

Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma História Nazista da Filosofia Política?

Yves-Charles Zarka*

RESUMO: Neste texto, pretende-se mostrar que Schmitt, ao utilizar Hobbes em várias de suas obras, o fez, desrespeitando o próprio pensamento do autor inglês. Assim, demonstrar-se-á que Schmitt cometeu uma tripla traição ao pensamento de Hobbes no intuito de justificar as práticas nazistas da época.

PALAVRAS-CHAVE: Carl Schmitt – Thomas Hobbes – traição – nazismo.

Meu objetivo nesse texto é o de mostrar que se Hobbes foi, para Schmitt, o autor com o qual ele mais se identificou ao longo de seu percurso intelectual, ao ponto de, algumas vezes, identificar-se com ele, inversamente, com certeza Hobbes é quem resistiu mais radicalmente a Schmitt e se opôs, com veemência, ao uso que este fez de seu pensamento. Em resumo, não há ninguém mais anti-schmittiano do que Hobbes, o que significa dizer que Schmitt se utilizou inadequadamente, de forma constante e repetida, das posições filosóficas fundamentais de Hobbes.

Para percebermos isso, inicialmente, é importante definir a forma de leitura dos textos de Schmitt. Em outro escrito, sustentei que seria preciso distinguir as produções intelectuais em duas classes: as obras e os documentos. Sustentei também que os textos de Schmitt não poderiam ser classificados como obras, mas como documentos. Eu acredito que é o momento de esclarecer essa distinção normalmente tão mal compreendida. Quando digo que os textos de Schmitt são apenas documentos, não entendo, por essa expressão, que eles somente possam ser analisados historicamente, e não de maneira filosófica. Um documento pode ser objeto de estudo tanto histórico quanto filosófico. Significa, ainda, que há uma divisão parcial entre a categoria do documento e a da obra. Mas, o que particulariza o documento é o fato dele estar inscrito em um momento histórico no qual ele é um testemunho, de forma a não se conseguir separar esse momento histórico e o próprio documento. Por outro lado, uma obra

* Professor da Universidade Paris Descartes (Sorbonne) – França. Autor de vários trabalhos importantes sobre a filosofia política e jurídica, tais como, por exemplo, *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, *Un Détail Nazi dans la Pensée de Carl Schmitt*, *Difficile Tolerance* publicados pela PUF; *Décision Métaphysique de Hobbes*, publicado pela Vrin; *L'Autre Voie de la Subjectivité*, publicado pela Beauchesne; e, no Brasil, *Os Filósofos e a Questão de Deus*, publicado pela Loyola. Direito de tradução gentilmente cedido pelo autor para a Revista Eletrônica do Curso de Direito da PUC Minas – Serro/MG – Brasil.

interpela-nos para além de seu tempo, para além do contexto em que ela foi escrita a fim de nos falar tanto de seu tempo quanto do nosso. Nesse sentido, Hobbes é autor de uma obra, enquanto Schmitt é autor de documentos.

Como ler Schmitt? Como ler Schmitt ao ler Hobbes? Uma parte da resposta a essa questão foi dada por Nicolaus Sombart que, como todo mundo sabe, foi muito próximo de Schmitt durante um longo tempo. Com efeito, para ele, o acesso ao sentido dos textos de Schmitt não demonstra um percurso explicativo, mas de deciframento.¹ Seu vocabulário, acrescenta Nicolaus Sombart, é feito de códigos, cuja chave é preciso encontrar. Eu mesmo tentei mostrar como o livro de Schmitt de 1938 *O Leviathan na doutrina do Estado de Thomas Hobbes*² encontrava, pelo menos, uma de suas chaves na aterradora conferência de encerramento sobre “A ciência do direito alemã em sua luta contra o espírito judeu”³ que Schmitt proferiu em 1936 durante o não menos aterrador colóquio “O judaísmo na ciência do direito”.⁴ Nessa conferência propriamente alucinante, cujo conhecimento é absolutamente indispensável, Schmitt explica o método pelo qual pode-se chegar a uma purificação do mundo do espírito e da ciência do direito. Assim, ele explica a necessidade de operar uma “limpeza [étnica evidentemente] das bibliotecas”⁵, de sorte que “todos os escritos de autores judeus devem ser classificados sem distinção, no plano da técnica da biblioteconomia, no departamento ‘Judaica’”.⁶ Assim, diz Schmitt, “é realmente irresponsável citar um autor judeu como um testemunho principal, verdadeiramente como uma espécie de autoridade, em qualquer área do conhecimento. Para nós, um autor judeu não tem qualquer autoridade, como também não tem autoridade ‘puramente científica’. Essa constatação é o ponto de partida para tratar a maneira de citar. Para nós, um autor judeu, se ele for citado, é um autor judeu. Acrescentar a palavra e a designação ‘judeu’ é não só um aspecto formal, mas essencial, porque nós não podemos impedir que o autor judeu utilize a língua alemã. De outra forma, a purificação da nossa literatura jurídica seria impossível”.⁷ Enfim, a limpeza étnica da literatura jurídica deve chegar até a distinção clara entre as opiniões judaicas e as opiniões que não são: “o estabelecimento claro e definitivo do fato de que o conteúdo intelectual das opiniões judaicas não pode ser colocado no mesmo plano que as opiniões de autores não judeus”.

Eu paro aqui, porque já temos o princípio, explicitamente indicado pelo próprio Schmitt, pelo qual ele faria preceder ou seguir os nomes dos autores judeus pela menção “judeu” em seu livro sobre *O Leviathan*. Dessa forma, Schmitt inventa aquilo que

¹ Nicolaus Sombart, *Chronique d’une jeunesse berlinoise*, Paris, Quai Voltaire, 1984, p. 326-327.

² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, tradução francesa, Paris, Seuil, 2002.

³ Essa conferência foi publicada em *Deutsche Juristen-Zeitung*, Heft 20, 15 de outubro de 1936, p. 1193-1999, tradução francesa na revista *Cités*, n. 14, PUF, p. 173-180. Para marcar a importância dessa conferência, basta dizer aqui que, sem ter lido essa conferência, se torna impossível interpretar corretamente o livro de Schmitt sobre a figura do Leviathan na obra de Hobbes.

⁴ Cf. Yves-Charles Zarka, “Carl Schmitt, le nazi”, in *Cités*, n. 14, PUF, p. 161-162, e o artigo publicado no jornal *Le Monde*, de 6 de dezembro de 2002, “Carl Schmitt, nazi philosophe?”

⁵ “A ciência do direito alemã em sua luta contra o espírito judeu”, in *Cités*, n. 14, 174.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷ *Ibid.*

denominei de estrela amarela literária (antes que essa estrela fosse imposta pelos nazistas às populações judaicas): “um judeu inteligente, Leo Strauss”⁸, “o primeiro judeu liberal[...]Spinoza”⁹, “o judeu Moses Mendelssohn”¹⁰, “Stahl-Jolson trabalha aqui na perspectiva de seu povo, na duplicidade de uma existência de fachada”.¹¹ Mas, encontramos também, em tudo isso, a chave da interpretação schmittiana desses autores judeus: “desviar a atenção do centro da questão para questões incidentais e problemáticas que estão à margem, é uma característica dos judeus bastante típica”.¹² Essa fórmula da conferência de 1936 permite esclarecer muitas passagens do mesmo livro no que respeita a Spinoza, Mendelssohn, Stahl, Leo Strauss, e outros. O passo seguinte, natural desse tipo de leitura, é a afirmação que existe uma leitura especificamente judaica do Estado-Leviathan: “na continuidade lógica do vetor histórico que vai de Spinoza, passando por Moses Mendelssohn, até o século do ‘constitucionalismo’, ele [Stahl-Jolson] completou sua obra de pensador judeu e – para conservar a imagem – contribuiu para despedaçar um Leviathan cheio de vida”.¹³

Podemos ir mesmo até mais longe: as considerações antisemitas do início do livro de Schmitt sobre *O Leviathan* são tiradas, não de fontes rabínicas, como Schmitt quer nos fazer acreditar, mas de um livro antisemita de Eisenmenger, *Entdecktes Judentum* (*O judaísmo desvelado*), e apresentam uma significação criptografada que perpassa o conjunto de significação das teses desenvolvidas sobre a figura mítica do leviathan. Mais uma vez, é Nicolaus Sombart quem nos dá uma chave essencial: “Na época, ele [Schmitt] havia publicado um livro sobre o leviathan. Eu não o havia lido. Mas, eu sei como a partir de então ele deve ser lido: como um canto melancólico de adeus ao ‘Estado soberano’, no qual se mistura a declaração mais inteligente que os judeus deram em relação ao Estado. Ele contou-me, com um prazer sincero, a história do Deus dos judeus que joga com o leviathan todo dia e os Judeus que terminam por o cortar em pequenos pedaços e o degustar em uma festa eterna”.¹⁴ Esse é um dos vetores da leitura criptografada da figura do leviathan no livro de Schmitt: a história mundial é um campo de batalha no qual se enfrentam Judeus e Alemães pelo futuro da civilização. Os Alemães defendem a civilização, os Judeus a destroem. Um dos modos dessa destruição consiste em questionar a idéia de Estado e da política, através de caminhos sinuosos, ou seja, através do universalismo da lei, dos direitos individuais, do liberalismo, do parlamentarismo, etc.

Estamos, qualquer um poderá reconhecer facilmente, bastante longe de Hobbes. Contudo, a leitura que Schmitt faz de Hobbes seduz muitas pessoas. Encontramos com frequência, se não uma verdade, um interesse pelo menos. Eu gostaria de mostrar aqui que o único interesse de Schmitt por Hobbes consiste em variações sobre o tema da

⁸ Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l’Etat de Thomas Hobbes*, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Op.cit.*, p. 320.

traição. Com efeito, em sua leitura, Schmitt não se limita apenas ao exame da figura mítica do leviathan, mas aborda os diferentes aspectos da obra, traindo por três vezes Hobbes. O exame dessa tripla traição constituirá na estrutura da minha apresentação.

1. A traição teológico-política: O Estado dos Hebreus.
2. A traição jurídico-política: a soberania contra a ditadura.
3. A traição ético-política: a irreducibilidade da individualidade.

1. A traição teológico-política: o Estado dos Hebreus

A traição teológico-política a Hobbes, na obra de Schmitt, não é um elemento acidental ou acessório, mas um peça essencial de seu dispositivo interpretativo. De uma certa forma, todo o resto depende disso. Que a teologia política se situe em uma posição dominante na teoria política, o próprio Schmitt o mostra quando considera a teoria moderna do Estado em termos de teologia secularizada:

“Todos os conceitos fundamentais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. E isso é verdade não apenas quanto ao seu desenvolvimento histórico, porque eles foram transferidos da teologia para a teoria do Estado – pelo fato, por exemplo, de que Deus todo-poderoso se tornou o legislador onipotente – mas, também, em razão de sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem para a jurisprudência o mesmo significado que o milagre para a teologia. É apenas tomando consciência dessa posição análoga que se pode perceber a evolução sofrida pelas idéias relativas à filosofia do Estado durante esses últimos séculos.”¹⁵

Vemos a que ponto a teologia política ocupa uma posição dominante, já que os conceitos de legislador onipotente e de situação de exceção que conferem, de acordo com Schmitt, seu conteúdo para a soberania, dependem dela. Se há uma traição teológico-política a Hobbes na obra de Schmitt, é, de uma certa maneira, toda sua conceitualidade política que se encontraria engajada em seus fundamentos. Ora, uma tal traição teológico-política existe. É o que eu gostaria de mostrar agora.

É na análise que Schmitt faz da figura mítica do Leviathan que se encontra um dos caminhos de acesso para essa traição teológico-política. Esse “símbolo mítico cheio de sentido subjacente”¹⁶ tem, de acordo com Schmitt, quatro dimensões: o animal, o homem, a máquina e o Deus mortal. Assim, essa figura concentra no plano do mito todos os aspectos polissêmicos, polivalentes e polimórficos do Estado hobbesiano:

“Ao lado do ‘homem grande’, do grande animal e da grande máquina, aparece, em quarto lugar, sem maiores explicações, o deus, e mais, um deus mortal. Assim,

¹⁵ *Politische Theologie I* (1922), Duncker & Humblot, Berlim, 2004; tradução francesa, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

¹⁶ *Le Léviathan dans la doctrine de l’Etat de Thomas Hobbes*, p.

*parece existir uma totalidade mítica envolvendo deus, homem, animal e máquina. Ela induz, em sua totalidade, ao apelo véterotestamentário do ‘Leviathan’. Mas, é apenas na terceira evocação do Leviathan, no final do capítulo 28, que Hobbes dá a verdadeira explicação dessa imagem do Antigo Testamento[...] O detentor do poder supremo, o guia e governador do Estado. O **Governador** como o chama o texto inglês, o **reitor** no texto latino – dispõe dessas punições e recompensas. É esse **reitor** – e não o Estado como um todo e como unidade política – que é comparado ao grande Leviathan.”¹⁷*

Finalmente, o grande desenvolvimento mitológico realizado por Schmitt acabou redundando em pequenos resultados. Realmente, não precisamos de falsas referências às tradições judaicas, cristãs, herméticas e filosóficas para compreender que Hobbes utiliza a imagem do Leviathan para designar o poder supremo do soberano: “o Leviathan não é, de acordo com essa explicação autêntica, outra coisa do que a imagem do poder terreno mais poderoso, supremo e sem divisão, imagem que envia explicitamente à evocação bíblica do animal mais poderoso”¹⁸

Mas, não podemos parar nesse tipo de paráfrase. Se Schmitt insiste tanto na história da figura mítica do Leviathan, não é apenas para parafrasear Hobbes. É mesmo por um outro motivo. Na verdade, a figura do Leviathan é, para ele, o local de uma luta secular que opõe forças radicalmente antagônicas, cujo objeto é simplesmente a história mundial. Por um lado, há os partidários do Leviathan, que é a figura substancial do Estado soberano decisionista e, do outro, os inimigos do Leviathan: aqueles que, em todos os tempos, sustentaram posições universalistas, cosmopolitas, liberais e normativistas. Evidentemente, compreendemos com clareza quem se situa de um lado e do outro do campo de batalha mundial. Eu deixo que o próprio Schmitt diga com suas palavras:

“O Leviathan, no sentido do mito do Estado como ‘grande máquina’, sucumbiu, com a distinção entre Estado e liberdade individual, em uma época em que as organizações dessa liberdade individual não eram mais do que espátulas com as quais os poderes antiindividualistas despedaçavam o Leviathan e dividiam sua cadeira. Foi assim que o ‘deus mortal’ morreu uma segunda vez.”¹⁹

Ora, quais são as forças que, de acordo com Schmitt, despedaçam o Leviathan, o retalham em pedaços e o degustam? Eu deixo ainda Schmitt responder a essa questão:

“Em todo caso, na continuidade lógica do vetor histórico que vai de Spinoza, passando por Moses Mendelssohn até o século do ‘constitucionalismo’, ele [Stahl-Jolson] realizou sua obra de pensador judeu e – para conservar a imagem – contribuiu para despedaçar um Leviathan cheio de vida.”²⁰

¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.

Essa batalha, de cujo resultado depende o destino da história mundial é, de acordo com Schmitt, aquela que opõe “a sabedoria alemã”²¹ à “astúcia judaica”.²² Essa concepção fantasmagórica, alucinante e profundamente nazista do conflito central da história mundial é o que está por trás da análise que Schmitt faz do *Leviathan* de Hobbes. O antisemitismo, cujo caráter racista se compõe com o antijudaísmo, é um elemento fundamental do pensamento de Schmitt na interpretação da história. Ora, esse antisemitismo consiste em uma universalização teológico-política da pretensa influência negativa dos Judeus na história. É precisamente aqui que Schmitt trai Hobbes.

Inicialmente, lembrarei rapidamente que procuraríamos em vão na obra de Hobbes qualquer alusão contra os judeus. Mas, o essencial não é isso. O essencial diz respeito ao fato de que, na passagem da interpretação da *Escritura* realizada no *Leviathan*, Hobbes concede ao povo judeu uma significação teológico-política diametralmente oposta a que encontramos na obra de Schmitt. Eu não poderei analisar aqui detalhadamente tudo o que Hobbes diz a respeito do povo de Israel e, em particular, sobre o Estado dos Hebreus. Contudo, gostaria de analisar três pontos:

1. Convém esclarecer que há duas alianças, a antiga e a nova. A antiga foi inicialmente selada por Abraão, renovada por Isaac e Jacó, e depois por Moisés. A nova aliança foi selada por Cristo, e seu objetivo era o de “restituir a Deus, através de um novo pacto, o reino que, pertencendo-lhe pelo antigo pacto, foi-lhe retirado pela rebelião dos Israelitas com a eleição de Saul.”²³ Se a segunda aliança sucede à primeira, não se pode dizer que ela a completa: trata-se de duas alianças distintas. A primeira dizia respeito unicamente a um povo particular, o de Israel. A segunda é mais universal, tendo por objeto a salvação.

2. Todo o histórico que Hobbes faz da existência dos Hebreus e de seu Estado consiste em uma particularização dessa história. Hobbes fala constantemente do povo particular de Deus e de Israel governado por Moisés, como representante de Deus, como também do reino particular de Deus. Em outras palavras, do ponto de vista teológico-político, Hobbes desuniversaliza a história dos Hebreus. Trata-se de uma história particular, de um povo particular que só diz respeito a ele, devendo ser compreendida a relação com Deus dessa forma. Assim, as leis do antigo testamento somente dizem respeito aos Judeus e somente se aplicam a eles na medida em que eles tenham um Estado. O tratamento do povo judeu e a significação do judaísmo na obra de Hobbes são diretamente opostas às fantasmagorias schmittianas.

3. Se a história dos Hebreus é específica no plano teológico-político, por outro lado, ela adquire uma universalidade no plano político. Mas, ainda aqui, segundo uma significação diametralmente oposta às alucinações schmittianas. É que o Estado dos

²¹ *Ibid.*, p. 121.

²² *Ibid.*

²³ Hobbes, *Leviathan*, ed. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, cap. XLI, p. 515/tradução François Tricaud, Paris, Dalloz, p. 511; “It was to restore unto God, by a new Covenant, the kingdom, which being his by the Old Covenant, has been cut off by the rebellion of the Israelites in the election of Saul.”

Hebreus é um Estado soberano, mesmo no tempo de Moisés, ou seja, bem antes da eleição de Saul. Melhor, ele figura mesmo como o protótipo do Estado soberano:

*“Com efeito, quem quer que instaure uma organização política deve necessariamente, enquanto primeiro fundador da República (seja monárquica, aristocrática ou democrática), exercer sobre o povo o poder soberano durante todo o tempo em que ele esteja no poder. Que Moisés teve esse poder durante toda sua vida, a Escritura afirma em termos claros.”*²⁴

A partir da eleição de Saul até o cativeiro, o Estado dos Hebreus era um Estado soberano descrito detalhadamente por Hobbes, principalmente no ponto da subordinação do religioso ao político. Em outras palavras, se existe para Hobbes um povo que promoveu a figura prototípica do Estado soberano, esse povo foi o judeu.

Eis aí a primeira traição realizada por Schmitt. E também a primeira impostura. Ela consiste na inversão radical do sentido da teologia política de Hobbes.

2. A traição jurídico-política: a soberania contra a ditadura e a exceção.

Se nos situarmos no plano jurídico-político, a concepção schmittiana de soberania, tal como ele pretende apresentá-la em sua estrutura e história, está ligada a duas idéias que constituem duas idéias-limite: a de ditadura e a de exceção.

Eu começo pela idéia de ditadura, porque ela me parece a mais frágil e a mais fácil de extirpar. Em seu livro *A Ditadura*²⁵, Schmitt pretende analisar a noção e a história da soberania através da idéia de ditadura, entendida como “uma espécie de comando que, por princípio, é independente do consentimento ou da compreensão do destinatário e não espera sua aprovação.”²⁶ Entendida nesse sentido, de acordo com Schmitt, “a convergência desses três elementos – racionalismo, tecnicidade e poder executivo -, em direção da ditadura [...] marca os inícios do Estado moderno.”²⁷ Através da distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana, Schmitt procura definir a estrutura do Estado moderno. O jogo de redução da soberania à ditadura é, assim, bastante importante, se fazendo através da definição do ditador como “um homem que detém o poder de decidir sem ter que consultar uma outra instância e de executar imediatamente suas decisões.”²⁸ Daí decorre que Schmitt passe a examinar o conceito hobbesiano de soberania à luz de seu conceito de ditadura:

“De acordo com Hobbes, o soberano determina o que é útil e o que é prejudicial ao Estado e, na medida em que os homens são motivados por suas

²⁴ *Ibid.*, cap. XL, p. 503/p. 498: “For whosoever ordereth, and establisheth the Policy, as first founder of a common-wealth (be it Monarchy, Aristocracy, or Democracy) must needs have Sovereign Power over the people all the while he is doing of it.

²⁵ *Die Diktatur*, Duncker & Humblot, Berlim, 1994, tradução francesa *La dictature*, Paris, Seuil, 2000. A primeira edição desse texto é de 1921 e a segunda de 1928, com um apêndice extremamente importante sobre “A ditadura do Presidente do Reich de acordo com o art. 48 da Constituição de Weimar”.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

*representações do bem e do mal, do útil e do prejudicial, daí se segue que o soberano deve igualmente decidir sobre as opiniões dos homens [...]. Essa é a razão pela qual, na obra de Hobbes, o Estado por sua própria Constituição é uma ditadura, no sentido de que, nascendo do **bellum omnium contra omnes**, ele tem por fim permanente impedir essa guerra que seria declarada sempre de novo se o homem fosse liberado da pressão que o Estado exerce sobre ele.*”²⁹

É exatamente porque a lei tem por fundamento uma decisão cujo objeto é o interesse do Estado que, de acordo com Schmitt, a concepção hobbesiana do Estado é em sua essência ditatorial: “De um ponto de vista normativo, a decisão, contida na lei, nasce do nada.”³⁰ Na obra de Hobbes, o poder do soberano repousa sobre um acordo tácito, mas real, dos indivíduos, que orienta, segundo Schmitt, essa concepção do poder em direção à ditadura soberana:

*“A soberania nasce da constituição do poder absoluto pelo povo. Isso lembra o sistema cesarista e a ditadura soberana, cujo fundamento é uma delegação absoluta.”*³¹

Assim, a concepção de soberania na obra de Hobbes se situa, de acordo com Schmitt, entre a ditadura comissária, encontrada no pensamento de Bodin, e a ditadura soberana, que está ligada à idéia do consentimento do povo, a partir da Revolução francesa. Hobbes toca no problema da ditadura soberana, “mas, acrescenta Schmitt, ele esquece a consequência última dela pela distinção entre a própria soberania e seu exercício.”³²

Qual é a pertinência dessa leitura schmittiana? Para julgá-la validamente, é preciso voltar às passagens pouco numerosas em que Hobbes faz uma análise da ditadura.

No capítulo XIX do *Leviathan*, Hobbes apresenta a figura do ditador na função que ele possuía na Roma antiga. Assim, de acordo com ele, da mesma forma que as crianças necessitam de um tutor ou protetor, “também a assembléia soberana das grandes Repúblicas necessitavam, toda vez que surgissem grandes perigos ou instabilidades importantes, de *custodes libertatis*, ou seja, de ditadores, protetores de seu mandato, que, na verdade, são monarcas temporários que possuem a confiança das assembleias para, por um período de tempo, exercitar integralmente seu poder.”³³

Todo o esforço de Hobbes é, portanto, de mostrar que o ditador corresponde essencialmente a uma figura política ambígua: por um lado, se diz que ele exerce a soberania, mas também se afirma que ele não a detém. Ora, contrariamente a Grotius, para Hobbes é impossível exercer uma soberania que não se possui. É o

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ Hobbes, *Leviathan*, cap. XIX, p. 245/ p. 198-199: “So also (in great Common-wealths) the Sovereign Assembly, in all great dangers and troubles, have need of *Custodes libertatis*; that is of Dictators, or Protectors of their Authority; which are as much as Temporary Monarchs; to whom for a time, they may commit the entire exercise of their Power.”

desconhecimento das regras que regem o artifício político que faz nascer a figura do ditador. Isso quer dizer que quando a definição da soberania é plenamente assumida, a figura ambígua do ditador desaparece. Para Hobbes, essa figura não tem outra função do que mostrar como a democracia se transforma necessariamente em monarquia, passando pelo estágio intermediário de uma submissão à figura politicamente imperfeita de um ditador demagogo. Conseqüentemente, a soberania hobbesiana longe está de ser ditatorial em sua essência, sendo muito mais a supressão da figura incompleta e politicamente caduca do ditador.

Quanto ao fato de que o Estado hobbesiano seria constitutivamente uma ditadura, porque a decisão que funda a lei procederia do nada, isso é completamente falso. Hobbes nunca disse que a decisão soberana nascia do nada. Qualquer decisão, seja proveniente de um indivíduo singular ou de um soberano, resulta necessariamente de uma deliberação. Se é bem verdade que “*Authoritas, non veritas facit legem*”, isso não implica de forma alguma que a autoridade que cria as leis decida a partir do nada. Toda a teoria política de Hobbes contradiz essa interpretação. Para compreender o sentido político da deliberação que precede a decisão, convém retornar à teoria política do conselho, do capítulo XXV, do *Leviathan*.

Inicialmente, convém notar que essa teoria política precede imediatamente a teoria das leis civis que é o lugar privilegiado do exercício da decisão soberana. Ora, o que diz Hobbes nesse capítulo?

Primeiramente, que o que distingue um conselho de um comando é o fato de que o primeiro tem por finalidade o bem daquele para quem foi dado, enquanto que o segundo tem por objeto a vantagem daquele que o enuncia ou edita. Mas, principalmente, ele marca as condições, as relações e a importância do conselho político entendido como elemento constitutivo da consulta e da deliberação que precede a decisão soberana:

“A experiência, com efeito, sendo apenas a memória das conseqüências das ações semelhantes anteriormente observadas, e o conselho, sendo apenas as palavras que dão a conhecer essa experiência a alguém, as qualidades e defeitos do conselho são as mesmas que as qualidades e defeitos intelectuais. E, tratando-se da pessoa da República, seus conselheiros lhe servem como memória e discurso mental.”³⁴

Pode-se ser mais explícito? A importância do conselho político é, dessa forma, atestada, como também o papel dos bons conselheiros nas consultas e deliberações. Da mesma forma, vemos a que ponto a leitura schmittiana de Hobbes é cega (voluntariamente cega) para algumas teses políticas fundamentais do autor do *Leviathan*. A teoria política do conselho invalida a concepção schmittiana da existência, na teoria política de Hobbes, de uma decisão soberana proveniente *ex nihilo*.

³⁴ “For experience, being but memory of the consequences of like actions formerly observed, and counsell but the speech whereby that experience is made known to another; the vertues, and defects of counsel, are the same with the vertues, and defects intellectuall. And to the person of a common-wealth, his counsellours serve him in the place of memory, and mentall discourse.”, *Ibid.*, cap. XXV, p. 306/ p. 275.

A exceção é outra noção limite que Schmitt utiliza para analisar a soberania. Essa definição abre mesmo a *Teologia política* de 1922: “Soberano é quem decide no estado de exceção.”³⁵ Com efeito, para Schmitt não seria possível chegar em uma definição adequada da soberania se limitando apenas ao exercício ordinário do poder. A soberania manifesta sua essência em situações extraordinárias ou excepcionais:

*“Ele [o soberano] decide tanto sobre a existência da necessidade extrema quanto sobre as medidas a serem tomadas para acabar com ela. Ele está à margem da ordem jurídica normalmente em vigor e se submete a ela, pois ele deve decidir se a Constituição deve ser suspensa em sua totalidade.”*³⁶

Segundo Schmitt, ao contrário do que acontece no Estado de direito burguês, em que a soberania se encontra limitada e submetida a controles assegurados por diferentes instâncias que se equilibram e se temperam, a plena acepção da soberania implica que ela intervenha sem estar submetida a um controle ou recurso. Para Schmitt, o estado de exceção permitiria, assim, desenvolver em sua pureza a definição da soberania, como a evidência da fundação da ordem jurídica normativa a partir de uma decisão concreta:

*“toda ordem repousa em uma decisão, e mesmo o conceito de ordem jurídica que se utiliza sem reflexão como algo evidente traz a oposição de dois componentes do jurídico. Mesmo a ordem jurídica repousa, como qualquer ordem, sobre uma decisão e não sobre uma norma.”*³⁷

Ora, Schmitt tenta sustentar sua definição de soberania através do estado de exceção referindo-se a dois inventores da noção moderna de soberania: Bodin e Hobbes. Contudo, se é verdade que Bodin faz referência à noção de necessidade urgente e a situações de exceção para mostrar que o soberano pode derogar as leis civis que ele mesmo aprovou, não são esses casos que revelam a essência da soberania, mas a capacidade de “criar e revogar a lei”. Ora, essa capacidade não está ligada, nem mesmo é revelada pela exceção. Ela decorre de um atributo geral que se liga menos à exceção e mais à regra. Em outras palavras, a capacidade de criar e revogar a lei, longe de constituir uma suspensão da ordem jurídica em vigor, tem por função assegurar a coerência e perenidade dessa ordem. A derrogação ao direito comum é assim uma condição para que a ordem jurídica não entre em contradição consigo mesma, para que uma nova lei não contradiga uma lei mais antiga. A soberania nas obras de Bodin e Hobbes não se definem pela exceção e não se desenvolvem a partir de uma teoria da suspensão da ordem jurídica; ao contrário, a soberania tem por função subsumir a exceção sob a regra geral e assegurar a permanência da ordem jurídica.

A teoria da soberania nas obras de Bodin e Hobbes não é pensada a partir da exceção. É, sobretudo, o inverso que é verdadeiro. A exceção aparece como um caso específico do princípio geral que funda a permanência e a coerência da ordem jurídica, a saber, a capacidade essencial da soberania de criar a revogar a lei. Historicamente, não

³⁵ *Op.cit.*, p. 15.

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

foram os pensadores da soberania que elaboraram a teoria da exceção como suspensão ou infração ao direito comum, mas, na mesma época, os pensadores da razão de Estado.³⁸

Ora, esses pensadores apresentavam duas características fundamentais: 1. eles não eram pensadores da soberania política, 2. porque, para eles, acima do político há o religioso; de sorte que é a lei divina interpretada pela Igreja que é o princípio supremo.

Assim, vemos como Schmitt desenvolve sua interpretação da soberania em termos de exceção, amalgamando duas correntes teóricas bastante diferentes uma da outra, na virada dos séculos XVI e XVII: as teorias da soberania e as teorias da razão de Estado.

Eis aí, portanto, a segunda traição schmittiana a Hobbes: a soberania não se define nem pela ditadura nem pela exceção.

3. A traição ético-política: a irredutibilidade da individualidade

Podemos passar para a terceira traição que se situa no cruzamento da ética e da política.

Mas, primeiro, eu gostaria de voltar rapidamente sobre a especificidade da análise que Schmitt faz do Estado hobbesiano em seu livro sobre o Leviathan. Com efeito, se Hobbes é para Schmitt, em um sentido, o defensor do Estado-Leviathan decisionista e substancial, ele é também e contraditoriamente, para ele, o precursor do Estado de direito liberal e burguês. Por duas razões:

1. A definição de Estado como máquina conduz a uma determinação desse Estado como instrumento tecnicamente neutro. Como máquina de ordem e de polícia, o Estado perde sua substância. Ele não pode se definir nem pelo bem nem pela justiça:

*“E, no final das contas, querer falar de Estados justos e injustos do ponto de vista do Leviathan como grande mecanismo de comando seria a mesma coisa que pretender ‘discriminar’ entre máquinas justas e injustas.”*³⁹

Desse ponto de vista, o próprio Hobbes “dá uma mãozinha” para a morte do Leviathan e o nascimento do Estado liberal burguês.

2. Sempre na mesma direção da constituição do Estado liberal burguês, Schmitt nota que Hobbes já realiza a transformação do problema da legitimidade, que prevalecia na Idade Média, em uma teoria geral da legalidade:

“A armadura admirável de um Estado moderno, constantemente enriquecido e aperfeiçoado pelas invenções técnicas prodigiosas, e o complexo mecanismo de comando de sua organização administrativa necessitam de uma forma e de uma

³⁸ Cf. Yves-Charles Zarka (ed.), *Raison et déraison d'État*, Paris, PUF, 1994, em que se pode consultar particularmente os capítulos sobre G. Botero, *et alii*.

³⁹ *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, op.cit.*, p. 111.

racionalidade precisas do comando e uma planificação baseada em profundas competências. Tudo isso implica a transmutação da legitimidade em legalidade, a transformação do direito divino, do direito natural ou de qualquer outro direito pré-estatal, em direito positivo, um direito estatal.”⁴⁰

Ora, foi Hobbes quem, segundo Schmitt, pensou de maneira sistemática o direito político em termos exclusivamente positivos. Assim, “Hobbes se transformou, em um duplo sentido, em um ancestral espiritual do Estado burguês constitucional de direito, que dominará o continente europeu no século XIX.”⁴¹ Sabe-se que Schmitt em seu texto *Legalität und Legitimität*, de 1932, tentara restabelecer a idéia de uma legitimidade plebiscitária em um Estado autoritário que já apresentava os traços do futuro Estado nazista, mesmo se esse texto pôde ser visto à época (em particular, para René Capitant) como oposto às pretensões dos nazistas em 1932.

Ora, essa dupla análise da localização na obra de Hobbes dos conceitos ligados ao Estado liberal seria insuficiente se esquecêssemos um outro aspecto de seu pensamento: a apresentação, através das noções de pessoa civil, representação e autorização, de uma teoria da vontade política pública (a questão central do modo pelo qual a vontade do soberano pode ser igualmente a de todos os sujeitos). É bem verdade que essa idéia não encontrará na obra de Hobbes seu completo desenvolvimento, mas é exatamente com ela que sua contribuição para a formação de um Estado liberal encontra sua verdadeira significação.

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. Mas, Schmitt não chega a tanto. O que ele faz é apenas mostrar como algumas inovações de Hobbes vão ser, por assim dizer, imediatamente retomadas pelos pensadores judeus, desenvolvendo-as até suas últimas conseqüências. Duas questões devem nos interessar aqui: a do direito de resistência e a da distinção entre o interno e o externo, o privado e o público.

1. O direito de resistência

Eu vos asseguro, afirma Schmitt, Hobbes não é judeu. A prova é que ele pretende procurar a ordem e a segurança, e que para produzir esse efeito ele suprime o direito de resistência: “Face ao Leviathan como mecanismo de comando todo-poderoso, que aniquila toda resistência, e tecnicamente perfeito, qualquer tentativa de resistência não apresenta, na prática, qualquer resultado.”⁴²

Schmitt vai até mesmo mais longe, ao estimar que a construção jurídica de um direito de resistência é simplesmente impossível: “qualquer possibilidade de construir

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

⁴² *Ibid.*, p. 107.

um direito de resistência fracassa, quer se trate de um direito objetivo ou subjetivo.”⁴³ Contudo, se o direito de resistência não pode mais ser pensado na obra de Hobbes como um direito coletivo, daí não decorre que ele deixe de pensar o direito de resistência como um direito individual, cujas conseqüências levam ao centro da doutrina jurídica do *Leviathan*, já que essa doutrina se relaciona com a legitimidade do direito de punir do Estado. Melhor, é justamente pelo fato de Hobbes forjar a idéia de um direito de resistência individual diretamente ligado à doutrina do direito natural que sua teoria do contrato pensado em termos de autorização não é uma teoria da alienação.⁴⁴ Dizendo com outras palavras, o que Schmitt recusa ver na obra de Hobbes é a irreducibilidade da individualidade e a subordinação da existência do Estado à existência dos indivíduos que o compõem. Esse ponto se torna ainda mais explícito na distinção entre privado e público.

2. O interior e o exterior, o privado e o público

Schmitt considera que Hobbes é igualmente responsável por ter plantado um outro germe mortal em sua construção do *Leviathan*: a distinção entre interior e exterior, o privado e o público, a crença e a confissão. É nos capítulos em que ele analisa os milagres que Hobbes opera, de acordo com Schmitt, a distinção entre, por um lado, a crença e a fé que são interiores, e sobre as quais a política não pode nada fazer, e, de outro, a confissão pública que está submetida à lei civil. A liberdade interior ligada à fé é, de acordo com Schmitt, “o germe de morte que destruiu a partir de dentro o poderoso *Leviathan* e que levou à idéia de deus mortal.”⁴⁵ No entanto, esse germe não teria se desenvolvido nos pensadores judeus: Spinoza, Mendelssohn, Stahl, que viram, de maneira pérfida e perversa, a fragilidade hobbesiana e se livraram dela. Eis as fórmulas:

- Sobre Spinoza: “Alguns anos após o lançamento do *Leviathan*, o olhar do primeiro judeu liberal [Spinoza] se lançou sobre a fragilidade perceptível.”⁴⁶

- Sobre Mendelssohn: “Ainda aqui, havia o espírito do judeu que não conhece paz nem repouso, que é aquele que soube explorar a situação com a maior determinação possível, até o ponto em que a relação entre público e privado, comportamento e consciência, tenha sido inteiramente invertida.”⁴⁷

Sobre Stahl: “Também no século XIX, é o filósofo judeu, Friedrich Julius Stahl-Jolson, quem percebeu imediatamente a fragilidade e a explorou.”⁴⁸

Na verdade, sobre esse ponto da distinção entre interno e externo, a fé e a religião civil, tudo já estava presente na obra de Hobbes. A questão da impossível supremacia política da crença e da fé e, portanto, da liberdade interior, não se encontra

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, 2001, p. 196-227 e, do mesmo autor, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987, 1999, p. 325-356.

⁴⁵ *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, *op.cit.*, p. 117.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

apenas nos capítulos nos quais ele aborda os milagres, mas também naquele em que ele trata das leis civis. É precisamente para definir o que obedecer significa, para definir com mais precisão ao que nós podemos estar obrigados, que Hobbes evidencia a fé como obra sobrenatural de Deus, irreduzível à autoridade política. A distinção entre interior e exterior se encontra, assim, no centro do sistema de Hobbes, lá onde, sem dúvida, Schmitt não queria ver. É por isso que ele coloca a responsabilidade nos pensadores judeus que seguiram Hobbes.

É nesse ponto que Schmitt trai Hobbes pela terceira vez, pretendendo reduzir ao máximo a ontologia hobbesiana do individual. Para Hobbes, o conjunto do edifício político não vale um segundo de existência, se não tiver por objetivo preservar o ser dos indivíduos que o compõem.

Uma palavra à guisa de conclusão. Agora, se pode compreender porque eu dizia, no início desse trabalho, que os textos de Schmitt não podem ser considerados na categoria de obras, mas de documentos. O texto de Schmitt sobre Hobbes revela, com efeito, mais os pressupostos de Schmitt do que as idéias de Hobbes. Foi justamente assim que Schmitt construiu, através de sua tripla traição a Hobbes, uma verdadeira história nazista do pensamento político.

Tradução: José Emílio Medauar Ommati^{**}

^{**} Mestre e Doutor em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito da UFMG; Professor de Teoria da Constituição, Hermenêutica e Argumentação Jurídica e Direito Administrativo I na PUC Minas – Serro; Coordenador do Curso de Direito da PUC Minas – Serro.