

Tradução

O Estado como mecanismo em Hobbes e Descartes^[A]

Carl Schmitt^[B]

Tradutor

Rone Eleandro dos Santos

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

rone.res@live.com

<http://lattes.cnpq.br/1047283463000499>

O artigo *O Estado como mecanismo em Hobbes e Descartes* foi publicado originalmente no periódico alemão *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* na edição lançada no ano de 1936/1937. Este estudo antecipou a análise desenvolvida de modo mais abrangente em *O Leviatã na Teoria de Estado de Thomas Hobbes: significado e fracasso de um símbolo político* (1938). Ele demonstra, em especial, como a visão antropológico-mecanicista de René Descartes foi apropriada por Thomas Hobbes. A ideia cartesiana de *homo artificialis* foi aplicada na construção teórica de um Estado mecanizado, uma máquina gigantesca e abrangente que tem como função maior governar, proteger e garantir a existência física dos homens.

Com uma *humanitas* que ainda é filosófica no sentido clássico, Descartes reconheceu todas as ordens existentes com base na religião e tradição, na Igreja e Estado. As imagens míticas e demoníacas que foram tão profusas nas obras de Hobbes não podem ser encontradas nos trabalhos de Descartes. Considerando que o inglês se baseou em sua experiência de “estado de natureza”, nomeada de Guerra Civil Inglesa, como ele construiu em sua Teoria do Estado, Descartes conhecia a França apenas como um “Estado”. Descartes usou como um símbolo para o Estado a imagem de um edifício construído por um arquiteto. Esse símbolo estava de acordo com a obra de arte do Renascimento. Entretanto, ele ainda não descrevia uma imagem tecnicamente mecanizada da teoria racionalista-revolucionária de Estado, isto é, o Estado como um relógio, uma máquina, um autômato ou aparelho, ou nas palavras de Hobbes, um *Horologium*, uma *machina*, um *automaton*.¹

O conservadorismo tolerante de Descartes não deve nos enganar. Precisamente porque este filósofo entendia o corpo humano como um mecanismo, todas as coisas humanas, em sua essência, já tinham sido modificadas de maneira revolucionária. Esta mudança sinalizou a chegada da Revolução técnico-industrial. A mecanização do Estado era, em comparação,

[A] Tradução feita a partir do artigo *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, publicado originalmente em *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* (v. 30, p. 622-632, 1936/1937). Uma parceria da editora alemã Franz Steiner Verlag com o site de arquivamento de periódicos acadêmicos JSTOR digitalizou e disponibilizou o artigo no endereço <<http://www.jstor.org/stable/23676541>>. A presente tradução considerou também a versão em inglês *The state as mechanism in Hobbes and Descartes* presente em: SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. [N.T.]

[B] Carl Schmitt (1888-1985) foi professor de Teoria do Estado na Universidade de Bonn e de Direito Público na Universidade de Berlin. Entre seus livros estão *Teologia política* (1922), *Legalidade e legitimidade* (1932), *O conceito do Político* (1932) e *O Leviatã na teoria de estado de Thomas Hobbes: sentido e fracasso de um símbolo político* (1938). [N.T.]

¹ Hobbes era um admirador de Harvey (cf. Ferdinand Tönnies, *Einführung zu Julius Lips: Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution* [Leipzig], 1927, p. 04-05), cuja exposição do sistema circulatório determina as concepções mecânico-físicas do corpo humano (o coração como a bomba, a circulação sanguínea como um problema hidráulico etc.).

secundária e menos direta que a mecanização do corpo humano. Embora seja possível conceber o Estado como um mecanismo artificial sem uma mecanização analógica do corpo humano, a mecanização do Estado pode ser uma imagem ampliada, como em um espelho, da concepção mecânica do corpo humano. Se assim for, seu impacto seria muito mais claro e mais assustador do que em Hobbes.

O ponto de partida da construção do Estado de Hobbes é o medo do estado de natureza; o objetivo e fim é a segurança do estado civil, imponente condição. No estado de natureza todos podem matar a todos; todo mundo sabe que todos podem matar todos os outros; todos são inimigos e concorrentes um dos outros — o conhecido *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]. No estado civil, condição imponente, todos os cidadãos estão seguros em sua existência física; ali reina a paz, a segurança e a ordem. Esta é a familiar definição de polícia. O Estado Moderno e Polícia Moderna surgiram simultaneamente, e a instituição mais vital de segurança do Estado é a Polícia. Surpreendentemente Hobbes se apropria, como uma característica da condição de paz trazida pela polícia, da fórmula de Francis Bacon de Verulam e fala sobre o homem tornar-se Deus para o homem, *homo homini deus*, enquanto no estado de natureza o homem era lobo do homem, *homo homini lupus*. O terror do estado de natureza leva indivíduos angustiados a se unirem; seu medo aumenta ao extremo; uma centelha da razão (*ratio*) brilha; e de repente lá está diante de nós um novo deus.

Quem é esse deus que traz paz e segurança às pessoas atormentadas pela angústia, que transforma lobos em cidadãos e através deste milagre prova ser um deus. Obviamente apenas um “deus mortal”, um *deus mortalis*, como Hobbes o chama? Portanto, ainda que em qualquer lugar, o comentário de Newton de que *deus est vox relationis* [Deus é uma voz de respeito] é aplicável aqui. No entanto, a expressão “deus mortal” levou a grandes equívocos e interpretações errôneas.

Joseph Vialatoux, professor da Instituição des Chartreux em Lyons, reconhecido por seus numerosos escritos sobre economia e filosofia social, publicou recentemente um tratado sobre Hobbes no qual o eleva a filósofo do totalitarismo atual e, finalmente, e de modo indiscriminado, como pai fundador do Bolchevismo, do Fascismo e do Nacional Socialismo, bem como do Cristianismo Alemão.² Hobbes forneceu muitos elementos para a fabricação fácil do estereótipo do Catolicismo Francês: a famosa imagem do Leviatã que tudo devora, expressões como *deus mortalis* [deus mortal] e *homo homini deus*, na notória tese do Estado absoluto segundo a qual toda religião é considerada uma superstição exceto quando prescrita ou sancionada pelo Estado. Uma cortina de fumaça é lançada sobre a imagem de Hobbes devido à ambiguidade da palavra-chave “total”, que pode ter um número infinito de significados: alguma forma de ampla utilização ou destruição radical da liberdade individual, bem como algumas (basicamente apenas relativas) alterações nas tradicionais limitações do âmbito da liberdade civil, na centralização, na transformação da tradicional concepção constitucional de “separação dos poderes”, na suspensão de anteriores separações e distinções, na totalidade como objetivo e na totalidade como meio, e assim por diante.

Diferentemente de Vialatoux, o renomado professor francês de direito público, René Capitant, em seu ensaio “Hobbes et l'État totalitaire”,³ aponta para o caráter individualista da construção hobessiana do Estado, e expõe a forte condição liberal que não pode ser eliminada em um pacto celebrado por indivíduos. Esta conclusão também foi enfatizada por Ferdinand Tönnies.⁴ No que diz respeito à liberdade individual é igualmente válido que: *tamen usque recurret* [ela continuará a voltar]. Como um liberal democrata francês, Capitant é, claro, um adversário da “idéologie totalitaire qui fleurit de nos jours”. Todavia, ele corretamente salienta

² *La Cité de Hobbes: Theorie de l'État totalitaire, Essai sur la conception naturaliste de la civilisation* (Paris/Lyon, 1935).

³ *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie Juridique*, n. 1-2, p. 46, 1936.

⁴ Thomas Hobbes, *Leben und Lehre*, 3.ed. (Stuttgart, 1925), p. 257.

que o controle que Hobbes reivindicou que o Estado exercesse sobre todos os pontos de vista científicos foi concebido como sendo, unicamente, parte da política de segurança e ordem, e não como parte de uma verdadeira “religião de Estado”. De acordo com Capitant, Hobbes é “profondément individualiste et rationaliste”. Como Descartes, ele pertence ao grupo de indivíduos solitários que, no século XVII, durante a “heróica era do racionalismo ocidental”, retirou-se para dentro de si e encontrou o tipo de sabedoria que eles não poderiam obter de um mundo que havia mudado demasiadamente. Capitant também admitiu que o uso da famosa imagem do Leviatã, a criatura monstruosa da fábula, poderia fazer Hobbes parecer um “místico totalitário”.

A razão pela qual a confusão sobre a teoria do Estado de Hobbes é tão grande é porque Hobbes realmente usa, distintamente, três diferentes representações para seu “deus”. No primeiro plano está, evidentemente, o notório e mítico leviatã. A representação do pacto construído juridicamente serve simultaneamente para explicar o surgimento da pessoa do soberano ocasionada pela representação. Além disso, Hobbes transferiu — e isso me parece ser a essência de sua filosofia de Estado — a concepção cartesiana do homem como um mecanismo com alma para o “grande homem”, o Estado, feito por ele como uma máquina animada pela pessoa representante do soberano.

Por sua força sugestiva a imagem do leviatã domina e ofusca todas as outras construções e exposições, por mais precisas que sejam. Numerosas caracterizações de Hobbes tornaram-se palavras aladas, como, por exemplo, *bellum omnium contra omnes* ou *homo homini lupus*. Alguns conceitos —, por exemplo, a ideia do *nulla poena sine lege* [não existe punição sem lei] — ele pensou tão minuciosa e sistematicamente que, como uma convincente fórmula, caiu algum tempo depois como um fruto maduro de uma árvore.

Por sua vez, outras concepções são eficazes devido à sua força política. Elas tornam evidente o inimigo concreto. Esta observação torna-se clara quando se tem em mente as numerosas e impressionantes representações do Leviatã. Como Tönnies corretamente enfatizou, em contraste com obras sobre direito natural, o Leviatã é um tratado predominantemente político.⁵ A estas imagens políticas pertencem a representação da Igreja Católica Romana como o reino de trevas e as descrições de clérigos como lêmures e do papa como um fantasma gigantesco coroado com uma tiara assentado sobre o túmulo do Império Romano (capítulo 47 da edição latina do Leviatã). Hobbes, cujos outros escritos foram colocados no índice de livros proibidos em 1653, estava agindo aqui como um participante na luta mundial histórica que a nação inglesa realizava contra o poder do mundo espanhol e seus aliados, a Igreja papal e os Jesuítas. No entanto, a imagem de Hobbes do leviatã tem outro significado completamente diferente. Em contraste com a futura imagem do Behemoth,⁶ ele não descreve um inimigo; ele mostra um deus que assegura a paz e segurança. Também não é um mito político amigável. É muito horrível e assustador para isso. Visto de perto, o uso do Leviatã para representar a teoria do Estado de Hobbes nada mais é que uma ideia literária um pouco irônica nascida do fino senso de humor inglês. Somente o enorme e impressionante poder implícito na imagem da mítica besta levou à incorreta noção de que esta é a ideia central da teoria do Estado de Hobbes. As frases e as palavras usadas por Hobbes para introduzir o Leviatã não deixam qualquer dúvida de que ele não tomou esta imagem para ser conceitualmente crível, miticamente ou demoniacamente.

⁵ *Ibid.*, pp. 248, 255; portanto, a adaptação que apareceu na edição latina de 1668 do Leviatã é explicada pela situação política (isto é, a restauração da monarquia ocorrida nesse meio tempo) que tinha mudado desde a publicação da edição inglesa de 1651, a qual contara com a vitória de Cromwell.

⁶ *Behemoth* (assim como no Livro de Jó) é apenas uma descrição histórico-política da Revolução Inglesa de 1640-1660. A imagem de *Behemoth* pretende ser uma representação dos horrores de uma revolução. Apesar da imagem, o censor do governo real negou a permissão para sua publicação, e o livro escrito em 1668 apareceu apenas após a morte de Hobbes.

No Capítulo 45 e na nota da página 242 da edição inglesa de 1651 do *Leviatã*, Hobbes demonstra que conhecia algo sobre demônios e demonologia. O *leviatã* no Livro de Jó, capítulo 40, era conhecido como uma imagem mítica na literatura da época. Infelizmente, ainda falta uma pesquisa histórica detalhada sobre a utilização do simbolismo desta besta. Mas sabemos que Bodin, por exemplo, que era conhecedor dos escritos cabalísticos,⁷ fala em sua *Daemonomania* (edição latina de 1581, Livro II, capítulo 6 e Livro III, Capítulo 1) do *leviatã* como um demônio cujo poder não pode ser resistido e cuja satisfação com o corpóreo não o inibe de encontrar-se na espera do espiritual. Bodin acrescenta que todos aqueles que pensam que são capazes de firmar uma aliança com o *leviatã* devem estar cientes de sua natureza multifacetada e reconhecer a dificuldade ou a impossibilidade de torná-lo submisso a eles.

Tais visões deixam claro que a simples menção do nome “*leviatã*” poderia evocar a lembrança de terríveis mitos asiáticos de um rigorosíssimo Moloch ou um atormentado Golem. De acordo com as visões cabalísticas, o *leviatã* é pensado como um animal enorme com o qual o Deus Judaico brinca diariamente por algumas horas; entretanto, no início do reinado dos anos 1000, ele é abatido e os habitantes abençoados desse reino dividem e devoram sua carne. Tudo isso é muito interessante e poderia muito bem ser o protótipo mítico de alguma teoria comunista do Estado e de uma condição sem Estado e sem classe que, supostamente, emergiria da abolição do Estado.

Este não era o caso de Hobbes. Ele usou a imagem sem horror e sem reverência. Em uma passagem crítica na edição de 1651 (p. 87), ele disse: “Esta é a geração do grande *Leviatã* ou melhor — para falar mais respeitosa — do Deus Mortal, [ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e proteção]”. A edição latina de 1668, no mesmo lugar, tem a seguinte redação: “*Atque haec est Generatio magni illius Leviathan, vel, ut dignius loquar, Mortalis Dei cui Pacem et Protectionem sub Deo Immortali debemus omnes*”.^[C] Esta forma está de acordo com o significado essencial da imagem. Seria realmente uma peculiar filosofia do Estado se toda a sua cadeia de pensamento fosse baseada na noção de pobreza dos seres humanos que fogem do medo total do estado de natureza para o medo de um Moloch ou um Golem. Locke apresentou essa objeção contra Hobbes,⁸ mas perdeu o ponto. Para Hobbes era importante para o Estado superar a anarquia dos Estados feudais e o direito de resistência da Igreja, e enfrentar o pluralismo medieval com a unidade racional de um Estado racional centralizado. Se é possível falar aqui de totalidade, então deve ser levado em consideração que a totalidade deste tipo de poder do Estado sempre está de acordo com a total responsabilidade de proteger e garantir a segurança dos cidadãos, e que a obediência, assim como a renúncia de todo o direito de resistência que pode ser exigido por esse deus, é apenas o correlato da verdadeira proteção que ele garante. Se a proteção é interrompida, toda obrigação de obedecer também acaba, e o indivíduo mais uma vez recupera sua liberdade natural.⁹ A “relação entre proteção e obediência” é o ponto cardeal da construção hobbesiana do Estado. Todas as concepções unilaterais da totalidade são incompatíveis com esta construção.

⁷ Friedrich von Bezold, *Jean Bodin als und seine Okkultist Daemonomania*, em *Historische Zeitschrift*, 105 (1910), pp 1ff.; este artigo também foi reproduzido na coletânea de escritos de Bezold; ver mais em Rabino J. Guttmann, *Jean Bodin em seinen zum Beziehungen Judentum* (Breslau, 1906), p. 16, e *Sobre a correção das afirmações de Guttmann sobre a ascendência de Bodin* por Emile Pasque em *Revue d'Historie de l'Eglise de France*, XIX (1933), pp. 457-62; de igual modo, o reexame de Francisco J. Conde, *El Pensamiento Político de Bodino*, na *Deutsche Juristen-Zeitung* (1936), cols. 181-182.

^[C] “Esta é a geração do Grande *Leviatã*, ou, como é mais digno de se falar, do deus mortal, a quem devemos paz e proteção abaixo do Deus Imortal”. [N.T.]

⁸ *Governo Civil*, II, §93; por medo de gatos e raposas os homens consideram seguro ser devorado por um leão. Esta observação de Locke é dirigida a Hobbes, embora o nome deste último não seja mencionado.

⁹ Por essa razão, não foi fácil para Hobbes, após 1660, durante o período da Restauração, defender-se contra as acusações dos reacionários que o descreviam como um oportunista sem princípios que justificava sua submissão a Cromwell. Sobre isso conferir o escrito do próprio Hobbes de 1662: *Considerações sobre a reputação, lealdade, costumes e religião de Thomas Hobbes de Malmesbury*.

A introdução de Hobbes para o Leviatã nem sequer sugere a desviante abertura de uma porta lateral para a terra dos sonhos da excessiva esperança de progresso, como é o caso de alguns racionalistas para os quais símbolos ou imagens constituem o outro lado do racionalismo. O exemplo mais famoso desse tipo de dualidade é a representação do paraíso humano por Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794]), que deve ser realizada pela razão e pela educação. Ela tem alguma semelhança com as construções básicas de Hobbes: a vida é interessante apenas na medida em que se trata do aqui e agora, da existência física do indivíduo, dos seres vivos; os objetivos mais importantes e elevados são a segurança e uma possível prorrogação desse tipo de existência física. O grande matemático Condorcet considera que o problema da imortalidade é matematicamente infinitesimal. Ele acredita que, no infinito do tempo, por um adiamento sempre gradual da morte por velhice, será finalmente possível chegar a algum tipo de imortalidade temporal e de eternidade.

O que está explícito na obra de Condorcet é que o Estado, por mais de um século, tem realizado sua tarefa histórica fornecendo segurança pública e ordem. Portanto, Condorcet não considera mais que o homem seja radicalmente mal tal qual um lobo, mas bom e educável. Nesta fase da doutrina racionalista, o trabalho compulsório e educacional do Estado é considerado historicamente temporário, e é possível esperar que o Estado um dia se tornará supérfluo. Em outras palavras, já é visível o amanhecer do dia em que o grande leviatã poderá ser abatido.

Hobbes está muito longe de tais concepções. Apesar de admitir a possibilidade da obediência por compulsão dominando e exercendo influência através da educação, Hobbes não revela, em sua teoria, nenhuma grande ilusão sobre a natureza humana. É precisamente esta atitude pessimista que determinou seu racionalismo e influenciou fortemente o pensamento iluminista do século XVIII, especialmente a teoria de Estado de Frederico, o Grande, que foi influenciado mais por Hobbes do que por Locke.¹⁰

A construção do pacto, que permitiu que Hobbes realizasse uma interpretação jurídica da pessoa representante do soberano, não sugeriu a totalidade do Estado. A indecisão que aparece de outro modo consistente no pensamento de Hobbes ocorre em um ponto juridicamente decisivo, uma observação que tem sido apontada, mais propriamente, na explicação legal da fundação do Estado como um pacto firmado entre indivíduos.¹¹ O pacto foi concebido de uma maneira totalmente individualista; todos os laços e agrupamentos são dissolvidos; o medo levou indivíduos atomizados a se juntarem, uma faísca da razão brilhou e surgiu um consenso sobre a segurança. Se esta construção é percebida a partir do seu resultado, do ponto de vista do Estado, o que ela revela é que o Estado é algo diferente e muito mais do que um pacto celebrado por indivíduos; pois embora ele resulte na formação de um consenso de todos para com todos, na essência, não é um Estado, mas somente um pacto social.

O que igualmente se torna manifesto é que a pessoa representante do soberano não surge como resultado desse consenso, mas por causa dele. A pessoa representante do soberano é muito mais do que a soma total de todas as vontades particulares associadas. Certamente, a angústia acumulada dos indivíduos que temem por suas vidas produz um novo poder, mas isso confirma este novo deus ao invés de criá-lo. Nesta medida, o novo deus é transcendente em relação a todas as partes contratuais do pacto e, no que diz respeito, à soma total, obviamente, apenas em um sentido jurídico e não em um sentido metafísico. A pessoa representante do soberano não pode, portanto, atrasar a completa mecanização do Estado. É apenas uma expressão temporal da ideia barroca de representação do século XVII, do absolutismo, não de

¹⁰ Gisbert Beyerhaus, *Friedrich der Grosse und das 18 Jahrhundert* (Bonn, 1931), p. 11. Cf. Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*, p. 294, sobre a observação de Dilthey a respeito da influência de Hobbes sobre a filosofia matemático-científica do século XVIII e o positivismo de d'Alembert até Comte; ver também Joseph Vialatoux, *Philosophie économique* (1933), p. 32.

¹¹ F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* (Nîmes, 1906 [Thèse de Montpellier]), p. 176.

um “totalitarismo”. Isso porque na teoria do Estado de Hobbes não é uma pessoa total – porque a pessoa representante do soberano é apenas a alma do “grande homem” Estado – o processo de mecanização por meio desta personificação não apenas não está atrasado, mas efetivamente concluído. Este elemento personalista é atraído pelo processo de mecanização e absorvido por ele. Como totalidade, o Estado é corpo e alma, um *homo artificialis*, e, como tal, uma máquina. É um produto feito pelo homem. É material e fabricante, *materia* e *artifex*, máquina e engenheiro são uma e mesma coisa, ou seja, o homem. Além disso, a alma torna-se, deste modo, um simples componente de uma máquina artificialmente fabricada pelo homem. O resultado final, conseqüentemente, não é um “grande homem”, mas uma “grande máquina”, um mecanismo gigantesco cuja função é proteger a existência física dos homens a quem governa e protege.

Nem a cortina em primeiro plano, que mostra uma imagem fantástica do leviatã, nem a animação contemporânea expressa pela pessoa representante do soberano pode mudar o fato de que, por causa de Hobbes, o Estado tornou-se uma grande máquina. Aqui, em seu caráter técnico-industrial revolucionário, encontra-se a influência pioneira da filosofia do Estado de Hobbes. Seu caráter verdadeiramente revolucionário foi reconhecido primeiro por um homem dotado de grande intuição histórica, August Comte. O Estado que surgiu e obteve êxito no continente europeu no século XVII era um produto do homem e era distinto de todas as formas de unidade política anteriores. O Estado pode ser visto como o primeiro produto da era da técnica, como o primeiro mecanismo moderno em larga escala, ou na adequada formulação de Hugo Fischer, como a “*machina machinarum*”. Com o seu desenvolvimento surgiu a precondição essencialmente intelectual ou sociológica para a era técnico-industrial que se seguiria. Até então tinha se tornado evidente que o próprio Estado foi o trabalho típico ou até mesmo prototípico da nova era. O direito, a lei e todas as outras noções da vida pública foram transformadas. “O positivo tornou-se para nós a fonte de valor”.¹² O direito tornou-se lei positiva, legitimidade tornou-se legalidade, legalidade tornou-se o modo positivista de funcionamento da máquina do Estado. Conseqüentemente todas as noções medievais de conceitos e instituições jurídicas, especialmente o feudal e o direito estatal de resistência, eram para este tipo de legalidade apenas distúrbios que precisavam ser colocados de lado. Mas esta codificação, como todos os processos a que se refere, conduziu a novos cálculos e, assim, à possibilidade de controlar esta máquina; bem como à segurança e à liberdade de modo que, finalmente, uma nova noção específica do “Estado constitucional” poderia surgir, no sentido de que as leis são úteis para o funcionamento calculável do Estado. Todas essas considerações são visíveis na teoria de Estado de Hobbes.

O passo metafísico decisivo na construção da teoria do Estado ocorreu com a compreensão do Estado como sendo um mecanismo. Tudo o que se seguiu – como, por exemplo, o desenvolvimento do mecanismo do relógio para a máquina a vapor, para o motor elétrico, para os processos químicos ou biológicos – resultou no desenvolvimento de tecnologia e do pensamento científico, que não precisam de qualquer nova determinação metafísica. Por meio da mecanização do “grande homem”, do *μάκρος άνθρωπος*, Hobbes avançou decisivamente à frente de Descartes e fez uma interpretação antropológica significativa do homem. O primeiro salto metafísico foi feito por Descartes precisamente no momento em que o corpo humano foi concebido como uma máquina e o ser humano, feito de corpo e alma, foi pensado para ser, em sua totalidade, como um intelecto em uma máquina. A transferência dessa noção para o “grande homem” Estado estava próxima. Ela foi consumada por Hobbes, mas isso conduziu, como já abordado, à transformação da alma do grande homem em uma parte da máquina. Uma vez que o corpo e a alma do grande homem tornaram-se uma máquina, a transferência de volta tornou-se possível, e até mesmo o pequeno homem pôde se tornar *homme-machine*. A mecanização do conceito de Estado completou, assim, a mecanização da imagem antropológica do homem.

¹² Carl Auguste Emge, *Ein Rechtsphilosoph wandert durch die alte Philosophie* (Berlin, 1936), p. 72.

Assim como um mecanismo é incapaz de qualquer totalidade, o aqui e agora da existência de um indivíduo não pode atingir uma totalidade significativa. Para a palavra e o conceito *totalidade* permanecerem significativos e não se tornarem palavras-chaves enganadoras, ele deve se assentar em uma conexão filosófica específica. Junto com Carl August Emge, pode ser percebido no “infinito finito” da filosofia de Hegel, que me parece ser mais precisa do que a tentativa de Eric Voegelin de traçar todas as concepções de totalidade em uma identidade averroísta da parte e do todo.¹³ O processo de identificação de outros sistemas filosóficos que tornam a ideia de totalidade possível não será realizado aqui; por essa razão também estou deixando de lado um ponto de vista expresso por Erik Peterson no qual afirmou que os conceitos “totais” dos tempos modernos não são de todo concebidos como conceitos, mas como mitos. Portanto, totalização significa mitificação. Por conseguinte, a filosofia de Schelling ou de Georges Sorel poderiam ser associadas a tais concepções de totalidade porque se relacionam com seus pensamentos filosóficos. De qualquer forma, a “divindade temporal” que Hegel atribui aos líderes da história mundial é especialmente adequada para representar a totalidade do significado específico de “infinito finito” e da conexão típica entre imanência e transcendência.¹⁴ Consequentemente, o “deus temporal” da filosofia de Hegel é também um deus presente, *numen praesens*,^[D] e não uma representação. Ele não tem nenhum parentesco espiritual com o “deus mortal” da filosofia do Estado de Hobbes. Pelo contrário, seu “deus mortal” é uma máquina cuja “mortalidade” baseia-se no fato de que um dia pode ser destruída por uma guerra civil ou rebelião.

¹³ Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat* (Vienna, 1936), p. 23.

¹⁴ H. Welzel, *Über die Grundlagen der Staatsphilosophie Hegel* (na coleção *Volk und Hochschule im Umbruch* [Oldenburg, 1937], p. 100) cita a sentença de Hegel na *Filosofia da História* (p. 119, na edição de jubileu), de acordo com a qual os princípios do espírito dos povos são apenas momentos numa fase necessária do espírito universal “que se eleva e se realiza através deles na história em uma auto-compreensão da totalidade”. Welzel salienta o universal-espiritual às custas da “cisão” característica das “forças ctônicas” da noção hegeliana dos povos. Não vou contradizer isso, mas não acredito que por conta disso Hegel tenha se tornado um averroísta tanto quanto Aristóteles seja por causa da “esfera celeste em si”. Depois de meu ensaio ter sido enviado para publicação eu aprendi sobre duas observações adicionais em relação ao problema da “totalidade”: Norbert Gürke, na publicação *Völkerbund und Völkerrecht* (julho de 1937), assume em relação à ideia de guerra total a posição segundo a qual, partindo de uma noção de política que fecha seus olhos para o caso politicamente crítico, a guerra, assim recusando ver os inimigos e precisamente por meio disso espera chegar a uma totalidade. William Gueydan de Roussel, conhecido pelos leitores alemães por meio de seu ensaio *Der demaskierte Staat* na *Europäische Revue* (setembro de 1936), em um artigo ainda não publicado, mas gentilmente disponibilizado para mim, considera a concepção de “mecanismo” em Hobbes ser precisamente mítico-romântica. Ele também interpreta toda representação científica do século XVII ao século XIX como sendo um mito, e o processo atual de totalização é apenas uma fase dialeticamente necessária do grande processo de neutralização pelo qual a “totalidade” se torna o oposto da “universalidade”.

[D] “Divindade presente”. [N.T.]