

# O SENTIDO DO POLÍTICO – OS CONCEITOS DE ORGANISMO E MECANISMO NA CRÍTICA DO ESTADO MODERNO

## THE SENSE OF POLITICS – THE CONCEPTS OF ORGANISM AND MECHANISM IN THE CRITIC OF MODERN ESTATE\*

ANDRE GOES CRESSONI\*\*

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, UNICAMP, BRASIL

**Resumo:** No presente artigo, o objeto de investigação é a forma como alguns conceitos aparecem na teoria política de autores divergentes, mas para quem o tema do Estado moderno é uma chave fundamental. Os conceitos centrais a serem analisados são os de *organismo* e *mecanismo*, tendo por autores principais Hobbes, Hegel, Schmitt e Marx. O intuito consiste em obter um quadro geral do sentido do político focado na relação entre o domínio político e o domínio econômico, entre o público e o privado, e como esta relação surge em autores de diferentes vertentes filosóficas no que concerne o sentido do político.

**Palavras-chave:** Estado moderno; organismo; mecanismo; razão.

**Abstract:** In the present paper, the subject of the investigation is the way some concepts appear in the political theory of divergent authors, but to whom the theme of Modern Estate is a fundamental key. The main concepts to be analyzed are *organism* and *mechanism*, having as main authors Hobbes, Hegel, Schmitt and Marx. The objective consists in obtaining a geral view of the sense of politics focused on the relation between the political domain and the economical domain, the public and the private, and how this relationship emerges in authors of different philosophical streams in what concerns the sense of politics focused on the relation between the political domain and the economical domain, the public and the private, and how this relationship emerges in authors of different philosophical streams in what concerns the sense of politics.

**Keywords:** Modern state; organism; mechanism; reason.

---

\* Artigo recebido em 28/11/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 26/04/2013.

\*\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2380289312711973>. E-mail: [cressoni@gmail.com](mailto:cressoni@gmail.com).

## 1. Introdução

Desde o Renascimento e a revolução copernicana-galeiliana, surge uma grande batalha em prol das liberdades individuais. O *cogito* cartesiano significou uma profunda libertação da consciência individual, da capacidade de cada indivíduo em encontrar a verdade através de uma investigação realizada pelo próprio pensamento. Representou, portanto, significativo rompimento com as autoridades eclesiásticas, já que o caminho para a verdade já não dependia de intermediação pautada na autoridade. Este caminho foi também o do luteranismo com a tradução da Bíblia: o acesso a Deus é livre para o homem comum, individual. Do mesmo modo Hume, para quem a única autoridade para se atingir uma verdade é a experiência ela mesma, acessível, pois, a qualquer um.

Estes ideais, que seriam levados a cabo pelas Luzes, fizeram nascer variados problemas de ordem e legitimidade política. Ao mesmo tempo, estava nas mãos destas gerações a árdua tarefa de construir o Estado moderno. Uma mistura de liberdades individuais, cosmopolitismo jurídico, crescente intensidade comercial e industrial com novos horizontes abertos pela maquinaria moderna: estes e outros fatores se juntaram numa trama de debates e conflitos políticos. A tarefa consistia em realizar a ordem política, uma vez que Deus estava expulso das instâncias decisórias, e uma vez que as opiniões, o vulgo, era livre e exigia, agora, a legitimidade da soberania popular.

Um dos fatores que resultou das revoluções políticas e industriais foi o nascimento de uma nova ciência: a economia política. Campo do conhecimento fundado quase que exclusivamente pelos liberais, tratava-se de colocar a ordem do comércio e indústria separados do Estado. A independência individual levaria à independência das funções públicas. O burguês, já independente da nobreza enquanto esfera do político, podia agora representar ele mesmo a esfera da estrutura econômica da sociedade. Uma vez autônomos, a burguesia podia tratar sua esfera de atuação como uma ciência também autônoma.

Neste sentido, porém, uma vez que a acumulação financeira ficava agora nas mãos de uma classe determinada de comerciantes e industriais, o Estado moderno foi se restringido às suas operações mais simples e fundamentais. Detentores das propriedades e da riqueza, a burguesia podia, pois, subsumir todo o complexo estatal à sua influência. Daí poder afirmar

Marx: “O poder político do Estado moderno nada mais é do que um comitê para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa”<sup>1</sup>.

Entretanto, este lugar pouco autônomo do Estado não consiste em uma leitura exclusiva de caráter comunista ou marxista. A teoria de Marx acaba por diluir o Estado na esfera econômica, pois para ele uma força política só existe, de fato, se esta se sustenta como força econômica. A linha marxista e liberal restringiu o político a mera instância de disputa das forças econômicas.

Por outro lado, porém, a diluição do sentido do político foi identificada por outros autores, como Schmitt. Este buscou, na contramão do comunismo marxista, um diagnóstico para superar esta diluição que instaurou, como consequência, uma desordem social na mesma medida em que suprimiu o sentido do político. Como aponta Ulmen, comentando a teoria schmittiana na introdução da sua tradução de *Catolicismo Romano e Forma Política*:

Na medida em que possuía [o Estado] o monopólio da política – na medida em que existia uma clara distinção entre estado e sociedade – a equação estado=política expressava uma realidade concreta. Mas uma vez que estado e sociedade começaram a penetrar um ao outro (...), essa equação se tornou ‘errônea e ilusória’<sup>2</sup>.

A relação entre sociedade e Estado situa-se, aqui, como uma das problemáticas mais polêmicas da história do pensamento político.

## **2. O Estado e seu sentido mecânico**

Na esteira de Marx e dos comunistas, ao contrário do pensamento conservador, a relação sociedade-Estado consiste em que as forças econômicas, a luta entre as classes sociais, formam o Estado como um mecanismo a favor da classe dominante, deixando de fora a participação da classe oprimida. O pensamento conservador sublinha, justamente, que não se pode deixar ao vulgo a interferência na ordem política, pois levaria ao despedaçamento do Estado. Como aponta Romano, em seu artigo *O Pensamento Conservador*, a imagem das filhas de Eson, no capítulo 12 no *De cive* de Hobbes, é marcante. Por conselho de Medeia, Eson, que representa aqui o Estado, é despedaçado por suas filhas e logo colocado para cozinhar. Essa

---

<sup>1</sup> MARX; ENGELS, *Manifesto do Partido Comunista*, p. 68.

<sup>2</sup> ULMEN, *Introdução*. In: SCHMITT, *Roman Catholicism and political form*, p. xii. (Tradução livre do inglês).

imagem indicaria que o vulgo, a massa, ao buscar reformar o Estado, só levaria ao seu despedaçamento. Por isso afirmar Romano:

O que é ‘conservador’? O medo de que a população estrague a festa do poder, destruindo a segurança, a propriedade, os vínculos da tradição, as inovações técnicas que só beneficiam alguns. Trata-se de conservar o social e o Estado (...). Por isso a imagem do dilaceramento, junto com o medo da subversão da ordem, é onipresente nas falas conservadoras<sup>3</sup>.

O conservadorismo de caráter fichteano, onde o mecanismo do Estado sobrepõe-se ao vulgo, atém-se a essa linha. E o que Marx coloca, ao seu modo, é que o Estado consiste num mecanismo de poder de uma classe que, porém, já detém o poder econômico.

Trata-se, aqui, de um campo comum ao pensamento alemão, principalmente, na terminologia à qual Marx adere: organismo e mecanismo. A crítica à divisão social do trabalho e da maquinaria, em *O Capital*, além de todos os outros elementos que sintetizam-se na crítica às leis da exploração demonstram a profunda filiação de Marx ao espírito romântico alemão. A divisão do trabalho, a maquinaria e a jornada de trabalho destruiriam a própria vida.

Ela [a produção capitalista] produz a exaustão prematura e o aniquilamento da própria força de trabalho. Ela prolonga o tempo de produção do trabalhador num prazo determinado mediante o encurtamento de seu tempo de vida<sup>4</sup>.

É este o ímpeto do capital:

Mas em seu impulso cego, desmedido, em sua voracidade por mais-trabalho, o capital atropela não apenas os limites máximos da morais, mas também os puramente físicos da jornada de trabalho<sup>5</sup>.

A mecanização do homem constitui, aqui, um dos alvos principais das críticas de Marx desde sua juventude. Estas críticas, alinhadas ao pensamento romântico, estão assim voltadas para as críticas das instituições modernas, de caráter imanentemente burguês.

A crítica de Marx à *Filosofia do Direito* de Hegel deve ser compreendida nesta linha. Ao inverter a relação estabelecida por Hegel - tirando do Estado o papel primordial na ordem social e submetendo-o à sociedade civil -, trata-se de sua herança romântica que está em jogo. Se Hegel

---

<sup>3</sup> ROMANO, *O Pensamento Conservador*.

<sup>4</sup> MARX, *O Capital*, p. 203.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 202.

coloca o Estado como o ponto culminante no qual se instaura a ordem orgânica da vida de um povo, Marx coloca o Estado como mero mecanismo de poder das lutas vigentes na sociedade civil. O Estado é mecanismo, não no sentido conservador fichteano, onde o Estado-mecanismo coloca uma ordem externa ao povo porque este é incapaz de atingi-la por si mesmo. O Estado é mecanismo, para Marx, no sentido de ser uma ordem estranha à vida orgânica da classe a quem esta ordem se dirige. Na medida em que o Estado é somente instrumento de poder, trata-se de um mecanismo fetichizante, leis e relações políticas de aparente igualdade e liberdade, mascarando as espoliações na instância da sociedade civil, econômica. Aqui já se vislumbra a crítica às instituições burguesas meramente técnicas e mecânicas desvirtuando a ordem orgânica da vida.

A crítica de Marx contra Hegel, porém, não é tão simples. Para Marx, Hegel havia elaborado um Estado que só existia na sua cabeça. Ao contrário, para Marx tratava-se de compreender o Estado real. Parafraseando o autor, tratava-se não do Estado lógico, mas da lógica do Estado. Porém, no eixo mecanismo-organismo, Hegel não abre mão da primazia do orgânico situado na idealidade do Estado.

### **3. O Estado e a liberdade orgânica em Hegel**

O objetivo de Hegel é alcançar uma expressão teórica que consista no reconhecimento do Espírito consigo mesmo. Isso, sobretudo, pelo fato de Hegel ver na sua época o alvorecer da liberdade, o ponto mais alto de desenvolvimento do Espírito. Por isso, via também no Estado a expressão máxima da liberdade. Trata-se, entretanto, de não restringir-se ao livre-arbítrio. A liberdade ideal reduzida à mera escolha individual consiste, para Hegel, em abstração. Em poucas palavras, a abstração, na dialética hegeliana, consiste no desprendimento da parte em relação ao todo. Destarte, não se trata de anular a liberdade particular, mas de suprássumi-la, sofrer o processo da *Aufhebung*. O livre-arbítrio é a liberdade mais abstrata, ainda não (*noch nicht*) realizada como universal concreto.

Em sua época Hegel viu florescer as lutas pela liberdade, viu a Revolução Francesa e as invasões Napoleônicas. Não foi um espectador passivo da Revolução, inclusive criticando-a veementemente em sua *Fenomenologia do Espírito*. Mas o que vislumbrava Hegel era o grau de desenvolvimento da liberdade para a qual sua época cavalgava. O Estado moderno seria, por isso, a forma política mais acabada da liberdade se realizando como Espírito.

Em sua *Filosofia do Direito* estão expostos os níveis deste desenvolvimento:

A vontade livre em si e para si, tal como se revela no seu conceito abstrato, faz parte da determinação específica do imediato. Neste grau, é ela realidade atual que nega o real e só consigo apresenta uma relação apenas abstrata. É a vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma<sup>6</sup>.

Neste desenvolvimento do Espírito, a liberdade subjetiva, o livre-arbítrio, é um momento ainda abstrato da liberdade objetiva, concreta. Ao perpassar as instâncias da propriedade, do contrato (Direito Abstrato), ao perpassar a Moralidade (*Moralität*), atinge-se os âmbitos da família e da sociedade civil até chegar ao Estado, onde se afirma a Eticidade (*Sittlichkeit*).

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade esta que adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever<sup>7</sup>.

O Estado constitui, assim, o fim último da liberdade, pois somente nele se realiza, na medida em que tem a si como objeto de si mesmo. Aquela necessidade interna que aparecia abstratamente na liberdade subjetiva, surge externamente enquanto Estado. A liberdade subjetiva é uma ‘realidade atual que nega o real e só consigo apresenta uma relação’, uma liberdade que não se transpôs para o exterior, uma essência que ainda não apareceu, ainda não se manifestou: “A essência deve *aparecer*”<sup>8</sup>, diz Hegel em sua *Enciclopédia da ciências filosófica – A Ciência da Lógica*. Ademais, está expressa ali uma unidade orgânica. Trata-se da unidade entre os contrários, que consiste em não caber à essência se expurgar da aparência. A eticidade, neste sentido, constitui-se num grau de desenvolvimento no qual os âmbitos do direito abstrato e da moralidade encontram-se em nova perspectiva, ou novo nível de desenvolvimento lógico. A moralidade é concebida como o dever-ser do bem, no que, elevando-se à eticidade, torna-se um bem concreto.

Neste âmbito, Hegel toca sua crítica a Kant, uma vez que a teoria kantiana da moralidade constitui-se num dever formal e vazio, que não se exteriorizou como eticidade, ou seja, que não uniu o ser ao dever-ser. A eticidade é, para Hegel, um ponto de desenvolvimento para além da mera ação individual pensada no dever-ser kantiano. A eticidade constitui uma

---

<sup>6</sup> HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 83. (Tradução livre do francês).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>8</sup> HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas, I – A Ciência da Lógica*, p.250.

esfera que ultrapassa o indivíduo, mas no qual este encontra sua liberdade colocada como mundo.

Esta unidade orgânica entre a moralidade (subjetiva) e a eticidade (objetiva) já é tema vislumbrado em Aristóteles. De fato, o filósofo estagirita viria afirmar que a ciência política e a ciência ética são, em verdade, uma única ciência<sup>9</sup>. Do mesmo modo, Platão viria a conceber a divisão tripartite do Estado, em sua *República*, como um espelho da própria divisão tripartite da alma, sendo, inclusive, a primeira forma de concepção organicista do Estado. Por isso a tradução do termo hegeliano *Sittlichkeit* como eticidade, pois está ligado ao termo *ethos* do grego, que significa costume, aquilo que Hegel considera sendo o termo alemão para *Sitte*<sup>10</sup>.

A teoria kantiana da moralidade reduz, assim, a vontade a um momento do indivíduo em sua individualidade, não levando adiante a externalização do conceito, até se atingir o todo como totalidade orgânica. Por isso indicar no §33 de sua *Filosofia do Direito*:

o Estado como liberdade que, na livre autonomia da vontade particular, tem tanto de universal como de objetiva; tal espírito orgânico e real (...) de um povo torna-se real em ato<sup>11</sup>.

Aqui surge, a olhos vistos, o conceito de organismo que justifica o Estado como instância última do desenvolvimento da liberdade. O orgânico consiste numa ordem interna às partes, de modo que o Estado não se constitui como instrumento externo para o uso mecânico de fins particulares. Ao contrário, os fins particulares devem encontrar seu fundamento interno na liberdade objetiva do Estado. Neste sentido, também Schmitt aponta sua crítica às formulações racionalistas de tipo mecanicista:

um mecanismo de produção servindo a satisfação de necessidade materiais arbitrarias é chamado de 'racional' sem trazer à questão o que é mais importante – a racionalidade do objetivo deste mecanismo racional supremo<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Sobre a proximidade do contexto orgânico entre Hegel e Aristóteles, ver: ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guranabara Dois, 1985.

<sup>10</sup> De fato, são conhecidas as origens gregas do tema da *Sittlichkeit* desde a juventude hegeliana em seu seminário em Tübingen junto a Hölderlin e Schelling.

<sup>11</sup> HEGEL, *Princípios de la philosophie du droit*, p. 81.

<sup>12</sup> SCHMITT, *Roman Catholicism and political form*, p. 48

#### 4. O conceito de razão na ordem do político

O conceito de organismo traz também o tom de uma desvinculação com as opiniões. De fato, Hegel critica a Platão no que este carece, em sua *República*, da liberdade subjetiva. Entretanto, para Hegel é um ponto nodal em Platão que o Estado do rei filósofo seja constituído de tal maneira a não permitir ser regrado pela opinião (*doxa*), convergente em muito com grande variedade de pensadores políticos. Trata-se, sobretudo, de evitar o perigo de dissolver a unidade orgânica do Estado. Neste sentido que Hegel defenderá o princípio de hereditariedade do poder na monarquia constitucional como unidade entre a individualidade do Estado e aquela do monarca<sup>13</sup>.

Ao orgânico, para Hegel, cabe a ordem da razão, e não do arbítrio ou da opinião. Sem isto, o Estado cairia na pura aparência sem fundamento das arbitrariedades. O Estado, ao contrário, é produto da razão, um conceito que tem um desenvolvimento histórico. O objetivo da filosofia consiste por isso, para Hegel, em ver como se situa esta participação dos fenômenos da história em relação ao Espírito. Em outras palavras: trata-se de ver na história não fatos acidentais, mas figuras do Espírito.

É por esse motivo que Hegel, em sua *Filosofia da História*, afirmará que a história objetiva do Espírito é a história de desenvolvimento do Estado. A instituição política constitui-se, portanto, num desenvolvimento histórico da liberdade como universal concreto. Destarte, “o Estado é um reino da razão”<sup>14</sup>. Como aponta essa citação de Schmitt, “esta formulação vem de Hobbes, bem antes de Hegel”<sup>15</sup>. Tratam-se, porém, de duas formulações distintas de razão.

Para Hobbes, o Estado como Leviatã representa uma força suprema sobre o mundo. A polissemia da imagem do Leviatã (um grande animal, um grande homem, uma máquina, o deus mortal) aponta o Estado como criação dos homens que imita a criação divina: “a natureza, isto é, a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo, é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial”<sup>16</sup>.

Existem dois momentos desta arte humana: 1) ela imita a arte de Deus com a produção de animais artificiais, ou seja, autômatos e máquinas; 2) ela também atinge um patamar mais alto até o ponto de imitar “a mais excelente obra da natureza”, o homem racional, que leva à produção de um homem artificial, “o grande Leviatã a que se chama Estado”<sup>17</sup>. O Leviatã, por

---

<sup>13</sup> Cf. HEGEL, Op. cit., p. 316.

<sup>14</sup> SCHMITT, *O Conceito do Político*, p. 148.

<sup>15</sup> Ibid., ibidem.

<sup>16</sup> HOBBS, *Leviatã*, p. 05.

<sup>17</sup> Ibid., ibidem.

isso, é um produto da razão humana, não, porém, no sentido de transcender a razão instrumental, como é o caso em Hegel. O Estado como produto da razão aparece, em Hegel, como uma razão que se desenvolve na história, que está para além das razões humanas imediatas e contingentes. A razão hobbesiana, ao contrário, consiste num caráter instrumental, artifício que coloca os homens na obrigação de criar o Estado para superarem a situação de caos.

A razão tem, porém, um ponto de convergência entre Hegel e Hobbes: tanto a razão absoluta hegeliana quanto a razão instrumental hobbesiana são delimitadas de modo a impedir que o Estado se dilua na arbitrariedade das opiniões particulares. É o que fica invocado pela imagem de Béhemoth. Como aponta Schmitt, à figura do Leviatã, animal poderoso aquático, se contrapõe a imagem de Béhemoth, animal poderoso terrestre. Béhemoth seria a força anárquica da revolução, invocando aquela imagem das filhas de Eson. O único corretivo de Behémoth seria o Leviatã.

Mas, por essência, os dois, tanto a ordem estatal impondo a paz como a força revolucionária anárquica do estado de natureza, são idênticos sob o plano da violência elementar. Para Hobbes, o Estado não é outra coisa que a guerra civil constantemente impedida por meio de força áspera; assim também se passa como se um dos monstros, o 'Estado' – Leviatã – jugulasse sem cessar o outro monstro, a 'revolução' – Béhemoth<sup>18</sup>.

Em Hobbes, a razão instrumental institui um poder sem limites que se usa da força para frear a imposição do arbitrário em razão da ordem política que propaga a paz. A razão instrumental, porém, inclui as vontades particulares na medida em que a perpetuação de sua existência constitui, ao mesmo tempo, objetivo e fim de cada um. Tanto Hegel quanto Hobbes conceituam o Estado como produto da razão, sendo que em Hobbes o Estado absolutista não segue uma razão transcendente, ou seja, a razão somente instaura a autoridade, que não tem por fundamento domínio algum que se ponham como verdade.

O Leviatã hobbesiano, assim, não tem nenhuma sustentação que transcenda o mero contrato efetuado entre as partes. Por isso, ao mote *Auctoritas, non veritas*, Schmitt indica: “Nada aqui é verdade, tudo aqui é comando”<sup>19</sup>. Portanto, a única razão que poderia constituir um fundamento constante do Estado é aquela pela qual ele foi instituído: a perpetuação da paz e a existência de cada um. O poder da autoridade como fundamento do Estado frente a uma verdade transcendente surge na questão entre a crença e o milagre.

---

<sup>18</sup> SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 86. (Tradução livre do francês).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 115.

A posição individual de Hobbes era agnóstica quanto à veracidade dos milagres. Entretanto, no que tange a ordem política, Hobbes retoma o Leviatã como imagem mítica do conceito soberano de poder supremo sobre a Terra, autoridade que não está presa a um critério de verdade. Por isso que, ao falar do papel do poder soberano quanto aos milagres, afirma Schmitt comentando Hobbes: “É um milagre aquilo que o poder estatal soberano ordena crer como sendo um milagre”<sup>20</sup>, e acrescenta que os milagres deixam de ser verdade quando o Estado assim o ordena.

Esta problemática, conjuntamente à razão do Estado, tendo a perpetuação da paz e a existência como objetivo e fim de cada contratante, parecem apontar para uma unidade interna na teoria política de Hobbes. Entretanto, isso se mostrará mais problemático. Vejamos melhor, para assim retornarmos a este ponto.

## **5. O caráter organicista da crítica de Hegel ao contratualismo**

O poder do Estado para Hobbes é supremo, até mesmo sobre o critério de verdade e falsidade, não tendo, como dissemos, compromisso algum com nenhum tipo de verdade transcendente. Há, apesar disso, um caráter transcendente na autoridade estatal hobbesiana. Esta transcendência tem, porém, um caráter puramente jurídico. O poder estatal consiste em transcender a mera soma dos indivíduos sob a ordem política. Esta transcendência, como aponta Schmitt, consiste na construção de uma máquina cuja força, como Leviatã, está para além das forças individuais somadas entre si: “A lógica interna do produto artificial fabricado pelo homem, o ‘Estado’, não conduz a uma pessoa, mas a uma máquina”<sup>21</sup>.

Por outro lado, vemos em Hegel a crítica às teorias contratualistas. Apesar de estar se referindo a Rousseau, seu alvo é, por princípio, toda teoria que fundamenta o Estado num contrato social entre os indivíduos. Para Hegel, a razão que produz um Estado não é um problema instrumental, i.e., um momento em que existe Estado posterior a um momento no qual não existe. O Estado é produto da razão histórica, que transcende onto-teologicamente a razão hobbesiana, que tem somente papel de artífice na instauração do Estado. Ademais, um Estado produzido por esta razão instrumental seria, em verdade, um resultado do arbítrio e da opinião de todos. Deve-se lembrar, neste ponto, que para Hegel a voz da maioria não constitui a voz da razão:

---

<sup>20</sup> Ibid., ibidem.

<sup>21</sup> Ibid., p. 96.

Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também faz), e a vontade geral, não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião<sup>22</sup>.

Deste modo instaura-se um Estado artificial, um mecanismo da ordem política onde o soberano se apresenta como a alma que põe em movimento esta grande máquina. Esta crítica não assenta-se longe daquela que retomará Schmitt. Pois esta alma, porém, “não pode ser assegurada senão por um mecanismo de comando funcionando eficazmente”<sup>23</sup>. E mais adiante, Schmitt aponta para o início do falecimento da representatividade soberana no interior da máquina estatal: “Assim, a alma ela mesma se torna uma simples peça constitutiva de uma máquina fabricada artificialmente pelos homens”<sup>24</sup>.

O fato mesmo de ser um produto artificial, criado pelo contrato entre as vontades arbitrárias em si, leva Hegel a uma crítica mais profunda, colocando as teorias contratualistas entre as mais absurdas:

Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado<sup>25</sup>.

Neste sentido é que Hegel combate todo esquema contratualista através do conceito de organismo. Como vimos, organismo consiste numa expressividade lógica interna das partes na sua unidade com o todo. Este caminho de Hegel resultou do conceito de espírito de um povo (*Volksggeist*) que ele já trazia desde sua juventude. Já diria Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, que se trata não de um Eu=Eu fichteano, mas um Nós=Eu e um Eu=Nós, o indivíduo que é um mundo. Neste ínterim, a eticidade é o momento do indivíduo não em sua vontade e razão particular, mas, sobretudo, nos costumes e nas instituições: “A virtude antiga tinha significação segura e determinada, porque tinha uma base, *rica-de-conteúdo*, na substância de um povo”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> HEGEL, *Princípios de la philosophie du droit*, p. 272.

<sup>23</sup> SCHMITT, Op. cit., p. 96.

<sup>24</sup> Ibid., p. 97.

<sup>25</sup> HEGEL, Op. cit., p. 272.

<sup>26</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 273.

O conceito de *Volksgeist* surge nos seus escritos de de Tübingen, e virá buscar traduzir a intuição absoluta que Schelling vislumbra na obra de arte: a conciliação entre subjetivo e objetivo. O *Volksgeist*, tomando o lugar da obra de arte schelliniana, expressa o momento mais concreto dos costumes de um povo. É assim que Hegel repreenderá Napoleão por ter dado à Espanha uma constituição artificial. E é assim que Hegel afirmará no §274 de sua *Filosofia do Direito*:

Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo<sup>27</sup>.

O contrato social seria, deste modo, um artefato *a priori* que não expressa a ordem interna de um povo, seus costumes. Em outras palavras: não expressa a vida orgânica de um povo.

## 6. A política orgânica de Schmitt

Do mesmo modo, Schmitt aponta para a conexão da representação política com os valores de um povo. Uma vez que não se trata de um poder político formal, vazio, a representatividade deve encarnar os valores dos representados, pois de outra forma cairia no mecanismo técnico e neutro.

Representação investe a pessoa representativa com uma dignidade especial, porque o representante de um valor nobre não pode existir sem valor. Não somente o representante e a pessoa representada requerem um valor, mas também o terceiro partido ao qual eles se dirigem. Alguém não pode representar a si mesmo para autômatos ou máquinas, não mais do que pode representar ou ser representado<sup>28</sup>.

A dimensão orgânica da vida de um povo aparece também em Schmitt ao contrapor os conceitos católicos e mecânicos de natureza. Para Schmitt, o conceito mecânico e técnico de natureza consiste naquela virgem intocada pela civilização, oposta à civilização de concreto das cidades. Entretanto, aponta ele:

---

<sup>27</sup> HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 306.

<sup>28</sup> SCHMITT, *Roman Catholicism and political form*, p. 20.

Tal dicotomia entre um mundo racionalista-mecanicista do trabalho humano e um estado de natureza romântico-virgem é totalmente estranho ao conceito de natureza da Roma Católica<sup>29</sup>.

E acrescenta adiante:

Os povos da Roma Católica parecem amar o solo, mãe terra, de uma maneira diferente; todos eles têm seu próprio ‘terrismo’ [lealdade à terra]. Natureza não é para eles a antítese de arte e empresa, também não de intelecto de sentimento ou coração; trabalho humano e desenvolvimento orgânico, natureza e razão, são um<sup>30</sup>.

A relação orgânica entre interno e externo apresenta-se, em Schmitt, com dois parâmetros. Por um lado, a ordem política da Igreja está internamente ligada à ordem teológica da religião católica. Schmitt não fala de uma crença interna somente, onde o templo de Deus está restrito ao âmbito da crença subjetiva. Ao contrário.

Uma experiência religiosa não deve ser obtida de um fenômeno psíquico. (...) Pois se a verdadeira solidão está em Deus, então o caminho do homem para Deus não deve ser a negação da comunidade com outros homens<sup>31</sup>.

Por outro lado, a correlação entre ordem política e teologia apresenta-se como resultante de uma relação entre a visibilidade da Igreja e a invisibilidade do divino que se expressa na forma de uma instituição política. A Igreja consiste numa necessidade externa expressando a necessidade interna a cada homem de realizar sua ligação com Deus. O conceito de mediação é aqui de extrema importância. O corpo da Igreja, conectada diretamente ao corpo de Cristo, consiste numa instância de ordem material que realiza esta mediação, interligando o humano e o divino. Daí a representatividade schmittiana só ser compreendida através desta ótica, pois não se trata de um critério meramente de relações materiais, como ele criticará no pensamento econômico. O indivíduo consiste, tal como em Hegel, numa abstração, sendo somente compreendido no interior de uma comunidade. Daí afirmar Ulman, comentando Schmitt:

Tanto no sentido sociológico quanto teológico, o homem é um ser comunal. A comunidade de cristãos é o corpo de Cristo, motivo pelo qual a ‘mediação’ é a essência da Igreja<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 09.

<sup>30</sup> Ibid., p. 09-10.

<sup>31</sup> Ibid., p. 48.

<sup>32</sup> ULMAN, *Introdução*, In: SCHMITT, *Roman Catholicism and political form*, p. xi.

Vê-se como Schmitt, tal qual Hegel e Hobbes, pensa a política como uma ordem que não pode deixar-se à mercê das arbitrariedades. No entanto, o representante deve ter para com os representados uma unidade valorativa. É neste sentido que Ulmen prossegue:

O núcleo do argumento de Schmitt é direcionado contra a interioridade – contra este impulso protestante que estaria afetando também os católicos. Essencialmente, é um argumento contra o abandono do mundo. Desde a Igreja, como o corpo não-visto de Cristo, se tornou visível, ‘nenhum homem visível deve deixar o mundo visível aos seus próprio artifícios’<sup>33</sup>.

Trata-se de não se estabelecer o rompimento entre uma ética pessoal e uma ética coletiva. Como vimos, isto ocorre em Hegel na passagem da Moralidade à Eiticidade. Em Schmitt essa característica retorna como crítica ao processo de mecanização da ordem política.

## **7. A cisão interna de morte da vida orgânica do político e sua racionalidade técnica**

Podemos, portanto, retornar àquela problemática sobre a unidade entre crença e milagres em Hobbes.

Como colocamos, a autoridade hobbesiana não se limita por algum conceito transcendente de verdade. Sua autoridade transcende a mera soma dos contratantes somente numa dimensão jurídica, elevando-se de tal maneira a uma máquina estatal. Daí citar Schmitt o capítulo 46 do *Leviatã*: “A medida do bem e do mal em todo Estado é a lei”<sup>34</sup>.

A envergadura desta tese leva à análise do alcance que a autoridade atinge no pensamento político de Hobbes. É nesse sentido que Schmitt investiga o problema da crença e dos milagres. Ao contrário do que pareceria ser um poder absolutamente ilimitado, que invadiria e comandaria as próprias crenças pessoais de cada cidadão, aparece em Hobbes uma distinção entre a razão pública e a razão privada. Hobbes afirma que é o deus mortal soberano que tem poder sobre aquilo que é verdade. Porém, o filósofo do *Leviatã* distingue entre a crença interior e a confissão exterior. A exposição sobre os milagres de Hobbes, segundo a análise de Schmitt, deixaria isso claro: “a questão dos prodígios e dos milagres depende da razão ‘pública’, por oposição à razão ‘privada’; (..) de decidir segundo sua razão privada a qual ele quer crer ou não crer interiormente”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Ibid., *ibidem*.

<sup>34</sup> SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 113

<sup>35</sup> Ibid., p. 116.

Schmitt afirma que, depois desta distinção entre interior e exterior, entre fé e confissão, entre privado e público, os séculos seguintes levaram-nos a uma oposição e, assim, às últimas consequências lógicas. Neste momento, Schmitt vai de encontro à tese weberiana, pois “a partir do agnosticismo – e não na religiosidade protestante sectária – que começa o Estado moderno ‘neutro’”<sup>36</sup>. Esta distinção “se tornou o germe de morte que destruiu do interior o poderoso Leviatã”<sup>37</sup>.

Teria sido, para Schmitt, Spinoza que encontrou esta fratura e pôde, a partir dela, “inverter em seu contrário o conjunto da relação edificada e pretendida por Hobbes entre interioridade e exterioridade, entre público e privado”<sup>38</sup>. Daí Schmitt citar Spinoza em seu *Tratado Teológico-Político*: “Eu não medito senão sobre as práticas de devoção e as celebrações religiosas exteriores – não o fervor crente ele mesmo, nem ao culto interior de Deus”<sup>39</sup>. Esta distinção estaria, em Hobbes, somente como germe, desenvolvido e levado, posteriormente, à deturpação por outros. De pouco em pouco, o pensamento político hobbesiano que trata da paz pública e do poder soberano como estando em primeiro lugar, e a liberdade privada como uma restrição somente possível, isto é, de último plano, irá aparecer em Spinoza como o inverso: “a liberdade de pensar individual se torna o princípio formador, e as necessidades da paz pública, como o direito de poder estatal soberano, se transformam em simples restrições”<sup>40</sup>.

Para Schmitt, entretanto, outros pensadores políticos, como Pufendorf e Thomasius, continuariam a levar adiante esta separação, reduzindo o Estado a mera função de polícia. Por isso, seria com Thomasius que se opera a separação entre direito e moralidade, e que encontra em Kant a distinção entre heteronomia jurídica e autonomia moral. Na medida em que a distinção entre ambas as esferas se aprofunda, desenvolve-se também a superioridade da esfera privada, interna. A ordem política cairia, assim, na desordem da arbitrariedade, pois o Estado como mero mecanismo neutro e técnico seria um instrumento de uso de interesses privados partidários ou de setores econômicos autônomos em relação à ordem política.

De fato, se Schmitt pensa a ordem política como profundamente teológica, forma visível da ordem divina invisível; e se Hegel pensa a razão que produz o Estado como uma razão absoluta e mesmo divina<sup>41</sup>; em Hobbes, o Estado leva à mecanização do Leviatã, já que sua

<sup>36</sup> Ibid., ibidem.

<sup>37</sup> Ibid., p. 117.

<sup>38</sup> Ibid., ibidem.

<sup>39</sup> Ibid., ibidem.

<sup>40</sup> Ibid., p. 118.

<sup>41</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas – a ciência da lógica*, p. 39: “Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no

origem se encontra na transposição do conceito cartesiano de corpo humano como máquina. Trata-se aqui daquela busca de constituir um terreno neutro do conhecimento, tendo como objetivo a justeza matemática. Esta neutralidade, como região onde se suprimem as disputas, aparece em Hobbes com seu conceito de Leviatã, e por isso Schmitt afirmar que Hobbes é “um precursor das ciências modernas da natureza e do seu ideal e neutralização técnica”<sup>42</sup>.

O rompimento entre a autoridade e a veracidade levou a uma nova dimensão. A veracidade do Estado, seu valor, passa a ser somente seu funcionamento, sua perfeição técnica. Para tanto, é decisivo que o Estado seja independente de uma ordem superior à sua própria: “Assim, a frase [*Auctoritas, non Veritas*] se torna a simples expressão objetiva de um pensamento técnico e positivista, neutro quanto aos valores e à verdade”<sup>43</sup>. O Estado se torna um mecanismo racional de comando, um aparelho administrativo e judiciário, desenvolvendo os conceitos de direito e lei.

O Estado de direito nascia, assim, com a burguesia suprimindo a dominação dos príncipes. O *modus operandi* fundamentalmente positivista e burocrático do Estado de direito burguês do século XIX irá constituir sua legalidade, de modo que se forma, sobre si mesmo, um sistema legal. O desenvolvimento destas potências administrativas, burocráticas, fundadas num comando precisamente racionalizado “implica a transmutação da legitimidade em legalidade, transmutação do direito divino, do direito natural e de todo outro direito pré-estatal, em um direito positivo, um direito estatal”<sup>44</sup>.

Sob a égide da tecnicização e neutralização do Estado, transformado assim em Estado de direito, onde o poder da esfera pública perde lugar e importância frente à esfera privada, a lei passa a servir somente como coerção psicológica e funcionamento racional. Porém, aponta Schmitt que a lei passa a servir também “fins e conteúdos completamente diversos e opostos”<sup>45</sup>. Ou seja, trata-se de o Estado de direito burguês, ao contrário daquele teorizado por Hobbes, abrir as portas para interesses privados. Nas palavras de Schmitt:

pseudo-conceitos de uma *potestas indirecta* que exige obediência sem poder proteger, que visa comandar sem assumir o perigo do político, e que exerce poder por debaixo de outras instâncias às quais ele deixa a responsabilidade<sup>46</sup>.

---

sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da natureza e do espírito humano; de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua verdade”.

<sup>42</sup> SCHMITT, Op. cit., p. 104.

<sup>43</sup> Ibid., p. 105.

<sup>44</sup> Ibid., p. 127.

<sup>45</sup> Ibid., p. 129.

<sup>46</sup> Ibid., p. 142.

Aqui surge a crítica schmittiana das apropriações privadas do complexo jurídico do Estado, sem poder assumir a representatividade que lhe é correspondente, minando por dentro a própria representatividade estatal. Neste ponto, cabe repetir uma citação de Hegel:

Nesta unidade reside a unidade real do Estado que só a esta imediatidade interior e exterior deve a preservação da possibilidade de se degradar ao plano do particular, que é o domínio do arbitrário, dos interesses e das opiniões. Assim escapa à luta que os partidos travam pela coroa, ao enfraquecimento e ao desvio do poder do Estado<sup>47</sup>.

## 8. Considerações finais

Neste ponto podemos operar um retorno crítico à teoria marxista. De fato, Marx também está preocupado com a diluição da dimensão orgânica da vida em comunidade. Sua tese sobre o Estado mecânico consiste, também, na crítica à ordem política e econômica burguesa. Entretanto, para Schmitt, Marx enveredou pelo mesmo caminho da teoria burguesa do Estado moderno. O Estado seria mera consequência das forças em luta na esfera econômica, tomando a forma de uma instância legal dos ideais da classe dominante. O Estado não só perde toda autonomia frente ao econômico, como toda capacidade de invocar uma legítima representatividade. Quando Schmitt afirma que a “Sociedade burguesa não era mais capaz de uma representação”<sup>48</sup>, isso vale para toda forma de pensamento que reduz-se ao econômico.

Não se pode perder de vista que também Marx travou uma luta constante contra a redução da ordem social às arbitrariedades, do mesmo modo que busca propagar a importância de não se abandonar a esfera da vida comunitária em prol de uma interioridade vazia. Para ele, também, o indivíduo sozinho é mera abstração. Nisto está sua herança em relação ao pensamento hegeliano. Porém, ele vai na esteira daquela nova ciência que surgiu como resultado deste processo de tecnicização: a economia política. A unidade orgânica não resultaria da ordem política, mas da ordem econômica. Para Schmitt, entretanto, a sociedade burguesa

Sucumbiu ao destino dualista da era e desenvolveu suas ‘polaridades’: de um lado, o burguês; de outro, o boêmio (...). O resultado lógico era o conceito de classe do proletariado, que agrupa a sociedade materialisticamente – de acordo com a posição no processo de produção – e assim conforme o pensamento econômico. Através disso demonstra-se que a renúncia de toda representação é inerente a este tipo de pensamento<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> HEGEL, *Princípio da Filosofia do Direito*, p. 316.

<sup>48</sup> SCHMITT, *Roman catholicism and political form*, p. 19.

<sup>49</sup> SCHMITT, *Roman catholicism and political form*, p. 19.

Torna-se claro, nesta citação, que o alvo schmittiano não é somente direcionado ao pensamento burguês, mas a todo pensamento que toma como eixo de suas ponderações a esfera do econômico. Do mesmo modo, Hegel, ao buscar no Estado a unidade orgânica que suprimiria as contradições da sociedade civil, estava colocando a ordem política como superior à ordem econômica. Para Hegel, também, reduzir a vida em comunidade às forças opostas da sociedade civil seria levar à completa dissolução da ordem política.

### Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. André Kaan. Paris: Éditions Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas, I – A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Tradução Regis Barbosa e Flávio Kothe. 3ª edição. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.

SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and political form*. Trad. G.L. Ulmen. Westport, Conn.: Greenwood, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Conceito do Político*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Lê Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Trad. Denis Trierweiler. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

ROMANO, Roberto. *O Pensamento Conservador*. In: <http://robertoromanosilva.wordpress.com/2010/04/07/o-pensamento-conservador-roberto-romano/>