand of jingoistic nationalism so prevalent among his German academic mandarin brethren during the war years, as Joseph Bendersky has observed, “it was precisely on the point of authoritarianism vs. liberal individualism that the views of many Catholics [such as Schmitt] and those of non-Catholic conservatives coincided.”

<sup>84</sup> WOLIN, Richard, *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, Political Theory, Vol. 20, n. 3. (Aug., 1992), pp. 424-447; p. 442. “definitely not, for this is the Hobbes who becomes the intellectual progenitor of Western liberalism. Rather, it is Hobbes the theorist of the state of nature qua state of war that Schmitt finds worthy of intellectual admiration. As such, for Schmitt, war or the eventuality thereof becomes the basis and guarantor of great politics; it is the ultimate Grenzsituation, as it were, in which the very Existence of a people, or Volk, is put to the test. But there is no small irony here, insofar as Schmitt, the supposed defender of the autonomy of the political, thereby elevates a moment that for Hobbes epitomized the lawlessness and chaos of prepolitical existence—namely, the state of nature—to the position of existential *raison d’être* of politics tout court. Thus Schmitt’s conceptual scheme in point of fact ends up by standing Hobbes on his head, insofar as the prepolitical *bellum omnium contra omnes* is turned into the essence of the political in general.”

Nesse sentido, o projeto hobbesiano se mostra, apesar de certa idealidade, muito mais factível na realidade concreta, na medida em que tanto busca a paz quanto admite, internamente em seu sistema, o desvio individual, punindo-o para que prossiga com o funcionamento regular do ordenamento mecânico do mundo. Ao estipular a sobrevivência (enquanto intento mecânico de movimento) como crivo central do conflito, Hobbes facilita a realização do projeto, assim como “permite” sua brecha, já assumindo a necessidade de um sistema de coerção potente e irresistível, tanto quanto o espaço de liberdade<sup>85</sup> em foro íntimo, em que nada pode fazer o soberano. O horizonte final do Leviatã é, de fato, uma paz perpétua, pelo menos intramuros. Em Schmitt, vemos um cenário bem distinto, pois podemos até ter meios de subsistência igualmente divididos, todavia, o poder, enquanto meio concreto de afirmação do Espírito, não pode ser dividido. Pode-se ansiar uma utopia de igualdade material, mas nem Cândido ousaria falar de uma igualdade total, visto que a diferença é proporcionalmente intransponível ao se mostrar mais ou menos intensa.

Toda contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou outra transforma-se numa contraposição política, se tiver força suficiente para agrupar objetivamente os homens em amigos e inimigos. (SCHMITT, Carl. 1932, p. 63)

O agrupamento nas categorias de amigo e inimigo explicita uma consequência da distinção natural dos grupos no meio social. Disso decorre o projeto de uma política da homogeneidade, uma grande unificação perante o Espírito mais forte. Deriva-se, então, a noção de “Democracia da Identidade”, que nos interessa para pensar em como esse projeto de homogeneização dos conjuntos sociais estaria dado e resolvido também no sistema interno hobbesiano. Afinal, o campo de semelhanças e distinções do homem mecânico já agrupa os indivíduos na própria condição de homem mecânico. A dimensão da mera existência física condiciona todo homem-máquina hobbesiano como partícipe do mesmo grupo identitário, ou seja, da identidade puramente mecânica da sobrevivência. Por fim, os conflitos de facções e disputas são consequências menores dos atributos antropológicos dados na infraestrutura mecanicista do mundo: as facções colidem por serem feitas de homens concretos que, por sua vez, colidem; todavia, a razão do conflito não é o homem mesmo, enquanto mecânico, não se

---

<sup>85</sup> Essa dimensão do foro íntimo, de certa liberdade individual, será apontada por Schmitt como o germe da morte do Leviatã de Hobbes, como apontaremos em nossa conclusão.

trata da disputa, mas dos agentes concretos que efetuam a disputa e, por isso, conflitarão. Em Schmitt, é o Espírito do qual o homem participa como particular e individuado que realmente fomenta o conflito, tratando-se de disputa entre projetos existenciais, sobre construção do mundo, e não da antropologia do indivíduo mesmo, como ente separado de um todo.

Dessas condições dadas resulta que a unificação posta como objetivo último e horizonte hobbesiano na figura do deus mortal é revista no contexto schmittiano, pois o conflito infindo entre as forças partícipes da dinâmica social é tão sedicioso para o gênero humano quanto a guerra de todos contra todos, sendo justamente, uma versão mais acirrada da mesma. O estado de natureza<sup>86</sup> hobbesiano não é pacificável: enquanto conflito em fluxo contínuo, ele depende de um momento de transição, da construção racional do contrato que, apesar de estar pressuposta devido à sua condição de possibilidade ser a racionalidade própria da espécie humana, ainda assim, guarda um ponto de transição específico (histórico ou a-histórico). Dito de outro modo, existe um movimento transicional no raciocínio hobbesiano que demonstra a passagem clara e objetiva para o Estado civil, e esse processo representa a unificação das liberdades e direitos na figura do soberano: na máscara da representação, os homens participam como partículas que compõem o golem, e o Estado civil é um grande ritual de sacrifício e unificação que tem por fim a realização última do homem, a autoconservação. Nesse sentido, não é esperado que o soberano hobbesiano encarne o Espírito do povo, pois a dimensão da

---

<sup>86</sup> MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*. 2008, p. 144. “Sin embargo, Schmitt define el estado de naturaleza de manera completamente distinta que Hobbes. Para Hobbes, es el estado de guerra entre individuos; para Schmitt, el estado de guerra entre grupos (sobre todo entre pueblos). Para Hobbes, en el estado de naturaleza todos son enemigos de todos; para Schmitt, todo comportamiento político se orienta según el amigo y el enemigo. Esta diferencia está motivada por el hecho de que la definición de Hobbes del estado de naturaleza está pensada en sentido polémico: el hecho de que el estado de naturaleza sea el de la guerra de todos contra todos sirve para motivar el abandono del estado de naturaleza. A esta negación del estado de naturaleza o de lo político Schmitt le contrapone la afirmación de lo político. Por cierto, en Hobbes no se habla de una negación total de lo político; según su doctrina, el estado de naturaleza persiste al menos en la relación entre las naciones. Y así, la polémica de Hobbes contra el estado de naturaleza en tanto estado de guerra entre individuos, de la que Schmitt se apropia implícitamente -como lo demuestra su observación sobre la relación entre protección y obediencia, en la que sigue expresamente a Hobbes (53; véase también 46 y s.), no necesita cuestionar lo político en el sentido de Schmitt, es decir, el carácter “natural” de las relaciones entre asociaciones humanas. Sin embargo, parte de la esencia de la asociación política consiste para Schmitt en que ésta puede “exigir de sus miembros que estén dispuestos a morir” (46); y Hobbes, como mínimo, restringe el derecho a esa demanda: quien abandona el campo de batalla por temor a perder su vida, “sólo” está reaccionando de manera indigna, pero no injusta (Leviatán, xxi). Por derecho, el Estado sólo puede exigir del individuo una obediencia condicionada, esto es, una obediencia que no se contraponga a la salvación o a la preservación de la vida de ese individuo, ya que el fin último del Estado es asegurar la vida.”

identidade nem sequer é levada em conta no sistema mecanicista hobbesiano, como supracitado. Todavia, a unificação em uma só vontade e expressão da força condiciona e unifica em algo maior os entes livres no espaço mecanicamente dado; o Leviatã ascende e sob todos impõe sua força. Essa unificação como possibilidade de resolução do problema da guerra de todos contra todos aponta para o projeto normativo político de Schmitt, pois já que a realidade se apresenta cindida na dimensão política, se amigo e inimigo são as substâncias próprias do político, então, qualquer projeto que pense uma resolução do conflito perene prescinde da aniquilação<sup>87</sup> (física e simbólica) do inimigo, uma grande unificação sob um mesmo Espírito; e como se deve esperar do realismo político, o forte será quem erguerá o último estandarte, assim podemos pensar a guerra total,<sup>88</sup> o estandarte sangrento que anuncia a paz perpétua.

A importância de pensar o político como essencialmente o resultado do binômio amigo-inimigo é concluir que, como tal binômio pressupõe a relação entre polaridades impossíveis de serem pacificadas, ou seja, polos de força que inexoravelmente conflitam e conflitarão, pois se negam existencialmente, a compreensão do político é o campo do conflito. Todavia, cabe-nos

---

<sup>87</sup> MEINHENRICH, Jens e SIMONS, Oliver. (edit). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. 2016. MCCORMICK, John P. Teaching in Vain: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State Nevertheless, p. 278. “Schmitt’s implicit reading of Hobbes, therefore, suggests that a return to the state of nature is an ever-present possibility for any society. Both thinkers view the state of nature not as a factually historical past but rather as a politically possible present. Buttressing Schmitt’s reading of Hobbes on this point more clearly demonstrates his own intentions. Schmitt seeks to make real the terror of what is and what might be so as to strengthen the existing order. For both Hobbes and Schmitt, the threat of danger is always present, even when the actual danger is not. As Hobbes remarks, the essence of war within the natural condition “consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto” (1991, I. 13, 88-89); Schmitt, for his part, maintains that “to the enemy concept belongs the ever present possibility of combat” (2007, 32; emphasis added). The fear that one experiences while actually fighting, while engaging in combat for one’s life, is not nearly so excruciating as the fear, or rather the anxiety, arising from the uncertainty over when the next such struggle will be necessary. In this light Schmitt endeavors to emphasize the conditions under which the following takes place: subjects give up their epistemological uncertainty regarding the totality of human nature in the natural condition, their fear of everything and everyone at every moment, for the much more tolerable knowledge within a state that it is only the sovereign that is to be feared and then only under certain conditions.”

<sup>88</sup> DYZENHAUS, David (edit.), *Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism*, 1998, p. 255. “For Schmitt, the *pouvoir constituant* is more than a mere conceptual fiction. In a very concrete sense, the *Volk* is always “constituted” first and foremost by defining itself in opposition to a “foe,” by gaining a capacity for violent action against challenges to its collective identity. Only if a political entity can then effectively guard itself against “the other, the stranger ... existentially something different and alien, so that in the extreme case conflicts with him are possible,” does the apparatus of “limited” constitutional government have an opportunity to survive in the first places In light of the constitution-making power’s dependence on illiberal and violent instruments, it makes perfect sense to conceive of this power not only as the source of all law, but as unlimited by law. Especially in moments of life threatening crises, when the identity of the homogeneous *Volk* is under attack, far more effective instruments of battle may need to be employed than those made available by existing legal and constitutional devices.”

compreender em que nível esse conflito se dá e, para respondermos sobre as dimensões do conflito, precisamos adentrar no ente máximo em qualquer discussão sobre política: o Estado. Em “Teoria da constituição”, Schmitt define o Estado como:

Em síntese, pode-se dizer: o Estado se fundamenta como unidade política numa articulação de dois princípios conflitantes de formação, o princípio da identidade (do povo presente consigo mesmo como unidade política, quando, em virtude de sua própria consciência política e vontade nacional, tem a capacidade de distinguir entre amigo e inimigo), e o princípio da representação, em virtude do qual a unidade política é representada pelo Governo. (SCHMITT, Carl. 1982, p. 214)

Em Schmitt, o Estado, enquanto espaço de resolução do conflito entre amigo e inimigo, tem em sua estrutura a aglutinação da semelhança como critério de ordenamento do poder. Esse processo de formação é chamado de “democracia da identidade”. Cabe-nos, nesse ponto, compreender tal processo uma vez que este é, em suma, o Leviatã de Carl Schmitt. A noção de uma homogeneidade nacional como crivo do participar da política entra em conflito com a ideia de uma suposta igualdade humana geral,<sup>89</sup> uma compreensão do gênero humano como um amorfo geral que, por participar de um mesmo conceito biológico, mereceria, por isso, as mesmas qualificações políticas. Como já apontado aqui, em Hobbes, temos essa igualdade humana geral visto que o determinante para o raciocínio político é, justamente, os aspectos biológicos e antropológicos do gênero humano, tais quais o mecanicismo determinante da dinâmica social e ontológica humana. De modo contrário, em Schmitt, tal preocupação com um “humano”<sup>90</sup> em sentido geral evanesce: a heterogenia entre os grupos e a homogeneidade entre os iguais expressam o conteúdo agregador da comunidade política; uma comunidade política

---

<sup>89</sup> DYZENHAUS, David (edit.), *Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism*, 1998, p. 27. “What is crucial for Schmitt, however, is that this substantial homogeneity must be something particular: a medium through which a people can distinguish itself from other peoples and thus find its specific identity. Against normative universalism he emphasizes, “Political democracy cannot rest upon the indistinctiveness of all human beings instead, it is based upon membership in a particular people ... “14 Democracy in the Schmittian sense ultimately means the unconstrained political expression of a particular people’s collective identity.”

<sup>90</sup> DYZENHAUS, David (edit.), *Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism*, 1998, p. 164. “By stressing that the identity of a democratic political community hinges on the possibility of drawing a frontier between “us” and “them,” Schmitt highlights the fact that democracy always entails relations of inclusion/exclusion. This is a vital insight that democrats would be illadvised to dismiss simply because they dislike its author. One of the main problems with liberalism-and one that can endanger democracy-is precisely its incapacity to conceptualize such a frontier. As Schmitt indicates, the central concept of liberal discourse is “humanity,” which, as he rightly points out, is not a political concept and does not correspond to any political entity.”

que se guiasse por uma compreensão de igualdade irrestrita implicaria, justamente, na desigualdade com relação aos outros critérios<sup>91</sup> de igualdade, como a homogeneidade entre grupos sociais, conforme podemos ver na seguinte passagem do “Crise da democracia parlamentar”:

Devemos, no entanto, observar que nesse caso a homogeneidade nacional é muitas vezes enfatizada e a igualdade humana geral é neutralizada, através da exclusão dos que não pertencem ao Estado, dos que estão fora dele. Mas se isso não acontecer, se um Estado, sem considerar a homogeneidade nacional ou de qualquer outro tipo, quiser implementar a igualdade humana geral no âmbito da política, não poderá evitar a conseqüente desvalorização da igualdade política, na mesma medida em que aproxima a igualdade humana absoluta. E não é só isso. Na mesma medida anterior, o próprio âmbito da política também seria desvalorizado e transformado em algo nivelado. Teríamos então privado não só a igualdade política de sua substância e transformando-a em algo isento de valor para o indivíduo igual, mas a própria política também ter-se-ia tornado tão sem sentido, a ponto de não ser mais levada a sério. (SCHMITT, Carl. 1996, p. 13)

A própria noção de contrato presume a diferenciação entre as partes contratantes. O contrato de Hobbes iguala todos os seres na condição de seres mecanicamente dados e que buscam a manutenção do seus respectivos movimentos; todavia, o faz separando os seres da realidade em duas categorias distintas – soberanos e súditos: aqueles que portam da liberdade irrestrita e capacidade de ordenar o sistema mecanicamente dado e as dinâmicas de movimento do mundo; e aqueles que, por não disporem da liberdade irrestrita, apenas se movimentam no plano espacial coordenado pelos soberanos. Tal diferenciação se dá enquanto ordenamento jurídico, mas não enquanto uma ontologia e antropologia própria, visto que os partícipes da

---

<sup>91</sup> DYZENHAUS, David (edit.), *Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism*, 1998, p. 161. “Schmitt asserts that there is an insuperable opposition between liberal individualism with its moral discourse centered around the individual and the democratic ideal which is essentially political and aims at creating an identity based on homogeneity. He claims that liberalism negates democracy and democracy negates liberalism and that parliamentary democracy, since it consists in the articulation between democracy and liberalism, is therefore a nonviable regime. In his view, when we speak of equality we need to distinguish between two very different ideas: the liberal one and the democratic one. The liberal conception of equality postulates that every person is, as a person, inherently equal to every other person. The democratic conception, however, requires the possibility of distinguishing who belongs to the “demos” and who is excluded, and for that reason the democratic conception cannot exist without the necessary correlate of inequality. Despite liberal claims, a democracy of mankind, if it was ever possible, would be a pure abstraction because equality can only exist through its specific meanings in particular spheres, i.e., as political equality, economic equality, and so forth. But those specific equalities always entail, as their very condition of possibility, some form of inequality. This is why he concludes that an absolute human equality would be a practically meaningless, indifferent equality.”

dinâmica política – súditos, soberanos e o Estado – compartilham de uma mesma natureza e dinâmica de afetos e movimento. Disso a igualdade se dá de modo manifesto; todavia, ela é igual enquanto potencialidade de movimento e intento de sobrevivência. É nesse aspecto que a unidimensionalidade do homem hobbesiano se explicita: o humano de Hobbes é irrestritamente igual enquanto irrestritamente máquina, ser que busca prioritariamente a manutenção da vida e movimento e, por essa igualdade irrestrita no campo da vida, pode pactuar livre e consensualmente. Para Schmitt, a igualdade serve como ponto basilar e fundador da comunidade política, mas não uma igualdade irrestrita que agrega toda a espécie humana, visto que, ao se igualar indeterminadamente a espécie humana, ela se esvazia na noção de igualdade entre indivíduos, pois é a diferenciação que expressa o sentido de igualdade como sentido negativo. Sobre isso, Schmitt expressa a compreensão de Rousseau e seu *Contrato*, demonstrando a importância da homogeneidade como critério da comunidade política.

A igualdade de todas as pessoas, como pessoas, não é democracia, mas sim um tipo determinado de liberalismo, não numa forma estatal, mas sim moral e de visão de mundo individualista-humanitária. Na interligação indefinida de ambos é que se situa a moderna democracia de massas. Apesar de toda a atenção dada a Rousseau e apesar do reconhecimento de que ele se situa nos primórdios da moderna democracia, parece que ainda não se percebeu que a construção do Estado do Contrato social já continha esses dois elementos diversos, incorretamente juntos, lado a lado. A fachada é liberal: fundamentação da legitimidade do Estado no livre contrato. Mas numa evolução posterior de seu estudo e no desenvolvimento do conceito essencial de *volonté générale* evidencia-se que o verdadeiro Estado, segundo Rousseau, só existe ali, onde o povo é tão homogêneo, que a unanimidade passa essencialmente a predominar. Pelo *Contrato social* não devem existir partidos, nem interesses especiais ou diferenças religiosas, nada que separe as pessoas, nem mesmo um sistema financeiro. [...] Nisso, devemos observar que para Rousseau a palavra “escravo” possui todo o significado transcendente que lhe é atribuído na construção democrática do Estado; ela designa aquele que não pertence ao povo, o não-igual, o não-cidadão, a quem não adianta nada ser gente *in abstracto*, ser o heterogêneo, aquele que não participa da homogeneidade geral e, por isso, é justamente discriminado. [...] Em resumo, na homogeneidade que alcança a identidade, tudo se define por si só. Mas quando a unanimidade e a concordância de todas as vontades com tudo e com todos torna-se realmente tão grande, para que, afinal, firmar ou, até mesmo, só construir um contrato? (SCHMITT, Carl. 1996, p. 13)

O processo dialético e conflitivo do binômio amigo-inimigo guarda uma resolução da eventual superação de um dos lados da disputa; tal superação se concretiza na formação de uma unidade política e tal unidade é, por definição, condição de possibilidade para o exercício do poder político. Tal unidade primordial guarda, em si, a condição histórica da formação dos

povos, não se tratando somente do Estado moderno, mas de toda e qualquer unidade política e exercício de força legitimado politicamente. A decisão política presume a unidade que a legitima, a unidade que expressa a essência e identidade do grupo vencedor na disputa entre diferentes. É interessante notar que para ambos os autores, Hobbes e Schmitt, a unidade da comunidade política é a condição de possibilidade para o exercício do poder; todavia, se em Hobbes temos um contratualismo derivado das premissas antropológicas e da racionalidade humana, em Schmitt temos a constituição da unidade política como fruto e consequência necessária da radicalização da disputa entre amigo e inimigo da dinâmica do poder. A vitória em questão tem por objetivo conquistar o exercício normativo inerente à forma política e unidade primordial. Toda unidade política guarda uma normatividade, uma estrutura interna de códigos e asserções, juízos normativos que possibilitam a própria unidade política e legitimam o exercício da força. O direito de instaurar tal estrutura reside na dominação de um grupo sobre o outro, seja pelas armas ou por deliberação do agrupamento humano constituinte da unidade primordial.

A construção da dinâmica normativa espelha a compreensão normativa do grupo que forma a unidade, e esse instaure-a por meio da força, agora legitimamente dada. Fruto da própria unidade política, o conteúdo essencial do grupo vencedor é transmutado na normatividade vigente da unidade política; suas características e idiosincrasias transformam-se em norma geral e política, restando aos diferentes a resignação, cooptação ou aniquilação. Essa transmutação resulta do espelhamento, na unidade política, entre a ordem geral da normatividade e o espírito do grupo que conquista a unidade política; é consequência do ato de vencer que se estabeleça, portanto, a capacidade de reger o mundo; aos vencedores cabe fazer do mundo sua imagem e semelhança,<sup>92</sup> pois até “na democracia só existem a igualdade dos iguais e a vontade daqueles que pertencem aos iguais.” (SCHMITT, Carl. 1996, p. 15)

Esse reflexo da estrutura normativa manifesta-se como conteúdo da norma, e não somente como estrutura formal, seja pelo *ethos*, seja por uma estrutura legal determinada; o reflexo dos agentes normativos manifesta-se como essência da estrutura normativa advinda dos

---

<sup>92</sup> DYZENHAUS, David (edit.), *Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism*, 1998, p. 171. “The unity of the state must, for him, be a concrete unity, already given and therefore stable. This is also true of the manner in which he envisages the identity of the people; it must also exist as a given. Because of that, his distinction between us and them is not really politically constructed; it is merely a recognition of already existing borders. While rejecting the pluralist conception, Schmitt is nevertheless unable to situate himself on a completely different terrain because he retains a view of political and social identities as empirically given.”

agentes da unidade. A unidade inevitavelmente implicará uma estrutura normativa primeva, um constructo reflexivo do grupo responsável pela formação da unidade. A unidade é resultante de um conflito interno ao binômio amigo-inimigo; todavia, pode guardar em si o mesmo binômio enquanto possibilidade de distinções internas no núcleo normativo da unidade primordial, apesar de ser ela mesma a resolução do conflito entre amigo e inimigo. Em outras palavras, a unidade homogênea advinda da unificação e espelhamento entre Estado e Povo pode, eventualmente, cindir-se e dar início a um novo conflito entre partes que, uma vez que se observam como distintas de seu oposto, conflitam em busca de um novo espelhamento perfeito de si mesmas com relação ao Estado. A identidade da unidade primordial não implica, necessariamente, o esvaziamento do indivíduo enquanto partícipe da unidade primordial. Contudo, a distinção entre indivíduos não se relaciona ao conteúdo comum normativo da própria unidade: o indivíduo diferencia-se da unidade enquanto ser separado e detentor de camadas de individualidade, mas participa do conteúdo comum de identidade estruturante da unidade primordial.

Nos diferentes povos, ou grupos sociais e econômicos que se organizam “democraticamente”, o “povo” só existe como sujeito idêntico de uma forma abstrata. *In concreto*, as massas são sociologicamente e psicologicamente heterogêneas. (SCHMITT, Carl. 1996, p. 20)

Caso esse indivíduo se encontre inteiramente apartado da identidade formadora da norma, então, resta-lhe a alternativa da derrota na dinâmica amigo-inimigo, ou seja, não se expressar enquanto indivíduo distinto da essência da unidade primordial.

A distinção entre indivíduo e essência normativa não anula a existência da individualidade conflitante, apenas priva sua expressão na medida em que conflitua, necessariamente, com a essência da identidade primordial transmutada na norma vigente. Tal cenário é inerente e estrutural da unidade política, mesmo no cenário democrático,<sup>93</sup> donde imagina-se a possibilidade de manifestação de toda e qualquer forma e identidade; toda expressão intrinsecamente contrária à norma estrutural é, em níveis variados, coibida.

A identidade democrática repousa na ideia de que tudo o que existe dentro do Estado como uma ação do Poder do Estado e como um governo permanece dentro de uma homogeneidade substantiva. Todo pensamento democrático se

---

<sup>93</sup> Democrático, aqui entende-se por democracia liberal burguesa e não pelo projeto da democracia da identidade de Schmitt.

move com clara necessidade em ideias de imanência. Todo o sair da imanência negará a identidade. (SCHMITT, Carl. 1982, p. 233)

A unidade primordial apresenta-se, então, como consensual enquanto expressão de uma maioria vencedora da disputa sobre a estipulação da norma. Tal consenso se dá na vitória pela força do grupo vencedor e da resignação dos vencidos. Disso parte a legitimidade da unidade política, a aceitação advinda da resignação em um processo de força e, eventualmente, violência. Essa resignação é o ponto nevrálgico com relação aos agentes de violência internos a uma comunidade política, pois o crivo da decisão é sempre advindo da força das armas enquanto mecanismo de materialização da estrutura formal, uma vez que os “xátrias” aceitam determinada unidade política transmutada em uma estrutura normativa, dificilmente dar-se-á um cenário alternativo, cabendo aos diferentes a resignação pacífica e passiva.

“[...] na democracia o cidadão endossa a lei que contraria a sua própria vontade, pois a lei é a *volunté générale*, que por seu lado é a vontade do cidadão livre. Portanto ele jamais dá um conteúdo concreto ao seu endosso, mas *in abstracto* ao resultado da vontade geral computada pela votação, quanto então ele dá o seu voto para possibilitar a contagem na qual se reconhece essa vontade geral.” (SCHMITT, Carl. 1996, p. 26)

Toda forma política presume, estruturalmente, uma unidade política e uma normatividade que a afirma; toda forma política defende-se em sua própria essência, uma vez que é pouco provável uma forma política que permita, internamente em sua normatividade, sua superação enquanto conteúdo da unidade política. Por mais que não sejam monólitos imutáveis, as formas políticas estabelecem ritos de transição formal, e só permitem mudanças na medida em que tais se deem segundo seus ritos de reforma; por mais que a mudança transforme a essência da unidade política, simultaneamente, elas reafirmam a própria unidade, na medida em que se dão por meio do conteúdo (processos internos de transformação da norma). Sendo assim, pode-se dizer que as formas políticas permitem transformações internas e essenciais; todavia, são inerentemente contrárias a rupturas radicais enquanto conteúdo de suas próprias essências. Toda forma política é antirrevolucionária, até mesmo, e especialmente, as advindas das revoluções.<sup>94</sup> A normatização advinda do processo de formação da unidade política é formatada

---

<sup>94</sup> Para exemplificar podemos ler em LENIN. Vladimir, I. *Obras escolhidas em três tomos*. Edições Avante! Lisboa, Edições Progresso, 1978; *Seis teses acerca das tarefas imediatas do poder soviético*. “Mas a ditadura pressupõe um poder revolucionário verdadeiramente firme e implacável na repressão tanto dos exploradores como dos arruaceiros, e o nosso poder tem sido demasiado brando.

na constituição de uma unidade política, o texto jurídico que expressará o conteúdo essencial da identidade do vencedor da disputa amigo-inimigo.

A constituição representa a formatação das possibilidades de decisão do agente político, e na medida em que o conteúdo jurídico se sustenta por meio da força, advinda da vitória do conflito e das instituições de violência da unidade política, a sustentação da decisão política se dá inerentemente pela força.

Democracia é um caminho político que corresponda ao princípio de identidade (significa a identidade do povo em sua existência concreta consigo mesmo como unidade política). O povo é portador do Poder Constituinte, e dá a si mesmo uma Constituição. (SCHMITT, Carl. 1982, p. 221)

A constituição transmuta, constitui esse conteúdo essencial do vencedor e, por isso, exclui politicamente os vencidos, não os expressa enquanto essência e identidade política. Assim, o texto jurídico formata a ação e decisão política por meio da identidade e ação do vencedor; traz legitimidade e legalidade para a ação política, seja ela qual for, na medida em que espelhe o conteúdo legal do texto constitucional, tornando-o, então, condicionado às relações de força internas ao processo de formação da unidade política. Suas mudanças essenciais se dão por meio de sua própria normatividade ou pela deflagração do conflito interno entre grupos que se distinguem essencialmente e disputam novamente o poder: uma vez dada a reunificação, se transmutará novamente uma nova essência, identidade e modo de ser como conteúdo legal, e assim sucessivamente, por meio de disputas de força e conflitos entre formas de existência política. A importância da formatação jurídica do conteúdo essencial é, justamente, exigir uma nova disputa interna à unidade política para que se suplante o conteúdo constitucional, de forma que o modo de ser de uma determinada unidade política será, sempre, a expressão do vencedor vigente na disputa de força no binômio amigo-inimigo. Exige-se a disputa radical para que se deem transformações radicais, ou seja, exige-se que o grupo mais forte seja aquele que expressa sua essência na forma e unidade política.

Este é o princípio da identidade do povo, existir em um dado momento, consigo mesmo, como unidade política, baseia-se no fato de que não há Estado sem povo, e, portanto, um povo deve estar sempre realmente presente como uma magnitude efetiva. O princípio oposto decorre da ideia de que a unidade política do povo como tal nunca pode estar presente na identidade real e,

---

[...] Uma disciplina férrea e a ditadura do proletariado aplicada até o fim contra as oscilações pequeno-burguesas - tal é a palavra de ordem geral e sintetizadora do momento.”

portanto, deve ser sempre representada pessoalmente pelos homens. [...] Onde o povo está sujeito ao Poder constituinte, a forma política do Estado é determinada não somente na ideia de uma identidade; a Nação está lá; não precisa e não pode ser representado, pensamento que empresta sua irrefutabilidade democrática às tão citadas explicações de Rousseau (Contrato social III, 15). (SCHMITT, Carl. 1982, p. 205)

A noção de “força” aqui não expressa somente o poder de agir violentamente com êxito, mas especialmente a expressão de um Espírito de um povo – uma maioria que compartilharia um modo de ser e existir no mundo – um *ethos* próprio que a distingue dos outros povos e, até mesmo, das formas de ser e existir distintas e internas ao próprio *corpus* da unidade política. Desse modo, a compreensão schmittiana de constituição permite a perenidade e representação de um povo e sua forma de ser por meio do conteúdo essencial concretizado sob a forma de texto jurídico-constitucional, assim como permite a ação e decisão política segundo essa forma de ser, expressando-a como um invólucro de legitimidade ao *Volksgeist*. A constituição é o fruto desse processo, é a cria parida da disputa política advinda do binômio amigo-inimigo, o homúnculo que guarda o *anima* dos vencedores e é imagem e semelhança dos mesmos, e de modo ambivalente, legitima as decisões desse grupo concentrado na forma da unidade política. Ao fim e ao cabo, a força que instaura a unidade política cria o mecanismo que legitima suas próprias ações, o poder justifica o poder, a força sustenta a si por si mesma. A constituição, então, não extirparia a decisão livre do agente político, mas reforçaria a expressão desse agente enquanto expressão do Espírito do povo, enquanto pareada ao conteúdo essencial do grupo vencedor da disputa política. Por sua vez, a limitação do poder existiria enquanto dissociação da essência desse grupo constituinte, na medida em que o texto jurídico apenas expressa formalmente o modo de ser e existir do grupo dominante.

É nesse contexto que Schmitt formula a teoria da democracia da identidade. A relação entre o agente da decisão e o povo que o legitima não seria uma mera representação, pois a representação pressupõe ausência, como podemos ver na seguinte passagem.

Não pode ser representado, porque necessita *estar presente*, e só um ausente pode estar representado. Como povo presente, verdadeiramente *reunida*, se encontra a *ἐχχλησία* da democracia grega, no mercado; no fórum romano; como tropa ou exército reunido; como *Landsgemeinde* (conceito aberto) suíço. Porém também ali onde não se reúne em um certo lugar e segundo um procedimento ordenado se mostra a peculiar significação do povo no fato da verdadeira presença e uma multidão popular publicamente reunida. Só o povo verdadeiramente reunido é povo, e só o povo verdadeiramente reunido pode

fazer o que especificamente corresponde a atividade desse povo: pode *aclamar*, e dizer, expressar por simples gritos seu assentimento ou recusa, gritar “viva” ou “morra”, festejar a um chefe ou uma proposição, comemorar o rei ou a qualquer outro, ou negar a aclamação com o silêncio ou murmuros. [...] Donde queira que o povo se encontre verdadeiramente reunido, qualquer que seja a finalidade, a menos que apareça como grupo organizado de interesses, seja em manifestações de rua, em festas públicas, em teatros, em hipódromos ou em estádios, se encontra presente esse povo capaz de aclamar, sendo, ao menos potencialmente, uma unidade política. (SCHMITT, Carl. 1982, p. 248)

Não se trataria, então, de uma relação de representação entre o agente da decisão política e o povo, em uma concordância ou adequação formal com o conteúdo constitucional, mas sim da identidade<sup>95</sup> entre quem governa e quem é governado na forma de aclamação real e aprovação concreta que expressaria o Espírito do povo, uma relação de identidade entre o agente político e o conteúdo essencial da unidade política. É na aclamação (em sentido literal) que a relação de identidade entre o agente político e o conteúdo essencial é atestada, pois o povo é sua própria manifestação, fazendo da democracia da identidade um conceito inerentemente de massa. Naturalmente, existe uma dinâmica de representação<sup>96</sup> na concepção de Estado de Schmitt; não existe um Estado desprovido de qualquer tipo de representação. Todavia, não é somente na representação que se ajuíza a dinâmica estatal, a multidão que aclama representa a totalidade na medida em que representa os ausentes ou incapazes de aclamar,

---

<sup>95</sup> “A igualdade democrática requer, segundo Schmitt, a constituição de uma comunidade política concreta, o pertencimento a um povo específico e, portanto, a delimitação de fronteiras e o estabelecimento de distinções. Por oposição ao universalismo abstrato da igualdade liberal, ele pensa que “a igualdade democrática é essencialmente similaridade [Gleichartigkeit], similaridade do povo” [...] A igualdade substancial seria, portanto, “o pressuposto essencial da democracia” (VL, 235) 15: ela permitiria compreender o que define a ordem política democrática. Segundo Schmitt, esta última implica uma série de “representações de identidade”<sup>16</sup>, pois faz parte de toda democracia a identidade entre dominante e dominado, governante e governado, Estado e povo. Tais identidades seriam o resultado da própria igualdade substancial. Porque os cidadãos são iguais entre si, a diferença objetiva entre os que mandam e os que obedecem não pode jamais se apresentar como uma diferença de natureza, mas somente de função.” FERREIRA, Bernardo. *Democracia, relativismo e identidade política em Hans Kelsen e Carl Schmitt*. FERREIRA 2006, pp. 161-194; p. 183.

<sup>96</sup> GALLI, Carlo. *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. – 1a. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 69 “Los dos principios de forma política que Schmitt tematiza en Teoría de la Constitución, ‘33’ la identidad y la representación (como siempre, inseparables), constituyen la proyección política de la inseparabilidad de excepción y norma, de decisión y orden, de energía y construcción afirmada en Teología política: sólo en Teoría de la Constitución la decisión excepcional es el poder constituyente del pueblo que se quiere a sí mismo como unidad política y que realiza esta voluntad a través de la representación, sin agotarla nunca en ella, y no la decisión del soberano como individuo. Esta analogía entre el aspecto teórico y el político del pensamiento de Schmitt constituye su intrínseca sistematicidad y su inscripción originaria en el horizonte del orden.”

segundo o rito democrático; mas não representa a si mesma enquanto é si mesma e efetua o ato democrático por si mesma, é o povo enquanto povo que aclama, permite ou censura. Cabe ao povo representar si mesmo, também quanto aos seus membros ausentes e incapazes, mas não lhe cabe ser, jamais, representado por ninguém para além dele mesmo no exercício da democracia.

Por enquanto, não há Estado sem representação. Em uma A democracia directa praticada com absoluto rigor, em que “todo o povo”, ou seja, todos os cidadãos activos, se reúnem efectivamente numa praça, “talvez dê-se a impressão de que aqui se trata do próprio povo na sua presença e identidade imediata como um povo, e não se pode mais falar de uma representação. “O povo reunido não representa o soberano, mas é ele mesmo” (Kant, Rechtslehre, 11, § 52). Na realidade, se trata no caso extremo apenas de todos os adultos membros da cidade, e somente no momento em que estão juntos como comunidade ou como exército. Mas nem mesmo todos os cidadãos ativos, tomados em seu conjunto, são, em soma, a unidade política do povo, mas representam a unidade política situada acima de uma assembleia reunida em um espaço e acima do momento da assembleia. (SCHMITT, Carl. 1982, p. 206)

A participação popular na aclamação se dá como rito que autoriza o exercício da decisão política. É na “inequívoca” relação atestada pelo povo que se demonstra a relação de identidade entre o indivíduo agente da decisão política e sua unidade política. O povo, no modelo de Schmitt, está sempre presente enquanto constante aclamação, constante averiguação dessa relação de identidade da parte com o todo. Daí o *tonus* democrático de sua compreensão da democracia, presente não de modo figurado, como mera instância de representação, mas sim concretamente, como política de massa, já que “a democracia (tanto como forma política como forma de Governo ou Legislação) é a identidade dos dominadores e dos dominados, dos governantes e dos governados, dos que mandam e dos que obedecem.” (SCHMITT, Carl. 1982, p. 230)

A aclamação seria a expressão da vontade manifesta, do Espírito do povo, a voz em sentido literal da essência e identidade desse povo; no rito da aclamação não existiria o espaço para a individualidade difusa, para as camadas singulares e distintas do denominador comum do *ethos*, mas somente o interesse público enquanto vontade normativa pareada ao conteúdo essencial de um povo ou grupo, a essência da unidade política. O exercício democrático do voto não guardaria tal característica justamente por ser uma expressão individual e apartada da coletividade: o ato de votar é individual, guarda em si a noção de representação como ausência

de participação, e, com isso, pelos critérios estipulados até aqui, é essencialmente antidemocrático.

Faz parte das concepções não democráticas do século XIX, surgidas da mistura de princípios liberais, a ideia de que o povo só poderia expressar sua vontade na medida em que cada cidadão pudesse dar o seu voto individualmente, no mais completo isolamento e total segredo, portanto sem sair da esfera da privacidade e da isenção de responsabilidade, com “esquemas de segurança” e “sem observadores”, como prescreve a legislação eleitoral alemã. [...] “Povo” é um conceito de direito público; o povo só existe na esfera pública. A opinião unânime de cem milhões de indivíduos não é a vontade do povo, e nem uma opinião pública. A vontade do povo pode ser muito melhor expressa democraticamente por meio da aclamação (*acclamatio*), da presença óbvia e irrefutável, do que por meio do aparato estatístico, que há meio século vem sendo desenvolvido minuciosamente. Quanto mais forte for o sentimento democrático, tanto mais certo será o reconhecimento de que a democracia não é o simples sistema de registro de votos secretos. (SCHMITT, Carl. 1996, p. 15)

O voto espelha a individualidade, ao passo que a aclamação só se dá em meio à coletividade concreta, um conjunto de vozes uníssonas que saúdam ou repudiam. Somente por meio dessa expressão material e concreta da vontade popular e do Espírito do povo que se daria, então, a democracia da identidade. Partindo disso, a democracia da identidade só pode ser exercida enquanto experiência da coletividade, do grupo. A política é sempre da *polis*, entendida como um *corpus* em si mesmo e não, somente, um agrupamento de homens. Não são as partes conjuntamente dadas que importam enquanto sujeito político, mas o todo, o constructo da unidade política, a vontade do Espírito do povo transmutada em grupo político, expresso pela voz rouca do povo. Os cesarismos não são os estandartes, mas as mãos que os seguram e os urros que aclamam. No modelo schmittiano, o agente político da decisão não é refém, somente, do conteúdo essencial da unidade política formatado em texto jurídico-constitucional, mas também do próprio povo que se manifesta concretamente no exercício do rito da aclamação. A vaia aponta a distinção entre o agente político e o conteúdo essencial, pois essa mesma vaia pode, por sua vez, deflagar o conflito amigo-inimigo na medida em que aponta uma distinção à identidade essencial da unidade política, e, assim, pode abrir alas para uma nova disputa de força e violência, até que um novo agente ascenda e seja aclamado pela unidade política em sua relação de identidade entre a decisão e o Espírito do povo. A aclamação é o rito que baliza o

poder e expressa tanta legitimidade quanto, por exemplo, um agente político eleito por vias institucionais.

A vontade do povo é naturalmente sempre idêntica à vontade do povo, quando é feita uma opção por meio do sim e do não registrada em milhões de cédulas, ou quanto um único indivíduo, mesmo sem eleição, encarna a vontade desse povo, ou é, de algum modo, aclamado por ele. (SCHMITT, Carl. 1996, p. 21)

A aclamação enquanto rito que representa e testa a identidade entre quem governa e quem é governado permite que mesmo uma ditadura possa ser democrática na medida em que o governante seja constantemente aclamado pelo povo e, com isso, demonstre a relação de identidade entre governantes e governados. Ao fim e ao cabo, a essência da democracia é a expressão de identidade e homogeneidade para além de qualquer forma ou organização social que disponha certa comunidade política.

É importante observar a evidência de que a ditadura não é o oposto da democracia. Mesmo durante um período transitório desse tipo, sob o domínio de um ditador, a identificação democrática pode predominar, e a vontade do povo ser a única determinante. Naturalmente mostra-se também, de um modo bastante evidente, que a única questão prática refere-se à identificação. (SCHMITT, Carl. 1996, p. 22)

Assim, o exercício político do grupo vencedor do antagonismo amigo-inimigo será, enquanto expressão do conteúdo essencial, democrático visto sua identidade com relação a esse mesmo conteúdo. O grupo vencedor do antagonismo amigo-inimigo exercerá, em ação e decisão, o que é essencial ao povo (entendido aqui como os próprios vencedores da disputa) e, pareado em conformidade ao texto constitucional; o agir inconstitucional é sempre o que vai ao encontro de tal essência, é a ação e decisão alheia ao *ethos* de um povo, e sua óbvia ausência de aclamação a desqualifica como juridicamente válida. O alheio ao povo, quanto a ações e decisões, deflagrará o antagonismo, pois sua diferença invalida o modo de ser e existir do povo em questão. A diferença essencial mostra-se perante a ausência de aclamação e a discrepância para com o texto jurídico que expressa a unidade política: como já dito, nenhuma normatização política prevê e permite sua extinção como parte integrante de seu conteúdo; logo, a inadequação entre decisão e essência reacende o conflito. A paz tem por condição de possibilidade a identidade entre o agente político e o povo. Toda distinção politicamente dada resultará no conflito, a diferença será combatida e o diferente será vencido. O diferente é uma

categoria neutra, não representa um grupo ou outro, mas somente o alheio a um grupo tomado como ponto de observação: em uma disputa no binômio amigo-inimigo, ambos são diferentes em relação ao seu oposto, ambos são idênticos (como manda a boa lógica) a si mesmos; logo, o critério do poder é o exercício efetivo e factual da força, o poder de suplantar e ascender; o melhor, isto é, o mais forte, vencerá e o poder é por direito daquele que refletir o conteúdo essencial enquanto identidade do grupo vencedor.

## 5 Conclusão

Uma vez estabelecidas as bases e fundamentos do pensamento político de Thomas Hobbes e Carl Schmitt, podemos concluir com um último juízo comparativo que desvelaria, hipoteticamente, o ponto nevrálgico da interpretação de Schmitt quanto ao *Leviatã* de Hobbes e a distância filosófica entre ambos os projetos. Esperamos ter deixado suficientemente claras as premissas mecanicistas e suas consequências no pensamento político de Hobbes e, igualmente, as bases de uma teoria política do amigo e inimigo em Schmitt. Esperamos também ter demonstrado ao longo de nossa análise as distinções pontuais e gerais que interessam à nossa investigação sobre uma comparação sistêmica entre ambos os autores. Isso posto, cabe-nos um breve e último processo de análise, fazendo uso da própria leitura schmittiana de Hobbes em *O Leviatã de Thomas Hobbes*, obra supracitada em nossa introdução. É importante notar que não esperamos aqui delimitar todos os aspectos das obras mencionadas, que deixamos para abordar com maior profundidade em um trabalho futuro de maior fôlego, mas apenas esperamos esquadriñar um argumento geral de tipo comparativo. Uma vez expostas as premissas gerais e já efetuada uma comparação contínua nas páginas anteriores, podemos então concluir, agora, quanto à leitura que Schmitt faz do pensamento político de Hobbes e sua real acurácia sistêmica.

Conforme mostrado no primeiro capítulo, o mecanicismo sistêmico, ontológico e epistemológico presente em Hobbes implica um tipo humano unidimensional, e tal unidimensionalidade se expressa na aguda ausência de uma dimensão de identidade e participação enquanto critério da dinâmica do poder. É importante notar aqui que Hobbes não ignora as camadas identitárias dos indivíduos; todavia, sua ontologia e epistemologia não permitem qualquer inferência para com a política que advenha da referida camada. Que o ser humano se agrupe é observável, que ataque em bando e se organize hierarquicamente é fato dado pela história; todavia, a partir do aparato filosófico hobbesiano somos inclinados a explicar os fenômenos sociais com base na relação de arco-reflexo do sujeito mecânico que é alvejado pelo movimento externo e move-se a partir dessa inserção no sistema. Desse movimento resultam as paixões naturais do medo e esperança e, por fim, os móveis da ação humana. Sendo assim, todo movimento histórico é descamado e extirpado das circunstâncias de afirmação de um grupo, a semelhança e a identidade não guardam uma função motriz na dinâmica humana,

pois tais fatores não implicam qualquer movimento específico no aparelho epistemológico humano, uma vez que não representam, necessariamente, qualquer peculiaridade mecânica entre os homens. Tal ontologia guarda outra característica essencial para nossa conclusão. O autônomo humano (que a bem da verdade não seria, de fato, *αὐτόνομος*, visto que no sistema hobbesiano nada seria realmente *αὐτο* dada a relação causal inerente no mecanicismo) tem por princípio máximo da ação a perpetuação da vida em sentido material, em uma compreensão próxima de um princípio vital do campo da biologia.<sup>97</sup> Uma vez entendido como uma expressão de um movimento físico, o ato de viver torna-se uma propagação do movimento, e estar em movimento, entendido aqui como estar sendo afetado e afetar mecanicamente o mundo, é a finalidade máxima de todo ente mecânico. A própria definição ontológica da realidade como um grande esquema de peças mecânicas justapostas que interagem transferindo movimento, tais quais complicações de um relógio, traz um sentido de finalidade posto na própria definição da realidade material. Em outros termos, se a realidade é ontologicamente mecânica e se o fluxo de movimento do tempo se expressa a partir da transferência mecânica de movimento, logo, ser é, e somente é, ser em movimento, a morte é a *katastasis*, a ausência de inserção de energia mecânica no sistema; logo, a finalidade dos seres que habitam esse universo será sempre a continuidade do movimento. Partindo disso, a política se torna uma ferramenta de manutenção da vida, daí todas as camadas argumentativas internas ao sistema hobbesiano – o estado de natureza, o contrato, a soberania, o conflito entre poder terreno e supraterrano e a guerra civil – todos esses são círculos helicoidalmente postos tendo como finalidade (em ambas as acepções) e centralidade a incessante e inescapável busca pela vida.

Essa busca incessante pela manutenção da vida faz da dinâmica hobbesiana, mais uma vez, unidimensional, visto que os agentes políticos são e sempre serão condicionados por suas condições de vida. Os próprios laços entre súdito e soberano se sustentam na possibilidade de proteção do súdito por intermédio do soberano e rompem-se no édito de morte.<sup>98</sup> Donde, por

---

<sup>97</sup> Sobre essa proximidade, partindo da autoconservação como princípio máximo da existência, podemos ver mais em SPENCER, Herbert. *First principles*. Serapis Classic, 2017.

<sup>98</sup> É interessante notar que aparentemente Schmitt não observaria em Hobbes uma capiciosa dimensão de direito de resistência, Schmitt afirma que “Pero es que, además, la construcción jurídica del derecho de resistencia resulta imposible hasta como problema. No se puede construir ni como derecho objetivo ni como derecho subjetivo. No tiene cabida posible dentro del ámbito dominado por la gran máquina irresistible. Carece de punto de inserción, de lugar; es, en sentido genuino, “utópico”. Frente al incontrastable Leviathan “Estado”, que a todos somete por igual a “su ley”, no existe el “estamento” ni cabe la resistencia de un “estamento contrario”. El Estado existe realmente como tal Estado y funciona como instrumento incontrastable de la paz, de la seguridad y del orden, y tiene de su parte el derecho

mais que do ponto de vista político sua condenação seja justa e necessária para o sistema mecânico estatal, cabe ao condenado o direito inalienável do intento de fuga e resistência, visto que um ato político que vai em sentido contrário à autoconservação é contraditório não só com a natureza mecânica, mas também com a própria finalidade do ordenamento estatal hobbesiano que buscaria, intrepidamente, proteger a vida e a propriedade. Quando partimos para as considerações sobre a dupla dimensão estrutural entre normativo e descritivo, a unidimensionalidade hobbesiana desvela-se mais uma vez na imposição de restrições descritivas no campo de ação do soberano, instituindo com isso um foro íntimo politicamente protegido. Isso não só adequa a *potestas* à *potentia*, fazendo do soberano um verdadeiro soberano em tudo o que lhe cabe, mas isola a dimensão da ação material como único palco da ação política. A subjetividade e suas construções internas escapam ao poder soberano não só por serem, aparentemente, inofensivas, mas por não implicarem qualquer movimento adicional no esquema posto da soberania. Obviamente, pode-se argumentar que da subjetividade dissidente germina a ação subversiva. Todavia, é a ação subversiva que é sistematicamente perseguida pelo soberano, ou seja, é o movimento em sentido contrário às barreiras de contenção que sustentam e condicionam os movimentos dos entes mecânicos, que é constringido e cessado.

---

objetivo y el derecho subjetivo, puesto que como legislador único y supremo crea él mismo todo el derecho, o no existe realmente y no cumple su función de asegurar la paz.” SCHMITT, Carl. *El Leviathan e la teoria del Estado de Tomás Hobbes*. 2016. Editorial Strunhart, p. 46.

No entanto, o suposto direito de resistência subsiste justamente na distinção entre regime normativo e descritivo no sistema hobbesiano, normativamente cabe ao soberano o poder de vida e morte e assim o fará irresistivelmente a todo momento que lhe aprazer ou se mostrar necessário para a conservação da vida e da ordem, todavia, descritivamente é contraditório esperar que o ente mecânico condenado a interrupção de seu movimento o faça voluntariamente uma vez que a sustentação do pacto se dá, justamente, pelo medo da morte e esperança de uma vida, nesse sentido, do mesmo modo que as obrigações contratuais cessam quando o soberano não dispõe de mecanismos para assegurar a proteção dos súditos, é esperado que o condenado resista, intente fugir e faça uso de todos os meios possíveis para garantir sua sobrevivência. Obviamente, esse “direito” não diz respeito aos direitos civil dos súditos, todavia, descritivamente se dá como direito de natureza. É curioso notar que Schmitt grifa esse aspecto em sua análise da obra de Hobbes, todavia, parece-nos talvez, escapar de sua interpretação a conexão entre essas duas camadas do argumento, ou seja, do ponto do *juris* não caberia normativamente um direito à defesa, todavia, dada a ausência da finalidade do pacto restaria o *naturalis*, ou seja, a realidade descritiva e inexorável.

“A ese poder estatal racional incumbe hacer frente a cualquier peligro político, y en ese sentido, asumir también la responsabilidad por la protección y la seguridad de los súbditos. Cuando la protección cesa, cesa el deber de obediencia y el Estado deja de existir. Recobra entonces el individuo su libertad “natural”. La “relación de protección y obediencia” es la piedra angular de la construcción política de Hobbes.” SCHMITT, Carl. *El Leviathan e la teoria del Estado de Tomás Hobbes*. 2016. Editorial Strunhart, p. 74.

Em Schmitt, o humano e suas ações no campo do político não são condicionados somente pela autoconservação, mas pela conservação de uma realidade tão externa ao sujeito quanto intimamente interna. Ao definir a política como a relação entre amigo e inimigo, Schmitt transpõe o crivo do conflito para um confronto externo à ontologia humana, ou seja, não seria sobre as condições da vida, mas sim sobre qual vida se estabelece na realidade material espelhando uma idealidade conceitual de grupo. Assim, a manutenção da vida é secundária, o conflito político pode ser, inclusive, oposto à mera conservação da vida, um *seppuku* coletivo, conforme visto em tantos processos históricos trágicos. Schmitt percebe o aspecto de conservação da vida em Hobbes, e aponta:

Hay gran semejanza con las ideas fundamentales de Hobbes: la vida sólo interesa como existencia terrena física del individuo que en cada momento vive. La meta más importante y suprema es la seguridad, la mayor longevidad posible de este tipo de vida física. (SCHMITT, Carl. 2016, p. 34)

Todavia, se Schmitt percebe essa finalidade de conservação em Hobbes, escapa de sua análise a devida ordem lógica no encadeamento argumentativo que faz do Estado um constructo artificial e mecânico. Em sua análise, o engenho artificial do pacto (natural enquanto fruto das paixões, racional enquanto formatado por disposições contratuais, porém, inegavelmente artificial enquanto criação histórica ou a-histórica) é a causa da estrutura mecânica do “grande homem”. A artificialidade e mecanicidade do Estado guardaria sua origem no seu aspecto racional, tal qual qualquer produto da técnica; e na composição mecânica e artificial do Estado estaria o início da compreensão mecânica do homem, ou seja, invertendo a ordem lógica e causa e efeito, como vemos aqui:

El paso decisivo está dado cuando se concibe al Estado como un producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina de vapor, al electromotor, hasta el proceso químico-biológico, viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica, la Mettrie, el mal afamado autor del “Homme-Machine” (1748), escribió dentro del mismo espíritu un “Homme-Plante” (5). Esto está en la línea de Hobbes. Mediante la mecanización de su “Hombre magno”, del Hobbes dio un paso decisivo y fecundo en consecuencias más allá que Cartesio para la interpretación antropológica del hombre. Ciertamente que la primera decisión metafísica fue de Cartesio, al considerar el alma humana como una máquina y al hombre, compuesto de cuerpo y de alma, como un intelecto en una máquina. Un simple paso bastaba para transportar esta idea al “hombre magno”, al “Estado”. El

paso fue dado por Hobbes. Pero, como ya hemos visto, este paso tuvo como consecuencia que el alma del “hombre magno” se transformase en parte de una máquina. Y cuando el “hombre magno”, con su cuerpo y su alma, se hubo convertido en máquina, también se hizo posible que la transposición siguiese el camino inverso y que el hombre pequeño, el individuo, se trocase en “homme machine”. Ha sido, pues, la mecanización de la idea del Estado la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre. (SCHMITT, Carl. 2016, p. 37)

Independentemente do ordenamento da relação causal, Schmitt aponta para a mecanização do homem e da igual mecanização do Estado. Isso ocorre na medida em que este se mostra, empírica e metaforicamente, como um aglutinado humano agregado pela força do pacto original e do esforço soberano, enquanto *potestas* expressa em seu estatuto jurídico e *potentia* em sua capacidade factual de proteger a vida e os meios de vida dos partícipes do pacto. A artificialidade e, por isso, as propriedades mecânicas do Estado se dariam analogamente às propriedades de toda sorte de tecnologias desenvolvidas pelo engenho humano, e sua lógica de partes e contrapartes seria fruto dessa natureza do campo da técnica. Parece-nos aqui que a inversão<sup>99</sup> entre causa e consequência na lógica da fundamentação da natureza do Estado se daria pela hipotética não compreensão dessa dimensão mecanicista radical que é reproduzida tanto no macrocosmo quanto no microcosmo hobbesiano. Todavia, independentemente das causas da natureza própria ao Estado, a ausência de alma desse corpo mecânico será apontada, por Schmitt, como *causa mortis* provável do deus mortal. No equívoco com relação à natureza do universo hobbesiano, Schmitt inverte a ordem que implica a mecanicidade do Estado e do homem. Essa inversão deriva da desconsideração do papel fundacional do mecanicismo hobbesiano para sua concepção do Estado. A teoria política hobbesiana é consequência lógica dos pressupostos apresentados nos capítulos que antecedem o memorável décimo terceiro capítulo do *Leviatã*; o ordenamento do texto não se dá meramente por estilo ou estética, mas sim por efetuar um crescendo constante entre o microcosmo e o macrocosmo, da menor unidade racional do universo até a maior, transcendendo então para as questões metafísicas, e demonstrando um ordenamento lógico, causal e estrutural da realidade material.

---

<sup>99</sup> “Uma tal história é marcada, na perspectiva de Schmitt, por aquilo que se poderia caracterizar como uma transição do componente pessoal para o componente maquinal do Leviathan, ou seja, como uma crescente mecanização do “deus mortal” hobbesiano. Este processo de progressiva mecanização do Estado moderno, cuja necessidade é então assinalada desde a sua origem, pode ser visto, à partida, a partir dos seus efeitos. E tais efeitos consistem numa crescente mecanização do homem e do mundo.” FRANCO DE SÁ, Alexandre. *Dialética da Teologia Política: Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben*. Belo Horizonte, Brasil. V. 15, n. 01, jan./jun. Rev. INTERAÇÕES, 2020, p. 530.

É clara a influência<sup>100</sup> da noção de unificação e soberania hobbesiana no projeto de Schmitt; todavia, são unificações de naturezas distintas e o são por pertencerem a universos materiais distintos. O conteúdo agregador do Leviatã de Hobbes é a unidade mínima que é espelhada e reproduzida na unidade máxima do mundo material; o pacto comporta os indivíduos na promessa da manutenção de seus movimentos levando em consideração suas finalidades mecânicas. Nesse sentido, a unificação se daria indiscriminadamente entre todos os indivíduos que pactuam na medida em que todos buscam um mesmo fim, e a coerção seria consequência da própria proteção indiscriminada. O ato de coação é simultaneamente violento e protetor, mesmo que para com o perseguido, pois no ato de punir o soberano ressalta o estatuto jurídico que o punido igualmente dispunha antes de efetuar o delito. Sendo assim, uma vez unificado o corpo material no Estado, não existiria uma cisão para além da dissolução do Estado em meio à guerra civil. Para Schmitt, a unificação é possível com a superação do conflito amigo-inimigo no projeto da democracia da identidade, ou seja, na superação da neutralização do Estado. Contudo, isso se daria com a extirpação do alheio, do diferente, até porque o conteúdo agregador no conjunto “amigo” é justamente o corpo de indivíduos que reproduzem esse conteúdo imaterial de identidade. A unificação soberana proposta por Schmitt dispõe de premissas distintas, tem natureza distinta e se encontra com o projeto hobbesiano somente na finalidade da superação de um estado de natureza intrínseco à dinâmica política e no decisionismo.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Como apontado por Alexandre Franco de Sá “a referência filosófica de Schmitt para pensar essa representação encontra-se, para além dos pensadores contrarrevolucionários, em Thomas Hobbes, no momento em que este, no capítulo XVI do Leviathan, ao interrogar-se pelo modo como uma multidão de indivíduos se pode constituir como unidade,[...] A concepção hobbesiana da representação implica pensar os representados como uma pluralidade irreduzível, intrinsecamente conflitual e, nessa medida, insusceptível de ser reconduzida a uma unidade imanente. Por essa razão, Hobbes leva o conceito de representação às mais extremas consequências: se o povo é o conceito de uma unidade política, é ao representante, é ao rei ou a uma assembleia, [...] que se deve chamar povo. Incorporado no seu representante, o povo, na sua unidade política, está então diante da multidão essencialmente plural e conflitual dos representados. Ao evocar os autores contrarrevolucionários à luz de uma teologia teísta e ao basear-se no conceito de representação de Hobbes para pensar as consequências políticas do teísmo, Schmitt defende uma instância soberana que represente não propriamente o povo enquanto multidão, mas a ideia da unidade política deste mesmo povo. Esta instância é o Estado como forma política, cuja unidade se constitui não ao eliminar o conflito ou a pluralidade sociais, mas ao representá-los, de forma tensional, como se fossem unidade. Ver mais em FRANCO DE SÁ, Alexandre. *Dialética da Teologia Política: Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben*. Rev. INTERAÇÕES. Belo Horizonte, Brasil. V. 15, n. 01, jan./jun. 2020, p. 51.

<sup>101</sup> “Caracterizando-o a partir do texto de 1922, tornar-se-ia então possível dizer que o decisionismo schmittiano se justifica claramente, antes de mais nada, como um hobbesianismo.” FRANCO DE SÁ,

Para Hobbes, mecanismo, organismo y obra de arte, toda está implícito en la máquina como producto de la suprema energía creadora del hombre. De ahí que a sus ojos, como a los de toda su época, mecanismo y máquina puedan tener significación mítica. En este sentido tiene razón Ernst Mach al decir que en la imagen física del mundo, propia de este racionalismo, hay una mitología maquinista opuesta la mitología animista de las antiguas religiones. Prescindiendo del concepto de mitología de Mach, esto es válido en cualquier caso para el mundo de ideas que permite a Hobbes insertar la gran máquina en la imagen del Leviathan. Pero, por la misma razón, su concepto del Estado se toma factor esencial del magno proceso de cuatro siglos que, mediante la ayuda de nociones técnicas, produce una “neutralización” general y convierte al Estado en un instrumento técnico neutral. (SCHMITT, Carl, 2016, p. 40)

A neutralização apontada por Schmitt reside nesse esvaziamento espiritual do Estado. Por espiritual nos referimos ao conteúdo essencial, próprio, de identidade ou grupo, uma certa essência própria das organizações políticas pré-modernas e que evanesce com o advento do Estado-homem-máquina-animal-besta-deus supracitado por Schmitt. A compreensão do pacto como um engenho da razão e causa formal do Estado faz dele tão instrumental quanto qualquer constructo da técnica e, nesse sentido, tão neutro politicamente quanto uma chave de fenda. Assim, o Estado torna-se um lugar a ser tomado, um *topos* político, e assim como nos mitos arturianos, o ato de segurar a espada garante a soberania. No entanto, ao contrário do mito, essa espada ascenderia da pedra a qualquer indivíduo independentemente da virtude, justamente por ser mera ferramenta técnica, desconectada de qualquer fator para além de sua eficiência prática e empiricamente demonstrável.

La democracia liberal occidental coincide con el marxismo bolchevique en considerar al Estado como un aparato del que las más diversas fuerzas políticas pueden servirse a guisa de instrumento técnico neutral. El resultado es que esta máquina, como la técnica toda, se independiza de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico. (SCHMITT, Carl, 2016, p. 41)

Por outro lado, como já apresentado, essa neutralidade nada mais representa do que a unidimensionalidade posta no cerne do sistema hobbesiano. A criação do Leviatã como tal é somente consequência necessária das aspirações últimas de um gênero humano que busca sua

conservação e é tão máquina quanto suas criações: o Estado é imagem e semelhança do homem, na medida em que é projeção de seus criadores, é ontologicamente mecânico e é configurado para operar segundo uma realidade inescapavelmente mecânica. É importante salientar que Schmitt aponta para certo relativismo com relação a verdades metafísicas como uma das causas históricas da neutralização estatal. O autor alemão apresenta a tolerância como parte do processo e prática da neutralização e uma possível consequência tanto dos conflitos religiosos do pós-século XVI como do avanço técnico do próprio Estado que superaria as determinações religiosas pondo-se para além delas, neutro e tolerante ao carnaval retórico das disputas religiosas. Nesse sentido, a segunda parte do *Leviatã* hobbesiano e seu intento de unificação do poder temporal e supratemporal na figura de um soberano lugar-tenente de Deus aponta para essa neutralização em certo sentido, ao menos no que diz respeito ao fato de a religião passar, sobretudo, por uma espécie de decisionismo teológico. O poder de doutrina e magistério imbuído ao soberano hobbesiano faz dele aparentemente comprometido com algum conteúdo salvífico de ordem religiosa, embora, na medida em que exerce seu poder de interpretação e regência religiosa, acabe unicamente esvaziando da religião qualquer essência extraterrena. Em outras palavras, um Estado hobbesiano que tem no soberano o lugar-tenente de Deus se neutraliza com relação à disputa religiosa, materializa as questões teológicas e subverte o necessário para sua conservação pacífica. Isso se dá porque os poderes supraterranos são igualmente capazes de causar movimentos internos e, com isso, condicionar a ação humana por meio das paixões. Isso faz parte do controle normativo do soberano como senhor das armas e detentor do monopólio da violência. Todavia, em momento algum escapa dos ditames gerais do mecanicismo hobbesiano. O que importa, ao fim, é a capacidade do discurso religioso de causar os móveis da ação humana. A religião enquanto discurso condenatório ou salvífico implica as paixões do medo e da esperança tanto quanto qualquer ameaça ou lei escrita do soberano civil; a unificação do poder temporal ao poder atemporal nada mais representa que a unificação das capacidades de germinar as paixões nos súditos, daí a importância de centralizar no soberano civil os poderes de lugar-tenente de Deus e do magistério da Igreja.

É importante notar que a centralização de decisão, no soberano, quanto a questões religiosas aparentemente vai em sentido contrário à neutralização do Estado, visto que determina uma compreensão única e oficial da religião, não permitindo a concorrência religiosa e, com isso, a disputa infinda entre facções e interpretações teológicas. Todavia, a religião de Hobbes é aparato formal, material e político. Na medida em que o foro íntimo permanece

intocável no cálculo de poder hobbesiano, estipula-se o germe de certa liberdade de consciência e crença implicando a tecnicidade estatal vindoura. O decisionismo teológico em questão ordena: “*Auctoritas, non Veritas*”, implica menos a noção de uma verdade metafísica e mais a simples autoridade de ditar a prática religiosa oficial de uma comunidade, tanto que seu nível de tolerância pode variar e sua neutralidade técnica continuar igual. A verdade enquanto fundamentada por extenso raciocínio filosófico ou teológico é apenas uma prestidigitação intelectual bem-vinda ao processo, mas é na autoridade e soberania que reside, de fato, a indicação dos rumos da *ecclesia*. Nisso Schmitt indica a neutralidade do Estado hobbesiano como causa do processo, e nos parece um apontamento acertado.

Un Estado técnico neutral de esta especie puede ser tolerante o intolerante; en ambos casos sigue siendo neutral. Su valor, su verdad y su justicia estriban en su perfección técnica. Todas las demás nociones de verdad y de justicia quedan absorbidas en la decisión del mandato de la ley, y llevarlo al plano de la argumentación jurídica equivaldría a suscitar disputas y nueva inseguridad. La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento. [...] Naturalmente, todo el mundo afirma que tiene de su parte el derecho y la verdad. Pero la paz no se alcanza con afirmar que el derecho está de nuestra parte, sino mediante la decisión incontrastable de un sistema coactivo legal que funciona con seguridad y pone fin a la contienda. (SCHMITT, Carl, 2016, p. 44)

Além de tais implicações, o decisionismo teológico hobbesiano neutraliza na medida em que faz do fenômeno religioso pura arbitrariedade; a verdade metafísica escapa do debate e torna-se secundária à verdade oficial enquanto édito do soberano. Daí o agnosticismo, o relativismo e a desconexão com um princípio de verdade sólido, ou seja, o *topos* técnico do Estado se desvincula de um princípio que esteja além da finalidade prática da soberania. É interessante notar a ironia do processo. Buscando centralizar a verdade religiosa na vontade do soberano e assumindo certo agnosticismo no sentido de uma impossibilidade prática de demonstrar as verdades metafísicas para além das querelas religiosas que se transmutam em guerras e sectarismos, Hobbes tem por resultado a desconexão da verdade como fundamento da soberania, sendo que isso já era esperado como consequência, dada a realidade mecanicista do sistema hobbesiano. Schmitt aponta, como parte do processo que neutraliza o Estado hobbesiano, para essa unificação entre poder terreno e supraterrano nos direitos eclesiásticos advindos desse soberano legitimado por Deus, por exemplo, o de decidir o valor de verdade de

um milagre. Contudo, como supracitado, esse processo é consequência das premissas já postas nos primeiros capítulos do *Leviatã*, pois o mundo de Hobbes já é, por si só neutralizado, visto que os conteúdos de identidade e essência são subjugados à ontologia mecanicista.

Nada es verdadero: todo es mandato. Milagroso es todo lo que el poder soberano del Estado manda creer como milagro, pero también a la inversa — y aquí casi se toca el límite de la burla — (2): Los milagros dejan de serlo cuando el Estado lo prohíbe. La crítica racionalmente agnosticista de la creencia en los milagros, las advertencias contra el engaño y la farsa vienen a parar a esto: cada soberano decide inapelablemente dentro de su propio Estado lo que es milagro. (SCHMITT, Carl, p. 53)

Para Schmitt, a dicotomia entre foro privado e foro público, consequência do decisionismo teológico derivado da unificação entre poderes terrenos e supraterranos, finalidade última do *Leviatã* tanto quanto engenho quanto como obra, é o estopim da razão privada e suas futuras transmutações e evoluções que virão dar origem às premissas liberais e, com isso, à total neutralização e instrumentalização do Estado moderno. É o “germe mortal” que mata o *Leviatã* por dentro. Aqui se dá a inserção da evicção dos judeus indicada em nossa introdução, pois aos olhos de Schmitt, é por meio do judeu Spinoza, percebendo as brechas no almofre do deus mortal, que é desferido o próximo golpe ao *Leviatã* hobbesiano. Spinoza reforçara a separação entre foro privado e público em seu *Tratado teológico-político* realçando o poder do Estado sobre o culto externo e agudizando o direito de um foro interno de crenças. Todavia, é importante notar que nesse momento argumentativo Schmitt assume que a dicotomia homicida do Estado aparece em Hobbes de forma germinal, pois se encontraria somente nas passagens referentes aos milagres. Teria sido pelas mãos judaicas de Spinoza que tal diferenciação se infiltraria mortalmente no deus mortal.

La separación entre el fuero interno y externo aparece en Hobbes en estado germinal en aquellos pasajes a que antes aludíamos sobre la fe en los milagros y la confesión. Pero el filósofo judío lleva a completa madurez lo que era simple germen, hasta que consigue lo contrario y deja sin alma al Leviathan. (SCHMITT, Carl. 2016, p. 56)

Temos aqui mais um nível do possível equívoco interpretativo de Schmitt na leitura do *Leviatã* de Hobbes. Como supracitado, a distinção entre foro privado e público não diz respeito tão somente a uma escolha filosófica sobre o juízo de veracidade dos milagres, mas é

consequência sistêmica do modelo interpretativo hobbesiano da realidade. Uma vez que as premissas ontológicas e epistemológicas são postas nos primeiros capítulos da obra, é natural que a distinção entre uma realidade normativa e descritiva venha à baila, assim como, derivado de tal dicotomia, o estabelecimento de um campo inalcançável às possibilidades de ação do soberano. Essas consequências, para Hobbes, são fruto de uma realidade inescapavelmente mecânica. Imputar o desenvolvimento do foro privado ao pensamento espinozano pode até guardar sentido histórico; todavia, do ponto de vista da estrutura filosófica engenhada por Hobbes, é possível argumentar que a neutralização e tecnização do Estado já existiria como uma consequência inalienável do sistema mecanicista do filósofo de Malmesbury. Por outro lado, é imputada a Spinoza a transmutação do foro privado não como uma consequência secundária ao limite da soberania, mas como um fim em si mesmo, e isso parece-nos um ponto certo da análise de Schmitt. Em Hobbes, o foro privado não é uma intencionalidade liberal, mas sim uma consequência mecânica que aponta, descritivamente, para as limitações práticas do agir soberano. Como supracitado, as delimitações de uma esfera que, por ser intocável, pragmaticamente ganha o estatuto de livre, mostram a impossibilidade de adequar, por completo, o poder como direito ao poder como capacidade de aplicação, *potestas* e *potentia*, ao mesmo tempo em que mostram a irrelevância política e jurídica dessa margem de livre pensamento, já que não existe, em Hobbes, uma finalidade para além da conservação da ordem, vida e paz que apenas o Estado realiza. Ao contrário, em Spinoza temos, no capítulo XX do *Tratado*, um cenário distinto, pois estipula-se ao foro íntimo certa liberdade de pensamento como uma finalidade estrutural e jurídica do Estado, algo bem distinto e muito mais amplo do que uma mera consequência sistêmica da teoria política.

En Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo. Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas. Un leve giro del pensamiento, provocado por una exigencia esencial del espíritu judío, hace que el destino del Leviathan se trueque enteramente en el curso de unos pocos años. (SCHMITT, Carl, 2016, p. 57)

A partir do passo dado por Spinoza teria se seguido outra sorte de autores como Kant, Goethe e o judeu Mendelssohn, reforçando, esticando e expandindo esse direito ao foro íntimo nascido do sistema hobbesiano até a compreensão de um Leviatã poderoso quanto aos atos

internos, porém, inofensivo às opiniões e crenças dos indivíduos, e então constringido por suas próprias estruturas positivistas e transmutado em Estado de direito de tipo burguês, constitucional e institucional, mera maquinaria legisladora, um ser que perde sua autoridade travestindo-a de legalidade. Esse Estado não é mais excepcional à própria legalidade, mas uma besta que coage suas vítimas com a mesma força com que açoita e arranha seu próprio corpo, que exerce o monopólio da violência constringendo-o por suas próprias regras e leis, castrado da soberania ilimitada e seu antigo estado de exceção jurídica, um ser que ao delimitar sua ação segundo a imposição de leis se faz inofensivo a todo o resto, *nulla poena, nullum crimen sine lege*. A legalidade não é só continuidade consequencial desse alargamento, como simultaneamente uma necessidade técnica para as finalidades operacionais de um Estado igualmente técnico, a lógica da impessoalidade implica um sistema de leis que façam do Estado uma máquina eficiente, a neutralidade resulta na tecnicidade. E a toda essa transformação e metamorfose é imputada, por Schmitt, a Hobbes, pois:

“Es, pues Hobbes, por ambos lados, precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués que a lo largo del siglo XIX se impone en todo el ámbito del continente europeo.” (SCHMITT, Carl, 2016, p. 68)

Assumindo uma linha histórica que conecta Spinoza, Moses Mendelssohn a Friedrich Julius Stahl-Jolson, Schmitt aponta para uma ofensiva judaica que teria desferido ao Leviatã tão severa transformação e debilidade, infiltrando-se nas instituições e corrompendo a medula do Estado. Seria o “pensador judeu” o responsável, então, por “destróçar o Leviatã de uma poderosa vida”. Da tecnização e disposição do Estado de direito, ascenderia a distinção entre Estado e sociedade livre – agentes políticos autônomos e distintos do corpo estatal que o disputariam enquanto máquina de ação. Formar-se-iam grupos, sectos e partidos, e a democracia burguesa do Estado de direito liberal traria consigo a segunda morte do Leviatã – agora não só quanto à sua natureza, mas inclusive à sua finalidade. Uma vez que o estado de natureza irrompe internamente na estrutura do Estado, os poderes indiretos derrubam a unidade política indivisível. As condições de possibilidade para essa empreitada estariam postas nas delimitações engendradas pela pena de Hobbes.

De esta suerte, a la vez que combatían contra el Leviathan, supieron servirse de él, hasta que destruyeron la gran máquina. Porque la maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu

también unitario. Cuando espíritus diversos y pugnantes entre sí mueven esta armadura desde la obscuridad, la máquina pronto se rompe y, al romperse, arrastra en su caída todo el sistema legal del Estado de derecho. Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviathan, como mito del Estado “máquina magna”, se quiebra por obra de la distinción entre el Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas anti individualistas descuartizaron al Leviathan y se repartieron entre sí su carne. Así fue como el dios mortal murió por segunda vez. (SCHMITT, Carl, 2016, p. 69)

O ponto central então, parece-nos, diz respeito a como esse encadeamento histórico-filosófico, que se inicia com o *Leviatã* de Hobbes e culmina no Estado de direito moderno, seria uma consequência estrutural das premissas postas por Hobbes e não, necessariamente, por esse processo de corrupção como neutralização (visto de um modo profundamente antisemita por Schmitt), que Schmitt encontra somente e de forma germinal a partir de suas considerações sobre a união dos poderes terrenos e supraterranos. Todavia, esperamos ter mostrado que, desde as premissas ontológicas e epistemológicas postas no mecanicismo hobbesiano até a distinção entre normativo e descritivo presentes em toda a argumentação do *Leviatã*, a neutralização do Estado estava posta como uma consequência de um universo materialista, mecanicista e movido por dinâmicas de autoconservação.

Se nosso objetivo era pôr em juízo a crítica schmittiana quanto à grande obra de Hobbes, fica-nos claro que o pensamento político de Schmitt alarga dimensionalmente a realidade. Para que a unificação soberana se torne possível, é preciso uma compreensão de política e soberania que supere a neutralidade do Estado de direito burguês, uma espécie de novo contrato. Todavia, não maquinado pelo engenho da razão em conjunto com as paixões naturais, mas sim pela conquista e superação do diferente, do inimigo. Esperamos ter mostrado as distinções essenciais e internas aos respectivos sistemas filosóficos de ambos os autores e, uma vez levantada a suspeita do juízo de Schmitt quanto ao *Leviatã* de Hobbes, esperamos igualmente ter mostrado que a distinção dimensional que subjaz às premissas de ambos os autores faz deles próximos no intento da unidade indissolúvel e indivisível do Estado, mesmo que, se o projeto hobbesiano implica estruturalmente a cisão social por meio da foro privado como característica descritiva de seu mundo mecânico, em Schmitt a dimensão espiritual torna possível unificar absolutamente o Estado, mas ao custo da luta e conquista do inimigo. Ao fim, parece-nos,

hipoteticamente, que Schmitt não vence o foro privado, apenas o extermina, e com isso unifica os iguais no sacrifício dos diferentes. Hobbes e Schmitt são inequivocamente autores majestosos, mas suas distinções enquanto meios fazem de suas proximidades enquanto fim se distanciarem proporcionalmente. A unificação soberana em Hobbes seria limitada pela jaula da realidade mecânica, e desse seu paradigma se estabeleceria a abertura para a realização de seu oposto enquanto finalidade. Já Schmitt assume um paradigma natural que aparentemente permite a unificação; todavia, ao definir a política como amigo e inimigo, ele apenas força e empurra os limites para o campo da ação. Que o Leviatã de Hobbes tenha morrido e se transmutado transformando-se em seu oposto é irônico, talvez digno de espanto. No entanto, que o Leviatã de Schmitt tenha existido e exista nos baluartes do mundo é tão somente lastimável.

## REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BALAKRISHNAN, Gopal. **The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt**, Verso, 2000.
- BERDENSKY, Joseph. **Carl Schmitt Theorist for the Reich**, Princeton University Press, 1982.
- BOLSINGER, Eckart. **The Autonomy of the Political, Carl Schmitt's and Lenin's Realism**, Greenwood Press, 1965.
- BRONDANI, C. **Razão e conflito no estado de natureza hobbesiano**, Rev. Ética e Filosofia Política, Número XVII, volume I. 2014.
- DYZENHAUS, David. **Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism**, 1998.
- FERREIRA, Bernardo. **Democracia, relativismo e identidade política em Hans Kelsen e Carl Schmitt**, 2006.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Dialética da Teologia Política: Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben**. Belo Horizonte: Rev. Interações, 2020.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. **O poder pelo poder: Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder**. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.
- FRATESCHI, Yara A. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.
- FRATESCHI, Yara A. **Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes**, Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, série 3, vol. 15, 2005.
- GALLI, Carlo. **La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt**, 1ª. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- HERRERO, Montserrat. **The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order**, Published by Rowman & Littlefield International, Ltd, 2015.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Nova Cultural, 2000.
- JACOB, Alexandre. **Nobilitas Un estudio de la filosofía aristocrática europea desde la antigua Grecia hasta principios del siglo XX**, 2003.
- JAKOBS, Gunther. **Direito penal do inimigo: noções e críticas**. Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado Ed., 2012.
- KENNEDY, Ellen. **Constitutional Failure, Carl Schmitt in Weimar**, Duke University Press, 2004.

- LEBRUN. Gérard. **O que é poder**. 14 ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.
- LIMONGI, Maria, I. **Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes**, Curitiba, São Carlos, Dois pontos, 2013.
- LOSURSO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**, Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- MARDER, Michael. **Groundless Existence: The political ontology of Carl Schmitt**, 2010.
- MEIER, Heinrich. **Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político**, 2008.
- MEINHENRICH, Jens e SIMONS, Oliver. **The Oxford handbook of Carl Schmitt**, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. Friedrich. **Genealogia da Moral**, 1887.
- NOGUEIRA, Adriana Manuela de Mendonça Freire. **A Filosofia do poder: Nomos e Physis e a lei do mais forte em Tucídides**, Universidade de Algarve, Faro, 2000.
- RUTHERS, Bernd. **Derecho degenerado**. Teoría jurídica y juristas de cámara en Tercer Reich. Cátedra de Cultura Jurídica. Madrid, Espanha, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 2016.
- SALLER, Richard. **Patria Potestas and the stereotype of the Roman family**. Published online by Cambridge University Press: 11 November, 2008.
- SCHMITT, Carl. **El Leviathan e la teoria del Estado de Tomás Hobbes**. Editorial Strunhart, 2016.
- SCHMITT, Carl. **Nomos Da Terra No Jus Publicum Europaeum**. 1ª ed. Contraponto, 2014.
- SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Trad. Alexandre Franco de Sá, Edições 70, 2015.
- SHIRER, Willian. **The Rise and Fall of Third Reich: A History of Nazi Germany**. Simon and Schuster Press, 1960.
- SILVA. Hélio. **As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança**. São Paulo: Editora UNESP, Cultura Acadêmica, 2009.
- SOLON. Marcelo A. **Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão**. Porto Alegre, Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997.
- SOUZA. Maria E. R. de. **Thomas Hobbes: Do movimento físico à fundação do Estado**, Porto Alegre, 2008.
- SPENCER, Herbert. **First principles**. Serapis Classic, 2017.
- SPENGLER, Oswald. **O Declínio do Ocidente**, 1918.

STRAUSS, Leo. **From Natural Right and History.**

TRALAU, Johan. **Thomas Hobbes and Carl Schmitt, The Politics of Order and Myth.** Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, Routledge 2, 2011.

TRAVERSO, Enzo. **Dangerous Connections:** Walter Benjamin and Carl Schmitt at the Weimar twilight. *Direito e Práxis*, Vol. 11, n. 3, 2020.

VILAS BOAS, João Paulo Simões. **Nihilismo e grande política em Nietzsche:** A aurora da superação humana a partir da morte de Deus. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

VILLACAÑAS, José Luis. **Poder y Conflicto,** Ensayos sobre Carl Schmitt. 2008.

WOLIN, Richard. **Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror.** *Political Theory*, 1992.

WOODS, Roger. **The Conservative Revolution in the Weimar Republic.** Palgrave Macmillan Press, 1996.

ZARKA, Yves Charles. **Hobbes and Modern Political Thought.** University Press, 2006.

ZARKA, Yves-Charles. **Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes:** Uma História Nazista da Filosofia Política. *Revista Eletrônica do Curso de Direito – PUC Minas Serro*, n. 1, 2010.

ZHENG, Qi. **Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition,** East China Normal University Press, 2015.