

**A SOBERANIA E OS MILAGRES:
Um breve estudo sobre algumas relações entre Carl Schmitt e
Thomas Hobbes**

SOVEREIGNTY AND MIRACLES:

A brief study of some relationships between Carl Schmitt and Thomas Hobbes

Tarcísio Diego da Rocha*

RESUMO

O objetivo geral deste artigo consiste em usar a hipótese de Carl Schmitt: “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência como o milagre para a teologia.” (2006, p. 35) a fim de resgatar a posição de Thomas Hobbes acerca da *soberania* e dos *milagres*. Primeiramente, apresentamos os aspectos gerais e importantes da apropriação dos problemas enfrentados por Schmitt e seu resgate teórico do *Leviathan*. Em seguida, realizamos uma leitura analítica das posições de Hobbes sobre a natureza humana, o estado de natureza e os mecanismos para suspender o conflito entre os indivíduos. A teoria de Hobbes possui muitos elementos em comum com a religião enquanto ferramenta de controle, como a utilização do medo. Procuramos mostrar que tanto Hobbes quanto Schmitt apostam na erradicação do conflito, mesmo que isso signifique a nulificação da liberdade. Por fim, em nossas considerações finais, apontamos expressa e historicamente como a supressão da liberdade já se mostrou falha.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia-política. Leviatã. Decisionismo. Liberdade.

ABSTRACT

The main objective of this article is to use Carl Schmitt’s hypothesis: “The state of exception has an analogous meaning for jurisprudence as the miracle for theology.” (2006, p. 35) to recover Thomas Hobbes’ position on sovereignty and miracles. Firstly, we present the general and important aspects of the appropriation of the problems faced by Schmitt and his theoretical rescue of Hobbes’ *Leviathan*. We then carry out an analytical reading of Hobbes’ positions on human nature, the state of nature and the mechanisms for suspending conflict between individuals. Hobbes’ theory has many elements in common with religion as a tool of control, such as the use of fear. We have tried to show that both Hobbes and Schmitt are committed to the eradication of conflict, even if this means the negation of freedom. Finally, in our concluding remarks, we expressly and historically point out how the suppression of freedom has already proved to be a failure.

KEYWORDS: Political Theology. Leviathan. Decisionism. Freedom.

INTRODUÇÃO

No terceiro capítulo do livro *Teologia Política I*, Carl Schmitt (1888-1985) sustenta: “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência

* Mestrando e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
E-mail: tarcisiodiego.rocha@hotmail.com

como o milagre para a teologia.” (2006, p. 35). Dessarte, farei uma regressão e uma dissecação de dois elementos que compõem essa relação: a *soberania* e os *milagres*. Mais precisamente, o objetivo geral deste artigo consiste, portanto, em usar a hipótese de Schmitt como ponta de acesso para analisar a posição de Thomas Hobbes (1588-1679) acerca de cada um desses dois elementos.

Em uma de suas teses notáveis, Schmitt generaliza ao afirmar: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna¹ são conceitos teológicos secularizados.” (2006, p. 35). A análise realizada pelo jurista tedesco pode ser interpretada como uma tentativa de compreender os conceitos políticos à luz de um significado oriundo de referências próprias do mundo espiritual ou de uma estrutura metafísica que ampararia tais conceitos.

Em sua *Teologia Política*, Schmitt se fundamenta amplamente na obra *Leviathan* (1651), considerando o filósofo inglês como precursor do *decisionismo*. Filho de um tempo, Hobbes é influenciado pelo espírito de sua época. Cumpre destacar que alguns dos filósofos modernos são fortemente influenciados pelo mecanicismo. Esse teria sido o caso de René Descartes (1596-1650) que chegou a conceber o mundo como uma máquina, afirma Schmitt (2017). Uma máquina é um sistema rigidamente determinado, no qual uma causa específica inevitavelmente produz um efeito correspondente. Dessarte, um autômato exhibe um comportamento regular e previsível, quando está em funcionamento, segue rigorosamente um padrão de operação.

Sendo assim, Schmitt afirma que: “Descartes usou como um símbolo para o Estado a imagem de um edifício construído por um arquiteto [...] Entretanto, ele ainda não descrevia uma imagem tecnicamente mecanizada da teoria racionalista-revolucionária de Estado.” (2017, p. 149). Por outro lado, Hobbes, segundo Schmitt, transferiu a visão cartesiana do corpo humano como uma máquina para o Estado, o qual passou a ser concebido como um mecanismo artificial. Dessa forma, o soberano é visto como a alma do Estado, que controla a máquina. Assim, o processo de mecanização se completa com a personificação, a qual emerge e se integra ao processo de mecanização. Com isso, o corpo e a alma do Estado, como um grande ser humano, tornam-se uma máquina.

No início do *Leviathan*, Hobbes afirma que a *arte* – entendida como ‘*téchne*’, associada à ideia de habilidade, técnica ou destreza – pode imitar o trabalho mais racional e excelente da natureza, isto é, a arte pode imitar o próprio ser humano. Se é assim, somente através da arte é possível criar o grande Leviatã, a República, o Estado, ou a *civitas*. O qual funciona como uma máquina de guerra, um ser humano artificial que protege e defende os outros seres humanos devido à sua tremenda magnitude e poder (L², p. 7).

Neste momento, convido o leitor a fechar o *Leviathan*, pois você talvez tenha sido imediatamente remetido àquela vaga memória do frontispício a

¹ Em geral, uma teoria é um conjunto de hipóteses para explicar um conjunto de fenômenos, a princípio, problemáticos. Talvez uma teoria do Estado seja aquela que se propõe a explicar como um Estado surgiu e quais são as condições que determinam a sua origem. No entanto, cumpre dizer, a rigor, que essas são teorias da *origem do Estado*, e não de uma *teoria do Estado*, o que torna essa definição pouco precisa. Uma definição mais precisa de uma teoria do Estado, no campo filosófico, parece envolver o conjunto de hipóteses para explicar a *justificação* e a *legitimidade* de práticas estatais e da autoridade política.

² L – *Leviathan*. Seguido do número da página da edição adotada neste artigo.

princípio intrigante. Ao analisar a imagem com calma e atenção: deparamo-nos com um homem gigantesco formado por uma miríade de pequenas pessoas, usando uma coroa na cabeça, empunhando uma espada destra e segurando uma *ferula pontificalis* (ou bastão episcopal) na canhota. Ao fundo do gigante, uma frase do livro de Jó: *‘Non est potestas super terram quae comparetur ei.’*³. Sem dúvida, é uma composição provocativa.

Hobbes compara a soberania a um componente artificial que dá vida e movimento ao corpo, agindo como a sua alma. Daí, ele descreve os magistrados e os servidores como as articulações; as punições e as recompensas como os nervos; a prosperidade e as riquezas como a força; a *salus populi* como os negócios; os conselheiros como a memória; a equidade e as leis como a razão e a vontade artificiais. A concórdia é vista como a saúde, a sedição como a doença e a guerra como a morte. Por fim, ele compara o pacto e as convenções entre as partes do corpo ao *“fiat lux”* (haja luz) ou ao *“let us make man”* (façamos o homem) proferido por Deus na criação do mundo.

Schmitt recorre frequentemente à filosofia hobbesiana e se inspira nela para suas análises sobre a teologia política. Não à toa, já que Schmitt é um representante da Teologia Política do séc. XX, ele aposta na volta do catolicismo romano em sua forma institucional, cujo histórico foi marcado pela representação do poder teocêntrico. O jurista tedesco também se inspira e recupera a literatura contrarrevolucionária católica⁴, com vistas nos acontecimentos históricos dos séculos passados que fizeram eco em sua época. Sem dúvida, a questão da secularização envolve também a tese de seu professor, Max Weber: de secularização como desencantamento do mundo. No séc. XX, a exigência de secularização se tornou inevitável nas sociedades ocidentais, porém, na visão de Schmitt, seria perfeitamente concebível um paralelo entre a religião e o direito. Melhor dizendo, cujo resgate ele julga essencial para a política.

1. O DECISIONISMO

Para Schmitt, as constituições liberais geralmente afirmam que a legitimidade das ações do Estado deve ser regulada por normas legais gerais, de modo que as pessoas estejam sujeitas apenas às exigências específicas e previsíveis da lei. No entanto, o jurista tedesco argumenta que esse método enfrenta problemas: às vezes, as normas legais gerais não oferecem orientações suficientes, o que pode resultar na ineficácia da lei em situações concretas ou em casos de interpretação contestada ou indeterminada – casos em que as normas legais são claras em alguns casos, mas não em outros. Como solução para as deficiências, por exemplo, das constituições liberais, ele propõe a necessidade de uma autoridade soberana que esteja acima da lei e que possa decidir de que maneira aplicar as normas legais de forma substancial e resoluta.

³ Jó, 41:25. A tradução seria: não há poder sobre a terra que seja comparado a ele. Na minha versão de consulta da bíblia em português (*Bíblia de Jerusalém*) esta: “Na terra ninguém se iguala a ele”, e prossegue: “pois foi feito para não ter medo”.

⁴ No séc. XIX, o debate envolvendo o conceito de teologia política foi marcado pela literatura contrarrevolucionária católica de Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Juan Donoso Cortés (1809-1853), tais pensadores acreditavam que a Revolução Francesa teria aberto uma sangria, cujo estanque, grosso modo, dependeria de uma reflexão filosófica capaz de identificar a relação essencial do vínculo entre a teologia e a política (SCATOLLA, 2009, p. 35); esses pensadores servem de inspiração a Schmitt.

A proposta de Schmitt parte da concepção de um *complexo de opostos*, ou seja, do reconhecimento de uma realidade caracterizada por polaridades. Dito de outra maneira, ele parte do princípio de que a essência da política é o conflito – uma ideia expressa por Hobbes na famosa frase “*bellum omnium contra omnes*” (a guerra de todos contra todos), mencionada no capítulo 13 de *Leviathan*. Essa constatação implica que o governo, ao reconhecer um mal, adquire o poder de discernir o bem e os meios para lidar com as adversidades desse mal indesejado (SCHMITT, 2006, p. 10).

Dentro do contexto teológico, o conceito de ‘complexo de opostos’ está relacionado a uma escatologia expiatória que reflete um tipo de maniqueísmo: o bem se manifesta no extremo mal. Exemplos comuns dessa ideia podem ser encontrados na tradição cristã, como a crença de que Jesus é o messias e provou isso ao sofrer na cruz; de que a dor física, o sacrifício etc. em nome de Deus purificam a alma ao expiar os pecados. A partir desse raciocínio, o estado normal ou a norma se revelam *apenas na exceção*. Todavia, apenas a constatação não é o suficiente, pois mesmo que as normas sejam reveladas, elas por si mesmas não podem ser simplesmente aplicadas ao caos, dessa maneira é necessária uma figura que elimine o caos e, só depois disso, aplique as normas.

Para Schmitt, a legitimidade do líder segue uma lógica similar aos conceitos teológicos, como o *providencialismo* – a ideia da providência divina – e o *pessimismo antropológico* – que considera a natureza humana propensa ao pecado. A secularização desses conceitos é evidente em pensadores como Hobbes, onde o pessimismo antropológico, de origem teológica, torna-se uma visão da maldade inerente à natureza humana, pois as vontades individuais se inclinam inevitavelmente ao mal. O providencialismo teológico é substituído pelo Leviatã, a figura que observa e controla as tendências degenerativas resultantes das vontades individuais.

Um povo só existiria depois da criação de qualquer quadro constitucional positivo, assevera Schmitt. Mensura-se a qualidade de um povo a partir da qualidade de seu representante; em contrapartida a legitimidade do líder dependeria inevitavelmente do povo, isto é, apoiado no direito do povo de franquear uma constituição. Nesse sentido, analogamente, afirma Schmitt:

Se somente Deus é soberano, aquele que, na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente como povo também é soberano. (2006, p. 11).

A atribuição do poder legítimo foi empregada como um procedimento no Estado: em uma situação extrema, é o soberano quem toma a decisão. Essa situação extrema geralmente corresponde a uma emergência social, caracterizada por circunstâncias difíceis de tipificar, uma necessidade extrema que representa algum risco à existência do Estado, mas que não pode ser abordada por meio de pressupostos legais preexistentes (SCHMITT, 2006, p. 8, 11).

A situação extrema surge devido ao complexo de opostos, uma ruptura social influenciada por um *princípio identitário*. Nesse contexto, um indivíduo que está além da lei responde à exceção. O jurista tedesco afirma: “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção.” (SCHMITT, 2006, p. 7). Ao tomar essa decisão, o soberano deixa de lado a ordem jurídica e constitucional positiva,

que pode ser considerada antiquada ou ineficaz e recorre à força extrajudicial para restabelecer a normalidade. Esse processo resulta na criação de um novo quadro jurídico e constitucional positivo, adaptado às novas necessidades emergentes.

Assim como o Deus da tradição cristã, especialmente na interpretação medieval, é concebido como aquele que criou o mundo a partir do nada e mantém uma relação transcendente com ele, o soberano moderno também possui o poder de criar a normalidade do nada. De acordo com o jurista tedesco: “O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*.” (2006, p. 8).

A exceção desafia a unidade e a ordem do esquema racional. A exceção é, portanto, mais interessante do que o caso normal, pois na situação normal não se testa nada, enquanto na exceção tudo é posto à prova. Em outras palavras, na exceção, o véu da ignorância é removido e é apenas nela que a regra é confirmada. Estudar a norma geral requer apenas observar uma exceção real (SCHMITT, 2006, p. 15). Justamente porque a exceção confirmaria a existência da normalidade, ou seja, daquilo que a normalidade busca, após a crise, a normalidade é então restaurada.

A situação extrema carrega consigo um paradoxo: resolver o impasse pode afetar uma parte da sociedade, mas não resolver também inevitavelmente afetará alguma parcela dela. A solução, segundo Schmitt, é “simples”. Sem hesitação, ele a apresenta da seguinte forma: apenas a soberania personificada tem a capacidade de resolver o impasse.

O soberano decide a partir do nada, pois ele não careceria de validade ou justificativa, apenas dependeria de uma fundamentação interna do *movimento*⁵, que garante a sua legitimidade (ALMEIDA e GIACÓIA, 2015, p. 356 e 357). Quer dizer, “Analisando-se a partir do conteúdo da norma tomada por base, todo momento de decisão específico, constitutivo, é algo novo e estranho. Na perspectiva normativa, a decisão nasce do nada.” (SCHMITT, 2006, p. 30). Ao soberano compete: “[...] tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo.” (SCHMITT, 2006, p. 8).

Nesse sentido, o soberano detém uma competência sem limites para, em uma situação extrema, determinar e instituir o estado de exceção. Ele é a única autoridade legitimada para decidir sobre a suspensão da normalidade – uma dimensão que transcende o campo jurídico, sendo essencialmente política e existencial. Dito de outra maneira, o soberano tem o poder de suspender a lei (SCHMITT, 2006, p. 9-10). Se a ordem precisa ser restaurada, somente o soberano pode determinar se a situação normal está realmente presente. Ele estabelece e assegura a normalidade, pois detém o monopólio da decisão final (SCHMITT, 2006, p. 13-14).

⁵ O povo é um dos elementos fundamentais que compõem uma nação, possuindo uma identidade que abrange aspectos culturais, étnicos, linguísticos e simbólicos. Esse reconhecimento mútuo entre os membros da comunidade é a base para a representação política. Em um contexto de poder político, essa tríade composta pelo Estado, o povo e o movimento que se identifica entre si formaria um modelo de governança. Dessa forma, a nação é definida pelo conteúdo do seu povo, o qual legitima o Estado.

A partir da análise dos vestígios do passado moderno, Schmitt identifica a execução da suspensão da ordem jurídica vigente como semelhante à natureza de um milagre no contexto teológico. Nas leis naturais, a ordem e a justiça são mantidas pela vontade divina, mas Deus não está sujeito às leis que ele mesmo estabeleceu a partir do nada (*ex nihilo*). Em princípio, um milagre envolve a suspensão das leis naturais por intervenção divina. Dessa forma, as leis civis e as normas jurídicas são componentes de uma ordem concreta, na qual o soberano atua como seu criador e guardião. Assim, as normas estão a serviço da ordem e a ordem é o pressuposto das normas, mas não o resultado de sua aplicação, pois o soberano está além do alcance das leis. Somente dessa maneira é possível estabelecer e manter a ordem.

De acordo com a interpretação de Schmitt, o pensamento de Hobbes foi influenciado pelo nominalismo e pela aplicação de métodos científicos das ciências naturais. O filósofo inglês também reduziu o indivíduo ao átomo – uma influência evidente de Galileu Galilei (1564-1642). Hobbes também adotou uma concepção personalista e decisionista na sua descrição do Estado como o Leviatã, uma figura remanescente do Antigo Testamento, um grande animal mitológico imponente (SCHMITT, 2006, p. 44).

Para Schmitt, o princípio antropológico-filosófico em que uma teoria política se baseia é um recurso valioso para avaliar essas teorias. Teorias que assumem a suposta ‘bondade’ inata do ser humano, de forma geral e não necessariamente moral ou ética, tendem a ser vistas como anarquistas, pois defendem a convivência entre os seres humanos sem a intervenção do Estado.

Podemos pensar, por exemplo, *Discurso da Servidão Voluntária* de Étienne de la Boétie, cuja tese contida não chega a se adequar propriamente com o termo anarquista – isso poderia ser anacrônico –, mas pressupõe uma bondade natural no homem e não enxerga com bons olhos a presença de um grande personagem, como o Leviatã, capaz de proteger as pessoas:

Nossa natureza é de tal modo feita que os deveres comuns da amizade levam uma boa arte do curso de nossa vida; é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, reconhecer o bem de onde o recebemos, e muitas vezes diminuir nosso bem-estar para aumentar a honra e a vantagem daquele que se ama e que o merece. (1999, p. 12).

Da mesma forma, para as teorias liberais, a ideia da ‘bondade’ humana é usada para justificar a tendência dessas teorias em colocar o Estado a serviço da ‘sociedade’, implicando que a ordem social está intrinsecamente presente nela mesma e o Estado é visto apenas como um subordinado, sujeito ao controle e a limites precisos.

Na teoria do Estado de Hobbes, a qualidade resumida de ser ‘bom’ ou ‘mau’ está intrinsecamente ligada à situação em que o ser humano se encontra, especificamente ao *estado natural*, caracterizado pelo individualismo humano que tende a ser insociável, onde cada pessoa se preocupa exclusivamente com suas próprias necessidades futuras – *fame futura famelicus*.

Essa é uma situação anormal, que só pode ser normalizada pelo estabelecimento do Estado, que traz consigo a unidade política. O ser humano não é meramente considerado um “lobo para o homem”; os humanos são dotados de razão, são capazes de pesar racionalmente os benefícios e os prejuízos. A rebelião

feroz e persistente dos indivíduos é potencialmente superada pela inteligência. O Estado, portanto, é visto como um império da razão, pois transforma a potencial guerra civil em uma coexistência pacífica dos cidadãos sob sua autoridade.

Deus é visto como o autor e legislador, ou seja, a autoridade que legitima; de maneira análoga, o soberano secular herdaria essas características. Dessarte, na visão de Schmitt, a alternativa ao pluralismo subjetivo que impede a unidade e a busca pela transcendência está na neutralização dos conflitos. Isso significa que os conflitos, especialmente aqueles relacionados à validade de conteúdos axiológicos ou religiosos, devem ser neutralizados no espaço público. No que diz respeito ao conteúdo religioso, o soberano, como o legislador supremo, decide sobre as cerimônias, os ritos, as interpretações dos textos sagrados que são válidos, identifica os hereges e determina o milagre oficial dentro do contexto civil.

2. EXPLORANDO QUESTÕES ANTROPOLÓGICAS, ÉTICAS E POLÍTICAS RELEVANTES NA FILOSOFIA DE HOBBS

Um dos problemas centrais (ou talvez o problema central) a ser dissolvido por Hobbes no *Leviathan* está justamente em como lidar com os interesses individuais divergentes e possibilitar ações de interesse comum. A solução buscada por Hobbes consiste em um mecanismo capaz de anular os conflitos e, por conseguinte, estabelecer uma ordem positiva que *legitime e justifique* práticas estatais capazes de garantir a vida (plena) da sociedade.

Bem, a dissolução começa pela ideia de *estado de natureza*. No qual se postula um estado de ausência da norma, para, assim, derivar a sua necessidade. O estado de natureza é um *experimento teórico*, assemelhando-se a um experimento de abstração próprio do campo da física, realizado, por exemplo, no vácuo. No estado de natureza, o ser humano é destacado da realidade concreta, imaginado abstraído de suas condições históricas. A maneira mais interessante e simples que encontramos de explicar esse estado conjecturado por Hobbes está em o interpretarmos por meio de *uma reelaboração ou adaptação* do “dilema do prisioneiro” – um problema da teoria dos jogos, um quebra-cabeças decisório. Baseamo-nos das descrições desse quebra-cabeças elaboradas por Don Ross (2022) e Diogo Fernandes (2021).

Adaptaremos o dilema original⁶ às especificidades do estado de natureza. Nesse problema, supõe-se que cada indivíduo, de maneira independente, quer aumentar o máximo de sua própria vantagem. Estabelecido de maneira dissimulada, o discurso, por assim dizer, oficial, de cada um dos indivíduos é que cada um não quer importunar o resultado do outro. Apesar de ambos os indivíduos se beneficiarem mutuamente ao colaborar, cada um deles, individualmente, mostra uma propensão em defraudar o outro, mesmo após terem feito uma promessa prévia de colaboração recíproca. O ponto-chave do dilema é o seguinte:

⁶ Conforme Diogo Fernandes (2021, p. 3): “Dois *gangsters* são presos por suspeita de assalto à mão armada e colocados em celas separadas sem possibilidade de comunicação. O procurador sabe que apenas obterá uma condenação caso um deles confessar o crime. Assim, ele oferece a cada um dos prisioneiros o seguinte acordo: ‘Se confessares e o teu parceiro não confessar, ficas livre e ele leva pena máxima. Se ambos confessarem, são os dois presos, mas nenhum de vós leva a pena máxima. Se nenhum confessar, trataremos de vos condenar a ambos por evasão fiscal’.”

deverá o indivíduo egoísta colaborar com o próximo sem o trair, para que a vantagem do grupo, equitativamente distribuída, possa ser maximizada?

Abaixo, segue a matriz de ganhos e de perdas que representa o problema enfrentado por cada um dos indivíduos A e B. Os valores numéricos traduzem os benefícios e os prejuízos das escolhas que podem ser tomadas entre investir na paz ou emboscar em um ataque:

Quadro 1-Matriz de ganhos e perdas no *estado de natureza*

A, B	Paz	Ataque
Paz	3, 3	-10, 5
Ataque	5, -10	-2, -2

Vamos explicar o que os elementos da matriz significam. ‘Paz’: essa é a opção em que ambos os indivíduos, A e B, escolhem cooperar ou buscar um acordo pacífico. ‘Ataque’: essa é a opção em que, pelo menos, um dos indivíduos decide tomar a ação de assaltar o outro.

Agora, vamos interpretar os valores numéricos:

(3, 3): se ambos escolherem a paz, cada um receberá um ganho de 3. Isso indica que ambos os indivíduos estão melhor juntos em paz do que agindo sozinhos em conflito.

(-10, 5): se A escolher a paz e B optar por atacar, A sofrerá um prejuízo de -10 enquanto B receberá um ganho de 5. Isso sugere que A confia em B para manter a paz, mas se B trair essa confiança, A sofrerá grandes perdas enquanto B se beneficiará.

(5, -10): se A optar por atacar e B escolher a paz, A receberá um ganho de 5 enquanto B sofrerá um prejuízo de -10. Isso mostra que se A for agressivo enquanto B busca a paz, A terá uma vantagem enquanto B será prejudicado.

(-2, -2): se ambos escolherem atacar, cada um sofrerá um prejuízo de -2. Isso sugere que, embora a agressão possa levar a ganhos temporários para um, ela resultará em prejuízo geral para ambos quando todos optam por ela.

Sem levar em conta várias condicionantes e especificações situacionais. A princípio, os dois indivíduos, *vis-à-vis*, mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que tange aos propósitos das suas ações. A estratégia dominante parece ser o ataque. Se espera que o outro escolha cooperar, um indivíduo tem oportunidade de o atacar de maneira súbita e pegá-lo desprevenido. Cada um é forçado a ampliar seu potencial de poder para evitar, no futuro próximo, o ataque do outro. Ou melhor, o cálculo que preside o dilema é que o jogador deve buscar aceitar um *bem menor*, porém mais seguro. É um benefício maior dominar integralmente o outro, mas tentar fazê-lo abre a possibilidade de ser dominado por ele.

Se um indivíduo admite qualquer tipo de restrições, é por visar o seu próprio benefício, isto é, *por um bem menor que apresente menores riscos, ou seja, que evita um mal maior*. É um jogo de ambição. Nesse experimento, não

existe a ideia de indivíduo cooperativo ou de sociedade cooperativa, no sentido de que seja partilhada por indivíduos capazes de simpatia, compaixão, piedade e benevolência uns para com os outros. Mesmo em situações de trégua, acordadas por todas as partes, cada indivíduo age impulsionado por seu próprio interesse. A rigor, o indivíduo que fez o cálculo poder ser cooperativo, mesmo sendo interesseiro.

Ademais, as coisas e as pessoas possuem um valor atribuído e não intrínseco segundo Hobbes. *Bem e mal* estão intimamente vinculados ao *benefício do indivíduo*. Dessa maneira, Hobbes elabora uma mecânica das paixões em que o *amor* e o *ódio* estão visceralmente atados um ao outro. Com efeito, um indivíduo deseja um objeto que contribui para a sua realização vital, enquanto, no desejo, o objeto está ausente. Ele sente *amor* por um *objeto presente que lhe corrobore*, ao passo que quando sente *ódio (ou aversão) o objeto lhe atrapalha* (L, p. 34-36).

Nesse sentido, no estado de natureza, o indivíduo tem direito a tudo o que for capaz de conseguir com as suas próprias forças (*jus ad omnia*), claro, de acordo com a *atração* e a *repulsão* – o amor e o ódio – dos seus desejos⁷.

Os elementos essenciais dessa trama são o *corpo* e o *movimento*. É como se o indivíduo fosse *uma fonte de energia indefinida, o qual opera com os vetores ininterruptamente apontados à frente e que só é paralisado por contenções truculentas em consequência de acometimentos externos*. Por esse ponto de vista, como já está óbvio, Hobbes pensa a liberdade dos indivíduos através uma forte inspiração nas leis físicas:

Por liberdade, é entendido, segundo o próprio significado da palavra, a ausência de impedimentos externos: impedimentos que muitas vezes podem tirar parte do poder de um ser humano de fazer o que gostaria, mas não pode impedi-lo de usar o poder que lhe resta, de acordo com o seu julgamento e o que a razão deve ditar a ele. (L, p. 86, tradução nossa).

Para compreender a solução de Hobbes para os infortúnios do estado de natureza, cumpre compreender o papel da razão⁸ – equivalente ao *cálculo*, nesse caso – como uma peça de grande importância para a sua teoria.

O filósofo inglês pensa que há uma fagulha de razão operativa no indivíduo, a qual torna o indivíduo capaz de reconhecer o fato de que abrir mão de certos comportamentos e de certas liberdades diz respeito ao seu próprio interesse, *desde que os outros também o façam*. Esse mesmo indivíduo pode reconhecer que todas as outras pessoas também são capazes de efetuar essa mesma trilha de raciocínio ou operação mental interessada. Todos podem, ao mesmo tempo, ter os mesmos lampejos racionais, uma vez que, segundo Hobbes, existem algumas leis naturais (do comportamento humano), assim, portanto, todos (ou a vasta maioria) podem chegar à mesma conclusão por inferência.

⁷ Na exegese sobre a obra de Hobbes, essa é uma linha interpretativa que se baseia em uma intuição moral, isto é, na *permissividade da autopreservação em situações extremas* (CURLEY, 2011, p. 319).

⁸ “For REASON, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon, for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate, or approve our reckoning to other men.” (L, p. 28).

Com efeito, a razão fornece igualmente a todos os indivíduos os conhecimentos dos *meios* – as virtudes – para a preservação de si mesmo (*jus naturalis*). As funções da razão são, em larga medida, baseadas em um *mecanismo de cômputo*, isto é, na adição e subtração, na comparação entre benefícios e malefícios, isto é, em um *princípio de racionalidade prática* bastante rústico (L, p. 27-29). Decorre daí a primeira lei da natureza (do comportamento humano): “[...] que todo homem deve se esforçar para paz, na medida em que tenha esperança para obtê-la; e quando não conseguir obtê-la, pode procurar e usar todas as vantagens da guerra.” (L, p. 87, tradução minha).

A partir da primeira e fundamental lei da natureza (do comportamento humano) é derivada a segunda:

[...] que um homem esteja disposto, quando os demais também estão, que dali em diante, seja necessário para alcançar a paz e a defesa de si mesmo, resignar-se ao direito de todas as coisas; e contentar-se com uma liberdade tamanha em relação a outros homens como ele permite a eles em relação consigo mesmo. (L, p. 87, tradução nossa).

Resignar-se de um direito significa abrir mão da liberdade de impossibilitar o outro de um benefício (de seu próprio direito ou de uma coisa em questão). Nesse sentido, aquele que deixa de impossibilitar o outro, obtém como resultado o afastamento dos impedimentos para exercer o seu próprio direito originário (L, p. 87 e 88).

Na lógica do dilema do prisioneiro, parece que Hobbes implementou um mecanismo que compensa as limitações da razão e garante a cooperação através de coerção, contanto que as regras do jogo sejam aceitas – isto é, desde que o direito natural seja renunciado ou transferido. É como se um juiz agora interviesse no jogo, eliminando o incentivo para a traição ao ameaçar com intervenção e punindo aqueles que a desafiam.

A presença desse juiz implica que os indivíduos não podem prever os movimentos um do outro, ou seja, não podem garantir que o outro se restrinja voluntariamente. Conquanto a restrição voluntária seja teoricamente possível, afirma Hobbes, não há garantia de que ocorrerá naturalmente, o que leva o indivíduo à ansiedade, à insegurança etc. Se um indivíduo não consegue lidar com a liberdade natural e carece de moralidade, então a única solução para ele é se submeter ao Estado, que garante a contenção das partes em vez de se submeter a outro indivíduo. Eis então que o soberano é o criador da paz.

A transferência mútua de direitos é representada pelo contrato, que vai além de uma mera promessa. Um pacto exige que os indivíduos confiem uns nos outros sem suspeitas, do contrário, seu status se tornaria nulo. Portanto, se houver uma autoridade comum dotada de poder e força suficientes para fazer cumprir o pacto, ele não será invalidado. Sem o temor de um poder coercitivo, as palavras se tornam vazias, pois não têm o poder de deter as intenções de traição (L, p. 91).

O motivo e o objetivo por trás da renúncia e transferência de direitos é garantir a segurança da pessoa de um indivíduo e os meios para preservá-la. O Estado, representado pelo grande Leviatã, resolve qualquer impasse neste sentido: “[...] em um estado civil, onde há um poder estabelecido para constranger aqueles que poderiam violar sua fé, esse receio não é mais razoável; por isso, é levado a cumprir primeiro, é obrigado a fazê-lo.” (L, p. 91, tradução minha).

A terceira lei da natureza (do comportamento humano) é: “[...] que os homens cumpram os pactos que celebram [...]” (L, p. 95 e 96, tradução minha). Essa seria a fonte da justiça. A justiça e a injustiça apenas são possíveis com um pacto, pois os pactos estabelecem uma confiança mútua. O justo e o injusto surgem depois do poder coercitivo e esse poder é soerguido com uma república (*commonwealth*) (L, p. 95 e 96).

No estado de natureza, não há contrato ou consenso sobre quem possui propriedade sobre quais recursos. Portanto, é difícil determinar como as pessoas adquirem suas propriedades e como devem se comportar em relação à propriedade dos outros. Cada indivíduo tende a favorecer convenções diferentes, com base na maximização de seu próprio interesse. Assim, embora um conjunto de regras compartilhadas pareça uma solução viável, no estado de natureza ou em um pacto sem um juiz legítimo, é improvável que um acordo sobre quais regras deveriam ser seguidas seja alcançado.

O poder soberano, conhecido como sumo poder (*summa potestas*), emana da autoridade (*auctoritas*) e é caracterizado por ser ilimitado. Não se deve à posse de virtudes próprias, mas à autorização total para determinar as leis e ser o juiz supremo do que é justo. Isso ocorre porque o soberano não participa do contrato original. Embora as pessoas concordem em transferir seus direitos e se submeter ao soberano, ele não faz tal acordo. Em vez disso, o soberano é produto ou resultado desse processo, o que lhe confere o máximo direito a tudo (*jus ad omnia*).

O poder soberano é absoluto, ou seja, não está vinculado ou condicionado. Ele representa a instância final de poder, decidindo as controvérsias em última análise e expressando a vontade de todos os indivíduos. Aquele que impõe os limites possui mais poder do que quem é constrangido por eles.

O conjunto de regras estabelecido pelo soberano não pode ser sujeito a interpretações divergentes. Se o poder soberano pudesse ser limitado por uma constituição ou um conjunto de regras, isso inevitavelmente resultaria em conflitos sobre a interpretação dessas regras – uma preocupação expressada por Schmitt. No entanto, se os indivíduos concederem a um juiz o poder de interpretar e aplicar essas regras, então esse juiz detém o poder supremo de tomada de decisões. Essa é a essência do que o torna um soberano.

Mesmo que aqueles envolvidos no pacto⁹ considerem injustos ou impraticáveis os comandos do soberano, eles devem obedecer independentemente. Desafiar o soberano abriria um caminho de volta ao estado de natureza. Mesmo sob a opressiva e tirânica presença do Leviatã, a vida ainda é preferível ao estado de natureza. O limite para essa obediência é a saúde do povo (*salus populi*), ou seja, quando o soberano não garante a autoconservação. A única exceção ao dever de obedecer ao soberano é quando a obediência ameaça diretamente a vida das pessoas, pois a penalidade de morte entraria em conflito com o autointeresse. O

⁹Pedro Galvão (2012) afirma que os críticos do contratualismo hobbesiano apontam suas limitações em justificar algumas obrigações morais irrecusáveis, por exemplo, para com as gerações futuras ou para com os animais não-humanos. Já que é uma ética que parte de um negócio mutuamente vantajoso às partes envolvidas, as gerações futuras não existiriam em presença empírica, portanto não haveria obrigações para com elas. No caso dos animais, nem seriam capazes de pacto, por isso são jogados para escanteio (p. 165).

caso da morte de Sócrates, por exemplo, seria um dilema a ser abordado pela proposta de Hobbes.

A política sobrepõe a moral no âmbito público, isto é, *in foro externo*, unicamente o Estado determina a moral e a confissão pública dos seus cidadãos. Hobbes inverte a lógica de seus contemporâneos, pois vai do exterior ao interior. O conteúdo moral público é subjugado à autoridade estatal e a violação das normas civis está sujeita a penalidades. No âmbito da consciência, cada cidadão adere às leis morais não por sua eficácia, mas por sua intenção, desde que essas leis não invadam o domínio público. Dito de outro modo, os cidadãos têm a liberdade para nutrir suas próprias opiniões, mas apenas *in foro interno*. Independentemente das opiniões pessoais, a moral pública é fundamentada no princípio hobbesiano destacado por Schmitt: “*Auctoritas, non veritas, facit legem.*”¹⁰ (2006, p. 47).

Hobbes sustenta o que pode ser denominado de *tese da autoridade única*, pois acredita que, além das normas jurídicas, as normas da teologia moral e da religião também estão sob o domínio da autoridade máxima (*summa auctoritas*). As cerimônias e rituais públicos (*cultus Dei*), interpretações dos textos sagrados oficiais, validade legítima de profecias e milagres, excomunhão de hereges e provisões para os pobres são todos exemplos das responsabilidades do soberano.

Sem o controle do Estado sobre essas áreas de culto público, há um risco evidente de comprometer as estruturas vitais do Estado. É insustentável para o Estado subsistir se outro polo de controle detiver o poder de oferecer recompensas maiores que a vida e punições mais severas que a morte. Se os indivíduos temerem mais a punição divina do que as consequências impostas pelo soberano, não respeitarão a autoridade do Estado. O soberano é o único responsável por punir e recompensar. Portanto, o Estado precisa controlar todas as opiniões na esfera pública.

Por outro lado, Hobbes escreve no Leviathan (L, p. 301 e 302; 308-310) que nada oculto no coração dos homens escapará da onisciência de Deus. Assim, cada um será responsável por seus atos no dia do julgamento, quando Jesus Cristo retornar para estabelecer o verdadeiro reino de Deus na Terra, punindo os maus e recompensando os bons.

Carlo Ginzburg (2008) sugere que o Estado moderno, personificado pelo Leviatã, não apenas recorre à força, mas também ao medo, à submissão e à reverência. Segundo ele, “Para se apresentar como autoridade legítima, o Estado precisa dos instrumentos (das armas) da religião.” (GINZBURG, 2008, § 9, p. 25). As críticas que associavam a religião a um mero instrumento político, utilizado para controlar os ignorantes, parecem ter sido consideradas por Hobbes. É nesse contexto que Hobbes inaugura a teologia política e a sua teoria do Estado, com pigmentações laicas e mundanas, invade o campo do religioso.

4. A RELIGIÃO E OS MILAGRES PARA HOBBS

Segundo Ginzburg (2008), Hobbes sugeriu uma origem comum tanto para o Estado quanto para a religião: o medo resultante da ignorância das causas naturais, as quais foram substituídas por potências invisíveis. Inicialmente, o

¹⁰ A autoridade e não a verdade faz as leis.

filósofo inglês teria concordado com a máxima epicurista “*Primus in orbe deos fecit timor*.”¹¹, reconhecendo sua veracidade, mas depois ele teria hesitado e afirmado, arguciosamente, que essa máxima se aplicava apenas às religiões pagãs.

Ele tentou posteriormente retratar a primeira associação, argumentando que o reconhecimento dos atributos do Deus cristão decorria da curiosidade inquietante em conhecer as causas dos corpos naturais, a qual era mais forte do que o “temor do futuro”. Ginzburg argumenta que essa declaração foi apenas um gesto prudente e mentiroso, pois Hobbes havia afirmado anteriormente: “[...] que o desejo de conhecer as causas gera ‘ansiedade’ (*anxiety*) e ‘medo perpétuo’ (*perpetuall feare*). [...] ‘A causa natural da religião é a ansiedade pelo futuro.’” (GINZBURG, 2008, § 7, p. 20).

Não é uma tarefa simples, para qualquer pessoa, determinar a verdadeira relação entre os eventos no mundo e suas causas primordiais. Muitas dessas causas são invisíveis e exigem uma investigação minuciosa e complexa para serem compreendidas de maneira plausível. Assim, no curso das experiências cotidianas mais comuns, as pessoas geralmente inferem algumas causas e conexões entre os objetos. No entanto, essas inferências não são necessariamente verdadeiras, pois podem surgir da imaginação ou da confiança na autoridade de indivíduos considerados sábios (L, p. 72).

O filósofo inglês acredita que a ignorância das causas naturais e o medo faz dos seres humanos: “Supor e a fingir de si para si diversas espécies de poderes invisíveis, a encarar com sujeição as próprias imaginações, a invocá-las quando se encontram em dificuldade e a agradecer-lhes quando os eventos tiveram um resultado favorável.” (L, p. 71, tradução nossa).

Tácito ofereceu a Hobbes uma formulação paradoxal sobre a natureza da religiosidade humana: “*Fingebant simul credebantque*”¹². Nesse sentido, toda religião monoteísta se basearia na fé de uma comunidade em uma entidade que é capaz de promover a felicidade coletiva e possui uma santidade que é reconhecida como divina (L, p. 79). Alguns elementos desse entendimento sobre a religião ressurgem em uma passagem crucial sobre o pacto social no Leviatã: “Por isso, para conseguir que o pacto seja duradouro, é necessário um poder comum, a fim de mantê-los [os humanos] em um estado de sujeição e de dirigir suas ações para o bem comum.” (L, p. 113 e 114, tradução minha).

A escolha de Hobbes de utilizar o ícone do Leviatã e toda a sua carga simbólica para representar o Estado não foi arbitrária. Ele percebeu que os mecanismos de obtenção da obediência na religião incluem tanto o medo quanto a reverência, servindo tanto como proteção quanto como ameaça. Dessa forma, o filósofo inglês deve ter raciocinado: se os seres humanos respondem dessa forma no domínio do sagrado, então o Estado também precisa incorporar essas características da religião como estratégia para garantir a obediência com mais eficácia. Além disso, dadas as circunstâncias das guerras civis da época de Hobbes, o Estado teria poucas chances de rivalizar com a influência da religião, que, como já mencionamos, detinha mecanismos altamente controladores e era capaz de oferecer recompensas e punições de natureza eterna.

¹¹ O medo primitivo produziu os deuses na terra.

¹² Fingiam enquanto acreditavam.

No estado civil, os súditos são chamados a obedecer ao soberano em todos os aspectos, e Hobbes tenta argumentar que essa postura não entra em conflito com as leis divinas¹³. No entanto, para a execução e aperfeiçoamento dos deveres civis, o filósofo inglês enfatiza a necessidade de reconhecer as leis de Deus. Ele destaca que toda lei, para ser obedecida por um indivíduo, requer uma promulgação clara e completa, de modo a eliminar qualquer possibilidade de alegação de ignorância.

Segundo Hobbes, a distinção entre uma religião verdadeira e uma falsa, ou entre uma profecia autêntica e uma falsa, pode ser feita com base no testemunho ou na ocorrência de milagres, profecias verdadeiras ou em eventos de felicidade extraordinária (L, p. 80). No caso específico dos milagres, esses conferem credibilidade aos mensageiros, ministros e profetas de Deus, servindo para fornecer ou confirmar a crença de que alguns indivíduos não agem por motivos pessoais, mas são enviados por Deus (L, p. 292 e 293).

Cabe, então, verificar o que Hobbes entende por milagres. Os milagres, ou maravilhas, são feitos admiráveis de Deus, servindo como sinais cujo propósito é demonstrar a capacidade divina de intervenção (L, p. 290). Constituem eventos pouco comuns, estranhos e atípicos, aos quais os observadores não conseguem atribuir uma causa natural, imediatamente atribuindo-os à intervenção divina. No entanto, o que é considerado um milagre não é estático, mas sim volátil.

Hobbes ilustra isso com o exemplo do arco-íris, que inicialmente foi visto como um milagre divino devido à sua estranheza aos observadores, mas que posteriormente deixou de ser considerado um milagre, tanto por aqueles que conheciam suas verdadeiras causas quanto por aqueles que não as conheciam, uma vez que se tornou um fenômeno comum e compreendido apenas como uma manifestação natural (L, p. 291-292).

Com base nos elementos apresentados no capítulo 37 do *Leviathan*, pode-se argumentar que um milagre não necessariamente implica uma violação das leis naturais realizada pela intervenção divina, mas sim que, do ponto de vista da ciência (*scientia*), um “milagre” pode ser simplesmente uma lacuna no conhecimento do observador. Hobbes afirma que o propósito dos milagres nunca foi instilar uma crença universal em todos os seres humanos, mas apenas naqueles escolhidos por Deus para serem seus súditos eleitos (L, p. 292-293). De fato, atribuir um caráter divino a um evento inexplicável compromete o observador, que parte de uma perspectiva religiosa para fazer conjecturas.

Em verdade, o filósofo inglês não expressa preocupação com a veracidade de fenômenos tidos como milagrosos. De fato, sua posição sobre essa questão delicada foi inteiramente agnóstica. Sua principal preocupação residia nas implicações políticas e nos usos dos milagres, os quais, segundo ele, eram resolvidos pela fórmula que já conhecemos: a autoridade prevalece sobre a verdade. Ao abordar a teoria dos milagres, Hobbes estava ciente de que, em sua época, essa questão possuía um significado político concreto e direto.

No final do capítulo 37 do *Leviathan*, o filósofo inglês argumenta que todos estão sujeitos ao erro e à ignorância, mas aqueles que não possuem conhecimento das causas naturais estão particularmente vulneráveis. Ele observa que certas pessoas e grupos organizados, como falsificadores, atores, ventríloquos

¹³ Esse é um ponto polêmico de interpretação.

e outros charlatões, podem facilmente fabricar milagres como artifício para obter vantagens pessoais, ganhar obediência cega ou causar desordem. Portanto, Hobbes sugere uma medida de precaução para evitar que as pessoas acreditem em supostos milagres: não aceitar como profetas aqueles que pregam uma religião diferente daquela estabelecida pela autoridade religiosa reconhecida. Antes de acreditar em um suposto milagre ou profeta, as pessoas devem consultar a autoridade eclesiástica estabelecida.

Por outro lado, parece desafiador aceitar que alguém possa verdadeiramente acreditar, sem um entendimento metafórico ou simbólico, que o pão e o vinho se transformam no corpo e sangue de Cristo. No entanto, o soberano hobbesiano, visto como a mais alta autoridade na Terra, torna esse milagre crível por meio de sua autoridade. Hobbes considera o chefe da igreja como o soberano sem sombra de dúvida. Dessarte, apenas o poder soberano do Estado, fundamentado em sua soberania, determina o que os súditos devem considerar como um milagre.

Lembre-mos de que o Estado é o mecanismo pelo qual os seres humanos se governam, dotado de um poder que transcende o indivíduo. É o Estado que revela as leis, portanto, o indivíduo não tem autoridade para buscar suas próprias respostas ou consultar as Escrituras Sagradas. Dessa feita, o indivíduo deve obedecer integralmente ao conteúdo público em matéria de religião.

O compromisso de Hobbes com o cristianismo – a crença de fé de que Jesus é o Cristo – e os milagres, em última análise, servem a um propósito instrumental, ou seja, alcançar e manter a ordem e a obediência (FERNÁNDEZ-FLÓREZ, 2010, p. 184 e 187).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Schmitt destaca uma estrutura que pode passar despercebida sem uma análise cuidadosa. O modo de operação dos conceitos da doutrina do direito do Estado tem uma base que remete a maneira de operação das raízes da antiga teologia. Esses conceitos seculares podem esconder sua origem teológica, apresentando-se puramente como poder secular, mas essa representação pode não ser completamente precisa.

Mesmo que Schmitt tenha identificado corretamente um problema no *modus operandi* das constituições liberais, em que as normas legais gerais muitas vezes falham em fornecer orientações satisfatórias em casos específicos ou em situações de interpretação contestada, ou ainda de indeterminação, não se segue necessariamente que deve existir um sujeito acima da lei cuja função seja aplicar as leis e garantir a ordem.

O modelo de Estado proposto por Hobbes, ao deixar o julgamento dos corações humanos – *in foro interno* – para o Deus onipresente no dia do juízo final, teria criado uma oportunidade para a proliferação de opiniões e a expansão da subjetividade. Por meio desse processo, a sociedade civil se posicionou como um contrapeso político e, de dentro dele, desferiu um golpe no Leviatã sentado em seu trono. Assim, Schmitt traça uma genealogia dos inimigos do Leviatã, começando por Espinosa, que aproveitou essa perigosa oportunidade para promover a liberdade do pensamento individual.

A rigor, a consciência histórica e filosófica dos iluministas só ganha relevância política como resposta ao absolutismo político. No período iluminista, um espaço livre de prescrições morais foi criado, permitindo que a política se desenvolvesse independentemente da moral.

Preparando tal solo, John Locke (1632-1704) se destacou nesse contexto, delineando as leis da seguinte forma em seu livro *An Essay Concerning Human Understanding* (1689): “A *Lei divina*, que regulamenta o que é pecado e o que é dever; a *Lei civil*, que regulamente o crime e a inocência; e a *Lei especificamente moral*, que é a medida do vício e da virtude.” (RIBEIRO, 2013, p. 95). Nessa perspectiva, a consciência coletiva tinha a capacidade de discernir o que considerava como virtuoso.

Locke foi um dos pioneiros na defesa da emergência da opinião pública como um poder indireto. Nesse contexto, surgiram grupos como as lojas maçônicas, os Rosacruz, os Illuminati, os místicos, os pietistas e a república das letras, operando de forma discreta – uma estratégia necessária para serem tolerados. Essas organizações tinham uma estrutura interna baseada na ideia de segredo e dissimulavam o caráter indiretamente político de suas atividades (RIBEIRO, 2013, p. 96).

É nesse contexto político e intelectual que Espinosa defende tanto a liberdade religiosa quanto a liberdade de pensamento. Fernández-Flórez também observa que Espinosa adota certos aspectos do *Leviathan*, concordando com a tese do estado de natureza e de sua superação, mas, sem dúvida, discorda da constituição da república cristã apresentada na terceira parte do livro. Schmitt vê essa divergência como um ato tendencioso, atribuindo-a à perspectiva de Espinosa como o primeiro judeu liberal (FERNÁNDEZ-FLÓREZ 2010, p. 186).

Um dos problemas na posição de Schmitt sobre soberania e na de Hobbes sobre os milagres é a suposição de que a solução para os problemas comuns ou às divergências reside no consenso ou na paz como ausência de guerra ou disputas. Espinosa, por exemplo, afirma que a “[...] paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo.” (TP¹⁴, V, § 4, p. 44-45). A solução para os problemas políticos não está em eleger um indivíduo ou grupo sectário para resolvê-los ou impor suas doutrinas sobre os demais, mas sim na mediação e no acordo dos conflitos. Embora essa fórmula seja imperfeita, ela garante a multiplicidade e a expressão da verdade de cada um no espaço público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fernando. GIACÓIA, Oswaldo. A crise representativa como conceito limite: normatividade simbólica e o problema do decisionismo em Carl Schmitt. **Revista Jurídica Cesumar – Mestrado**. Maringá, v. 15, n. 2, p. 353-377, jul.-dez. 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem* (1998). São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁴ *Tratado Polício*. Quando citado, seguido do número do capítulo e do parágrafo convencionado.

CURLEY, Edwin. Kissinger, Spinoza e Genghis Khan. In: GARRET, Don (org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011. Cap. 7. p. 389-420. (Companions & Companions). Tradução: Cassiano Terra Rodrigues.

ESPINOSA, Baruch. **Tratado Político**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Tradução: Diogo Pires Aurélio, Revisão: Homero Santiago.

FERNANDES, Diogo. Dilema do Prisioneiro. **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**, [S.L.], p. 4-38, 2021. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. <http://dx.doi.org/10.51427/cfi.2021.0086>.

FERNÁNDEZ-FLÓREZ, Lucía. *Maldito Espinosa: el ataque de Carl Schmitt al Tratado Teológico-político de Baruch de Spinoza*. **Thémata: Revista de Filosofía**, Sevilla, v. 1, n. 43, p. 175-199, 10 dez. 2010.

GALVÃO, Pedro. Teorias da obrigação: contratualismo. In: _____. (Org). **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012. Cap. 4. p. 164-166.

GINZBURG, Carlo. Medo, reverência, terror: reler Hobbes hoje. In: _____. **Medo, reverência, terror: quatro ensaios sobre iconografia política**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Cap. 1. p. 10-28. Tradução: Joana Angélica d'Avila Melo.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford World's Classic, 2008.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 11-37. Comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí. Tradução: Laymert Garcia dos Santos.

RIBEIRO, Douglas Carvalho. Nascimento e queda do Leviatã: da congruência entre Estado Moderno, crise e democracia. **Revista do CAAP**. Belo Horizonte, n. 2, v. XIX, p. 85-102, 2013.

ROSS, Don. Teoria dos Jogos. In: CARDOSO, Guilherme; MIRANDA, Sérgio. (Org.). *Textos selecionados de ferramentas formais para a filosofia*. Tradução: Arthur de Castro Machado e Sérgio Miranda. 1 ed. Pelotas: Editora UFPel, 2022. cap. 6. p. 283-425, (Série Investigações Filosóficas). Título original: Game Theory. ISBN: 978-85-60696-06-2. Disponível em: <wp.ufpel.edu.br/nepfil>. Acesso em: 01 out. 2023.

SCATTOLA, Merio. **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 17-34,127-151, 221-223. Tradução: José Jacinto Correia Serra.

SCHMITT, Carl. O Estado como mecanismo em Hobbes e Descartes. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 13, n. 2, p. 149-155, mai.-ago. 2017. Tradução: Rone Eleandro dos Santos.

_____. Teologia Política I: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania (1922). In: _____. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 8-60. Tradução: Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão: Luiz Moreira.