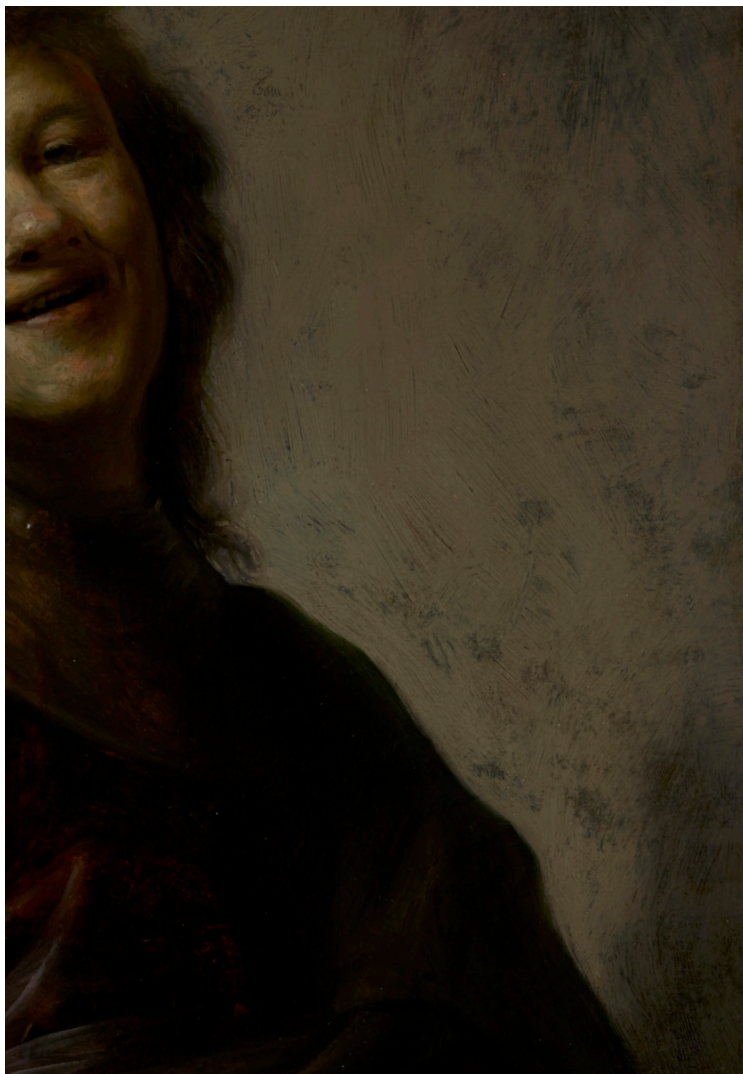


# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de *Rembrandt rindo* (1628). Na qual Rembrandt van Rijn, residente de Amsterdã e contemporâneo de Espinosa, retrata a si mesmo. A pintura também é conhecida por *O jovem Rembrandt como Demócrito, o filósofo que ri*.

## USOS SCHMITTIANOS DE CONCEITOS SPINOZANOS: UM CASO DO MÉTODO DE UM FALSIFICADOR

Francisco de Guimaraens  
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,  
Rio de Janeiro, Brasil  
chicodeguima@gmail.com

Maurício de Albuquerque Rocha  
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,  
Rio de Janeiro, Brasil  
cawaipe@gmail.com

**RESUMO:** Este trabalho envolve a análise da presença de Spinoza nas obras de Carl Schmitt. Os objetivos do texto são os seguintes: a) identificar as razões de Schmitt ao sustentar seu discurso político em noções spinozanas; b) esclarecer as contradições entre as diferentes imagens de Spinoza que Schmitt projeta em seus escritos. Para alcançar tais objetivos, a investigação realizada neste texto abordou tanto o contraditório personagem Spinoza criado por Schmitt (filósofo antimecanicista, crítico do racionalismo, liberal, pensador da individualidade concreta) quanto os conceitos spinozanos manejados pelo jurista (*conatus*, natureza naturante, liberdade de consciência). A elucidação das táticas schmittianas de uso de filósofos hostis a seu projeto – caso de Spinoza – é relevante porque torna mais nítida a percepção das operações retóricas usadas por Schmitt na década de 1920 e nos primeiros anos da década de 1930 para ampliar a adesão aos propósitos não explicitados de sua atividade intelectual antes da sua adesão ao nazismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Baruch Spinoza; Carl Schmitt; política; liberdade de consciência; *conatus*; poder constituinte.

Nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro (Spinoza, [1677] 2022, p. 795).<sup>1</sup>

A mais descarada das afrontas que jamais foram feitas a Deus e aos homens e que justifica todas as maldições da sinagoga descansa no *sive* da fórmula: *Deus sive natura* (Schmitt, [1991-2015] 2021, pp. 35-6).

A apropriação do pensamento de Spinoza por Schmitt foi um caso exemplar dos seus modos de ler e usar filósofos. Esse uso das noções spinozanas consistia em uma maneira de participação no debate filosófico difundido no ambiente intelectual germânico. Segundo Manfred Walther, a interpretação schmittiana de Spinoza era condicionada pela iniciativa de Jacobi, que engendrou uma retomada do pensamento spinozano na Alemanha (Walther, 2013, p. 50). Mais ainda, como notou um leitor arguto, cabe a hipótese de que o jurista se valeu do personagem Spinoza tendo em mente as “celebrações” ocorridas no final da República, nas quais teria encontrado o “laço metafísico” entre liberalismo e *libertas philosophandi* spinozana, a que sua crítica visava (Vasquez, 2020).

De modo geral, a estratégia de Schmitt se assemelha ao uso forense de decisões judiciais de tribunais ou de posições teóricas de juristas notáveis. Uma disputa judicial não é propriamente o lugar do rigor analítico, mas sim o campo do uso retórico das ideias ou decisões alheias para promover o convencimento do juiz ou tribunal. Mesmo um notório adversário pode

1 A citação se refere à Parte IV, proposição 1 da *Ética*.

auxiliar a sustentação de uma tese diante do tribunal, desde que devidamente recortadas e descontextualizadas as afirmações. Assim, convém levar em conta esse uso retórico de conceitos alheios, uso que constantemente foge às exigências de rigor hermenêutico – quando não trai o pensamento dos autores (Rials, 2003, p. 38)<sup>2</sup> – e que favorece as notórias polissemias conceituais schmittianas, pois elas se projetam com mais intensidade quando os conceitos de outros pensadores aparecem em seu discurso. Trata-se de um exemplar caso de incorporação pouco rigorosa e de expressão da imaginação a serviço da formulação conceitual. Fragmentação, abstração e analogia guiaram o discurso schmittiano quando o constitucionalista alemão realizou movimentos de aproximação com a filosofia de Spinoza.

Schmitt fala *sobre* ou *por* Spinoza e, embora se aproprie de vestígios das teses spinozanas para validar as suas próprias, ou auxiliá-lo na crítica a seus oponentes, as imagens variam a cada menção: crítico do mecanicismo abstrato, formulador da ideia de individualidade concreta, precursor da soberania popular, expositor da analogia estrutural entre teologia e política, primeiro judeu liberal<sup>3</sup>, responsável pela inoculação do indivíduo e da vida privada nas fundações do Estado... Spinoza é ele mesmo e seu contrário para Carl Schmitt. Os modos dessa presença nas obras do jurista indicam que se tratava de uma ameaça ao seu projeto conservador e autoritário; o jurista considerava a liberdade de consciência deletéria, geradora de dispersão, de

2 Stéphane Rials escreveu páginas severas sobre o caráter “aéreo” da interpretação de Hobbes pelo jurista, as poucas referências textuais, quase sempre pouco rigorosas, e anotou o hábito do jurista de dizer o contrário do que disse o autor comentado; além disso, ele “não se interessa pela filosofia de Hobbes, nem leva a sério sua ontologia, nem a relação com as ciências, como se fossem usos instrumentais e estratégicos”, e que ele “atribui a Hobbes o que é de Descartes”.

3 Para Tristan Storme, o epíteto acima é expressão do antissemitismo de Schmitt, para quem as raízes do liberalismo se associariam aos judeus, a quem interessava subtrair a esfera privada do alcance do Estado para garantir as potências livres e invisíveis da sociedade civil. Segundo Storme, Schmitt formulou uma genealogia dos “inimigos do Leviatã” que nasce com Spinoza e se conclui com Ludwig Börne e Heinrich Heine (Storme, 2014, p. 233).

heterogeneidade e de um pluralismo contra os quais manifestou fobia desde antes do período nazista. Acima de tudo, atribui ao “Estado total” a missão de reduzir este espaço, de tapar a brecha na qual se insinuou Spinoza, o “artesão de todos os males modernos” (Rials, 2003).

Manfred Walther assinalou como a filosofia spinozana embaralhava as oposições com as quais Schmitt trabalhava, além de pôr em risco a própria leitura da “crise da modernidade”, causa remota da crise da representação política em Weimar, para o jurista alemão.<sup>4</sup> Pois, como dizia Blumenberg a respeito de Schmitt, para ele “a Idade Moderna seria legítima se fosse ainda a Idade Média, claro que com outros recursos” (Blumenberg, 1999, p. 106). As referências ao filósofo se alimentam da história do “spinozismo” alemão, a começar pela assunção do controverso *panteísmo* como chave interpretativa durante a década de 1920, quando a “teologia política democrática” tornou-se uma arma intelectual pelo poder político.<sup>5</sup>

Consciente da ameaça spinozista, Schmitt mobilizou o “panteísmo místico” de Spinoza para propor um nacionalismo, de caráter mítico, que se assemelhava ao anarco-sindicalismo e ao “bolchevismo” em sua crítica ao liberalismo e à democracia parlamentar.<sup>6</sup> O caráter místico do panteísmo

4 Segundo Manfred Walther, “Schmitt retém, ao que me parece, essencialmente, três aspectos de Spinoza: a) Ele encontra na metafísica de Spinoza uma confirmação de sua tese da analogia estrutural existente entre o pensamento teológico e o pensamento político, portanto, uma confirmação da existência de uma teologia política; b) Schmitt vê em Spinoza o verdadeiro pioneiro do liberalismo político, a saber, uma corrente do pensamento político que, a traços largos, põe um fim à tese do Estado como lugar de identidade política de um povo; c) E, por fim, Schmitt vê em Spinoza o verdadeiro inventor da teoria da soberania do povo, concepção que representa o resultado lógico da ideologia democrática triunfante desde o século XIX. Como Schmitt afirma que há uma incompatibilidade fundamental entre o liberalismo e a democracia, a filosofia de Spinoza funciona mesmo como um pôr à prova de consistência, ou mesmo como uma instância crítica, a todo o pensamento de Schmitt” (Walther, 2013, p. 48).

5 Leo Strauss se dizia preso na questão teológico-política. Cf. Storme, 2014

6 Kautsky dá uma formulação próxima daquilo que Carl Schmitt chamará de “ditadura

era atraente e útil porque conferia à sua concepção de democracia aclamatória vitalidade e ousadia teológica, o que criava as condições de competição com outras “teorias políticas do mito” que não sofriam da indecisão do romantismo político ou do parlamentarismo. Assim, a filosofia spinozana foi transformada em uma “metafísica política”, instrumentalizada para sustentar miticamente a substância da “homogeneidade” democrática. Tornou-se “o princípio que dá forma” às “necessidades da paz pública” e ao “direito do poder soberano” – pois, nessa época, “o todo” tornou-se “o detentor substancial de todos os direitos”. É nesse sentido que a nação como *pouvoir constituant* é paralela ao Deus panteísta de Spinoza (Koekkoek, 2014, p. 333–57).

Um dos mais frequentes golpes retóricos de Schmitt consistia em fragmentar ou mutilar elementos do pensamento de Spinoza e reinstaurar o significado desses pedaços e fragmentos. Em dois momentos de sua obra essa tática se revela: a) a exposição da crítica spinozana ao racionalismo cartesiano e hobbesiano; b) a inclusão de Spinoza na tradição liberal.<sup>7</sup> Essas referências ao filósofo holandês ilustram a filosofia schmittiana da história, de natureza escatológica e apocalíptica, que considera o combate ao “judaísmo” como uma tarefa central. A perspectiva histórica de Schmitt se desenvolveu em confronto com abordagens contemporâneas do “problema teológico-político”, sobretudo as que tinham sua fonte em Spinoza, mais até do que nos pensadores contrarrevolucionários do século XIX, alvos do apreço do jurista.<sup>8</sup>

Spinoza seria, na visão de Schmitt, não apenas “o primeiro judeu liberal”, mas também precursor da noção de soberania popular, que se tor-

comissária”. Cf. Bazzan e Cavazzini, 2011.

7 Schmitt construiu aqui uma genealogia dos inimigos do Leviatã fundada sobre o antissemitismo: ela começa com Spinoza e termina com Heine. Se Hobbes abriu a “brecha” sem perceber, o autor do *Tratado Teológico-Político* se introduziu nela a fim de estabelecer a liberdade do pensamento e da consciência. Cf. Storme, 2014.

8 Sobre a relação entre Schmitt e os pensadores contrarrevolucionários, ver Zaganiaris, 2001.

nou hegemônica apenas no século XIX, pois seu *Tratado Teológico-Político* vinculava, simultânea e indissociavelmente, democracia e liberdade de expressão (Walther, 2013, p. 48). Essa hipótese reforça o caráter singular da filosofia de Spinoza, na medida em que nela há sínteses e composições que divergem da maneira habitual de pensar a política. Eis a razão do risco representado para a crítica schmittiana do liberalismo. Para ele, o liberalismo e a noção de representação política seriam meios de enfraquecimento e de “neutralização” da política e de entrada dos interesses privados na esfera do Estado – o que resultaria em uma grave crise.

A única saída para o impasse entre democracia e liberalismo residiria na revisão do próprio sentido da democracia, com a *identidade* entre governantes e governados ocupando o lugar da *representação* dos governados pelos governantes – e no abandono definitivo da liberdade individual, fator de privatização do poder político. Em *Romantismo político*, quando Schmitt delinea as diferentes manifestações da reação germânica à racionalidade abstrata, que separa sujeito e objeto, espírito e natureza, pensamento e ser, conceito e realidade, ele recorre ao que entende como uma “crítica” de Spinoza a Descartes e a Hobbes:

nos fundamentos de sua filosofia da ciência, Fichte havia admitido que a parte sistemática de sua doutrina seria spinozismo... Agora Schelling sente uma afinidade com Spinoza, com quem toda a “filosofia da emoção” alemã, e especialmente Jacobi, é solidária. Aqui reside uma correspondência importante: os sistemas pós-kantianos compreendem uma filosofia da intuição e um racionalismo panteísta. É com um conceito emanacionista (um conceito que postula concretamente individualidade) que reagem contra um racionalismo abstrato que só admite conceitos — conceitos que, por isso, nunca chegam à individualidade concreta. O sistema de Spinoza é a primeira reação filosófica — e análoga a essa reação pós-kantiana — ao racionalismo abstrato moderno defendido na época por Descartes e Hobbes, para visualizar um mundo mecanicista (Schmitt, [1919-1925] 1986, pp. 54-5).

É nessa “racionalidade” que Schmitt reconhece o aparato conceitual responsável pelas neutralizações e despolitizações da era política liberal



– que promoveram a crise da soberania e a crise política e econômica das primeiras décadas do século XX. A longa história da neutralização da política remonta ao “racionalismo” do XVII, ao qual Spinoza teria se oposto. Ao reunir pensamento e ser como atributos da mesma substância, a filosofia de Spinoza refutaria o radical dualismo existente entre as percepções subjetivas sobre o mundo exterior e os movimentos corporais:

A divisão característica – que se distingue claramente não só em Descartes, mas também de forma particularmente interessante em Hobbes – entre um fenomenalismo que considera o mundo externo como mera percepção e um materialismo caracterizado da mesma forma, isto é, que apenas reconhece movimentos corporais, é superada; pensamento e ser tornam-se atributos da mesma substância infinita (Schmitt, [1919-1925] 1986, p. 55).

Então Spinoza é apresentado como o primeiro adversário do “racionalismo abstrato”, “instrumental” e “mecânico” da época das “despolitizações” e “neutralizações” a ter elaborado filosoficamente o conceito de individualidade concreta e de energia inesgotável do fundamento da existência, até delinear o primeiro esboço conceitual de uma concepção radicalmente democrática da soberania do povo (Walther, 2013, p. 57).

## II PODER CONSTITUINTE / *NATURA NATURANS*

Schmitt também incorporou o filósofo por meio de analogias, em torno de um conceito fundamental da teoria política e da teoria da constituição: o conceito de poder constituinte. Ao analisar a formulação desse conceito por Sieyès em *A ditadura*, ele escreveu:

A ideia da conexão entre poder constituinte e poder constituído encontra sua analogia sistemática e metodológica perfeita na ideia da relação entre *natura naturans* e *natura naturata*, e ainda que esta ideia seja retomada no sistema racionalista de Spinoza, isso prova que seu sistema não é unicamente racionalista. A teoria do poder constituinte

é sempre ininteligível como racionalismo puramente mecanista [...]. O povo, a nação, a força originária de todo ser do Estado, constituem sem cessar novos órgãos. Do abismo infinito, incomensurável, de seu poder, surgem sempre novas formas que ele pode a todo momento destruir, e nas quais o seu poder nunca é limitado definitivamente. A nação pode querer de maneira arbitrária, o conteúdo de seu querer tem sempre o mesmo valor jurídico que o conteúdo de uma disposição constitucional. Ela pode intervir como bem lhe pareça por meio da legislação, da administração da justiça, ou por ações puramente reais (Schmitt, [1921] 2000, p. 213).

Em *Teoria da Constituição*, Schmitt recorreu novamente à “relação metafísica” entre *natura naturans* e *natura naturata*, valendo-se de Spinoza para sustentar sua teoria do poder constituinte como componente de uma teologia política – um processo capaz de criar todas as formas e insuscetível de submissão a qualquer forma. Chegou, ainda, a incorporar uma fórmula spinozana em sua argumentação sobre a “validade existencial” das constituições:

as leis constitucionais são válidas, pelo contrário, com base na Constituição e pressupõem uma Constituição. Toda lei, como regulamento normativo, e também o direito constitucional, necessita para sua validade última de uma decisão política prévia, adotada por um poder ou autoridade politicamente existente. Cada unidade política existente tem o seu valor e a sua “razão de existência” não na justiça ou conveniência das normas, mas na sua própria existência. O que existe como grandeza política é, juridicamente considerado, digno de existir (sustentar-se e subsistir) é o pressuposto de toda discussão posterior; procura acima de tudo subsistir em sua existência, in suo esse perseverare (Spinoza); defende “sua existência, sua integridade, sua segurança e sua Constituição!” – todo valor existencial (Schmitt, [1928] 2013, p. 153).

O discurso de Schmitt sobre o poder constituinte inscreve a fundação da ordem constitucional em uma decisão política fundamental que dá forma à unidade política e ao modo de ser de uma determinada unidade política. O exercício do poder constituinte assinala o único momento de decisão da *forma* da unidade política (Schmitt, 2013, p. 46). Toda unidade política precisa dar forma a si mesma, para *in suo esse perseverare*. O funda-

mento da unidade política reside em sua própria existência – e a decisão política fundamental se afirma para garantir essa existência.

A falsificação é patente. Os conceitos de *natureza naturante* e de *natureza naturada* em nada se parecem com as imagens teológicas. Atribuir uma origem teológica a esses conceitos traduz ou má-fé ou profundo desconhecimento do debate político do século XVII. Por essa razão, é inconsistente a associação entre natureza naturante e o conceito schmittiano de poder constituinte. Enquanto o jurista traça um conjunto de analogias entre a teologia medieval e moderna com o pensamento político moderno e a teoria do Estado e supõe que os conceitos de filosofia política moderna decorrem dos conceitos teológicos, Spinoza denuncia a natureza política da teologia. É, portanto, importante que se compreenda que, para Schmitt, a política é teológica, para Spinoza, a teologia é política. O sentido da noção de substância, de natureza naturante e de natureza naturada, ao invés de sustentar a teologia política, constitui-se em instrumento de demolição de qualquer fundamento teológico do poder.

Em sua *Teologia Política* (2006), o jurista descreve um Deus *legibus solutus* capaz de realizar milagres; um Deus que decide e cria, por sua livre-vontade e *ex nihilo*, todas as coisas – matriz intelectual do conceito de “decisão”, que em tudo contradiz o conceito de *natureza naturante* spinozano. Deus, para Spinoza, se rege e age segundo sua própria necessidade. Conseqüentemente, ele não é *legibus solutus* nem capaz de milagres, pois sua vontade e seu entendimento são uma só e mesma coisa. Portanto, a criação não ocorre a partir do nada e nem resulta de uma expressão da vontade livre. Assim, a causa da ideia de Deus defendida por Schmitt é a autoimagem do homem, o efeito que considera o todo a partir de si mesmo. A decisão política fundamental expressa uma concepção soberana da vontade livre que não encontra fundamento na filosofia spinozana.

O aparecimento da expressão *in suo esse perseverare* e do conceito de *conatus* também indica a modalidade de absorção schmittiana do spinozismo por meio de uma abstração que separa a causa de seu efeito. O conceito de *conatus* envolve a ideia de causa, pois a perseverança na existência consiste na expressão da potência da substância pelos modos. Ao se esforçar em perseverar na existência, cada modo finito exprime, de uma certa e determinada maneira, a potência da substância, a natureza naturante. O *conatus* assinala a participação dos modos finitos na substância. Do ponto de vista político, o *conatus* se afirma pela instituição de relações de cooperação e pela experiência coletiva e individual do exercício dos direitos. O *conatus* e a afirmação da vida individual e coletiva caminham lado a lado. Trata-se de causa cujos efeitos envolvem melhores condições de perseverança na existência.

A contradição surge na edição de *O conceito do político* de 1933.<sup>9</sup> Nessa edição, o conceito reaparece para legitimar o discurso schmittiano e a teoria spinozana sofre uma reversão de propósitos nas mãos do jurista. O *conatus*, para Schmitt, busca a conservação da homogeneidade de um povo. Essa conservação, no entanto, requer a aniquilação do heterogêneo, cujo maior símbolo, para Schmitt é o estrangeiro, a quem o Estado deve declarar uma guerra total. O estrangeiro, inclusive, pode se encontrar entre os nacionais, já que, para Schmitt, o estrangeiro é mais do que uma nacionalidade, é uma posição. Os judeus e os comunistas alemães seriam, na perspectiva schmittiana, estrangeiros<sup>10</sup>, pois pertenciam a tradições políticas defensoras

9 Emmanuel Faye, cuja obra é a fonte do raciocínio exposto neste texto, assinala que, na edição de *O conceito do político* de 1933, ocorreu a inclusão da expressão que se refere ao conceito spinozano de *conatus – in suo esse perseverare* – em um contexto político e em um momento da obra de Schmitt na qual se estabeleceu uma relação da noção de *conatus* com o antissemitismo schmittiano. Para mais esclarecimentos ver Faye (2015, p. 285–307).

10 Faye ressalta a inclusão de um longo trecho na edição de 1933 de *O conceito do político* que vincula o estrangeiro e o pertencente a outra raça. Tanto um grupo quanto outro são incapazes de decidir sobre a questão do “caso extremo”, que justifica a decretação da exce-

da internacionalização da própria política e representavam, por essa razão, um risco para a existência da unidade política.<sup>11</sup>

Os usos de Spinoza por Schmitt acompanharam as variações da conjuntura política, as *situações* cada vez mais “concretas” que fizeram o jurista exercitar sua sinceridade. Quase sempre, nessas menções surgem os signos do antissemitismo do jurista, que é consistente com a intensificação de sua retórica antirrepublicana, em um *crescendo* de tonalidades cada vez mais agressivas a partir de 1933. Após a derrota do regime nazi, as menções retornarão em seus diários, que permitem a interpelação dos escritos do jurista como *documentos* do processo de perseguição aos judeus (Zarka, 2017; 2005). Para ele, o “engano” estava no cerne da assimilação, e a retórica universalista dos “Judeus” servia para promover seus interesses particulares:

quando não estivemos unidos, os judeus se assimilaram. Enquanto isso não for compreendido, não haverá salvação. Aquele que foi o mais beneficiado (entre todas as pessoas) pela Sinagoga “com direito” (naquela época ainda intacta) [...] Benedito (precisamente) Spinoza foi dos primeiros a assimilar-se. Hoje, esses assimilados vivem uma restauração com colossais reclamações de indenização e reembolso.

ção. Segundo Schmitt, a posição de quem é estrangeiro e de outra raça sobre o caso extremo em que é preciso preservar o ser próprio (nesse momento do texto, Schmitt usa a expressão *in suo esse perseverare*) pode ser embasada em uma pretensão “crítica, objetiva ou puramente científica”, por meio da qual o disfarce da opinião do estrangeiro (e do pertencente a outra raça) se revelaria. Sobre essa questão, ver Faye (2015, pp. 298 e 299).

11 Ao analisar o antissemitismo presente na obra de Schmitt, Faye afirma o seguinte: “no discípulo [Ernst Forsthoff], as coisas são bem explícitas: a discriminação schmittiana entre amigo e inimigo é uma discriminação racial e visa antes de tudo ao ‘judeu’, que, a despeito de todos os seus esforços para se assimilar e se integrar na vida cultural e econômica de um povo, é desvendado pela tomada de consciência racista, que reconhece nele sua diferença radical. Schmitt, por seu lado, é mais alusivo e mais ardiloso: na página citada, o antissemitismo transparece de maneira alusiva e indireta, por meio da citação latina de Espinosa: *in suo esse perseverare*” (Faye, 2015, 301).

Mas estes assimilados são, apesar de tudo, piores ainda do que os emigrantes que retornam desfrutando de sua vingança (Schmitt, [1991-2015] 2021, p. 363).

O universalismo “judaico” se opunha à conservação da unidade política que supõe o combate ao inimigo do Estado e à heterogeneidade inerente à natureza da noção de inimigo. A apropriação schmittiana do conceito de *conatus* elimina qualquer ideia de expansão da potência comum, mediante a ampliação das relações de cooperação e da criação de direitos comuns. A única forma de conservação do político é o extermínio da diferença e das singularidades, e não sua contínua composição por meio das relações de cooperação. “O político” carrega consigo, para Schmitt, um desejo de morte: seu sentido envolve a eliminação da diversidade, e não a ampliação da potência e o esforço de estender a finitude além dos limites previamente conhecidos pela experiência. Em suma, ao separar o *conatus* de seu efeito político, o jurista atribui um sentido à política radicalmente distinto da concepção spinozana: a eliminação do inimigo em lugar da experiência coletiva de partilha do bem comum, da paz e da concórdia, da alegria e da afirmação plural da vida.

Outra consequência do uso do conceito de *conatus* por Schmitt ao tratar do tema do poder constituinte é a indiferenciação entre poder constituinte e estado de exceção, entre a causa instituinte da soberania e o momento de sua crise terminal. Muitas interpretações de Schmitt separam os dois conceitos em sua obra. Ainda que as duas decisões – a que decreta a exceção e a que cria a constituição – apontem aparentemente para finalidades diversas – a excepcional busca a conservação da constituição, a constitucional visa à criação de uma nova ordem – ambas se orientam, em última instância, para a conservação da unidade política. Portanto, qualquer decisão política que atue no limite da ordem jurídica opera para que o Estado se conserve: *in suo esse perseverare*, eis o vínculo íntimo entre decisão sobre a exceção e decisão constituinte. O que seria a ditadura nazista senão as duas coisas, simultaneamente? O III *Reich* se institucionalizou pela decretação da exceção, nos termos do artigo 48? Mas é possível dizer que a Constituição de

Weimar se manteve no III *Reich*? Ou seria mais adequado afirmar que o III *Reich* instaurou uma nova ordem jurídica?<sup>12</sup>

#### IV A FENDA ABERTA

Sob o manto de belas palavras – “Estado Cristão”, “legitimidade” antirrevolucionária – o filósofo judeu, com instinto seguro e também seguro do seu objectivo, estende a linha que vai de Spinoza a Moses Mendelssohn. Spinoza viveu na quietude esotérica do indivíduo isolado, sem que o público em geral do seu século soubesse ou suspeitasse muito sobre ele. Moses Mendelssohn fazia parte da “sociedade berlinense”, então modesta, mas de forma alguma insignificante. Ele já aparecia no cenário da publicidade literária e seu nome era con-

12 Olivier Jouanjan lembra que “levar a sério” o direito nazista não significa concordar nem reconhecer, mas tomar esse “direito” como um objeto histórico da ciência do direito, com interesse não só histórico, mas com um “olhar filosófico descontaminante” (Jouanjan, 2013, p. 7). Trata-se de observar e compreender os processos intelectuais e retóricos pelos quais os juristas efetivam o preenchimento da “casa vazia da norma fundamental” (Jouanjan, 2013, p. 7) e instituem a validade do direito. “Como todos os juristas, os juristas nazis justificam soluções para argumentos dos quais afirmam a validade jurídica. Eles conservam um *habitus* de jurista que, no entanto, se consideramos suas práticas, textos e condutas, operam para justificar o injustificável” (Jouanjan, 2013, p. 7). Por sua vez, conforme nota Bernd Rüthers, o direito nacional-socialista era, segundo os homens no poder, um instrumento para assegurar a dominação total e, ao mesmo tempo, para tornar possível a supressão de toda limitação jurídica formal ou material ao poder. Era um ‘não-direito’ (*Un-recht*) no sentido mais vasto de uma negação completa de toda obrigação normativa”. O autor afirma que “na história do direito alemão, uma tal concepção da instrumentalidade absoluta do direito pelo detentor de um poder livre de todo constrangimento é sem comparação. O abandono da inviolabilidade, da previsibilidade e da calculabilidade do ‘normativismo’ correspondeu, com assumida coerência, à proclamação da imprevisibilidade e da não-calculabilidade, e mesmo da total liberdade, das ações e medidas estatais no *Führerstaat*. O poder absoluto dos mandatos do *Führer* governou com a aprovação dos principais especialistas em direito político (Schmitt, entre muitos). O guia supremo dos tribunais e de qualquer ação estatal não era mais a lei promulgada segundo a Constituição, mas a ‘vontade expressa do *Führer*’, formalmente incondicionada e isenta de quaisquer vínculos” (Rüthers, 2016, pp. 128–30).

hecido e até famoso entre as pessoas cultas da época. Mas desde o Congresso de Viena, a primeira geração de jovens judeus emancipados irrompeu, formando uma ampla frente, nas nações europeias. Os jovens Rothschilds, Karl Marx, Borne, Heine, Meyerbeer e muitos outros assumem posições cada um no seu campo, na economia, na literatura, na arte e na ciência. Entre todos, o mais ousado é Stahl-Jolson. Infiltra-se no Estado Prussiano e na Igreja Evangélica. O sacramento cristão do batismo serve como seu “bilhete de entrada na sociedade”, como o jovem Heine [...]. A partir de altos cargos oficiais, ele tinha em mãos a possibilidade de confundir ideologicamente e paralisar espiritualmente o próprio núcleo do Estado, da realeza, da nobreza e da Igreja evangélica [...]. No prolongamento consistente da grande linha histórica que, de Spinoza passando por Moses Mendelssohn, conduz ao século do “constitucionalismo”, ele cumpriu o seu trabalho como pensador judeu, contribuindo por sua vez – aqui voltamos à velha imagem – para destruir o Leviatã da vida poderosa (Schmitt, [1938] 2002, pp. 130-1).

Em *O Leviatã*, o jurista alemão vislumbra uma fenda aberta por Hobbes para a futura instauração do Estado neutro liberal. Ao distinguir a fé privada da confissão pública e reconhecer que, no espaço privado, os indivíduos podem acreditar naquilo que lhes parecer mais adequado segundo sua opinião, Hobbes assinala a liberdade de consciência e um espaço particular de expressão dos juízos individuais (Schmitt, [1938] 2002, p. 117). Ainda que soterrada sob o Leviatã, a consciência se afirma no interior de cada indivíduo, pois mesmo o Leviatã não é capaz de eliminar por completo o espaço privado da existência. A distinção entre espaço público e espaço privado, tão temida por Hobbes, permanece em sua filosofia política. Se considerarmos a visão schmittiana acerca da racionalidade abstrata, da qual participa Hobbes, essa distinção decorre, necessariamente, dos dualismos que recortam as diversas regiões do ser.

Após expor o elemento individualista presente no pensamento hobbesiano, o jurista analisa as consequências desse individualismo na obra do “primeiro judeu liberal” (Schmitt, [1938] 2002, p. 117). Spinoza haveria percebido essa “fenda” na estrutura do Leviatã e teria construído um novo sistema político-jurídico que eliminaria a própria alma do Leviatã. Segundo



essa interpretação, nos capítulos XIX e XX do *Tratado Teológico-Político*<sup>13</sup>, Spinoza amadureceu o embrionário liberalismo hobbesiano escondido sob o manto do Leviatã ao considerar que a crença individual e a piedade constituem direitos dos indivíduos. Se, em Hobbes, a consciência individual consistia em um dado da natureza, em uma necessidade, em Spinoza ela alcançou status jurídico. Mas Spinoza não pararia aí. A liberdade de consciência individual, no Capítulo XX do *TTP*, se amplia e se torna liberdade de expressão do pensamento e dos juízos individuais:

alguns anos logo após o aparecimento do Leviatã, o olhar do primeiro judeu liberal cai sobre a fenda quase indiscernível. Ele reconheceu, antes de todos, a larga brecha pela qual iria se destruir o liberalismo moderno a partir do qual todo o sistema de relações entre o foro interno e externo, o público e o privado, que Hobbes havia concebido e estabelecido, poderia ser completamente derrubado. Já no subtítulo de seu livro ele começa falando sobre a *libertas philosophandi*. É verdade que num primeiro momento se limita a afirmar que o poder soberano do Estado, no interesse da paz e da ordem interna, pode regular o culto religioso externo, ao qual os cidadãos são obrigados a conformar-se nas suas disposições. Tudo o que se relaciona com a religião atinge força jurídica, *vim juris*, em virtude do mandato do poder estatal. Mas o poder do Estado apenas determina o que se refere ao culto externo. A separação entre o foro interno e o externo aparece em Hobbes em estado germinal naquelas passagens às quais aludimos anteriormente sobre a fé em milagres e a confissão. Mas o filósofo judeu leva à plena maturidade o que era um simples germe, até conseguir o oposto e deixar o Leviatã sem alma. (Schmitt, [1938] 2002, p. 117).

Mas o grande problema do capítulo XX é outro. Embora Hobbes reconhecesse a consciência individual, ela ainda é um resíduo e se encontra soterrada sob o peso do Leviatã, donde se conclui que a paz pública e o direito do soberano vêm antes da consciência. Spinoza, por sua vez, teria aberto a fenda hobbesiana e demolido o Leviatã ao estabelecer que a liber-

13 Doravante referido como *TTP*.

dade de expressão do pensamento e dos juízos individuais é condição do pleno exercício da soberania e da paz pública. De resíduo a condição: eis o primeiro grande movimento de neutralização da soberania cunhado por Spinoza, o primeiro a perceber e a explorar a fenda hobbesiana.

Miguel Vatter (2004) aborda a questão da análise schmittiana da relação entre Hobbes e Spinoza. Para ele, a interpretação schmittiana do Iluminismo envolve a fusão entre a liberdade de consciência e a liberdade de filosofar. Assim, Schmitt (Vatter, 2004, p. 201) entendia que Spinoza haveria invertido a posição entre razão pública e razão privada e confissão pública e fé privada. Spinoza não somente teria reconhecido um espaço residual de existência da consciência privada. Ao contrário, a filosofia política de Spinoza haveria estabelecido um limite ao poder das autoridades políticas de interferir nas crenças fundamentais dos indivíduos. O movimento teórico spinozano se enquadraria, para Schmitt, como uma importante peça do processo político e intelectual responsável por transformar o Estado em uma máquina “sem alma”. Esse processo de transformação decorreu de uma nova percepção de sua autoridade (isto é, a unidade da fé e da razão pública), que passaria a ser externa e secundária com relação à razão ou consciência privada do indivíduo (Vatter, 2004, p. 203).

“Mas a *libertas philosophandi* não é de forma alguma outra versão da ‘razão privada’ de Hobbes ou ‘liberdade de consciência’”, segundo Miguel Vatter (2004, p. 201). Na visão do autor, a noção spinozana de liberdade “corresponde à primeira, e talvez a mais radical formulação do que Kant mais tarde chamaria de ‘o uso público da razão’” (VATTER, 2004, p. 201). A defesa spinozana da liberdade de pensamento visa à afirmação de um processo de construção de uma razão comum. Esse processo se vincula à noção de “república livre” empregada no *Tratado Teológico-Político*, o que enfraquece a acusação de partícipe eminente da neutralização da política dirigida por Schmitt contra Spinoza. O problema de Spinoza não era o reconhecimento de um espaço privado de liberdade, a fim de mostrar para seus adversários que, mesmo sob o governo do Leviatã, ainda restava muito da liberdade natural (Skinner, 2010, pp. 116–21). O que

mobilizava Spinoza no *Tratado Teológico-Político* era a politização profunda da ideia de liberdade de filosofar e de emitir juízos. Tal liberdade, inerente a qualquer “república livre”, se constituía em condição da concórdia, enquanto sua restrição propiciaria a formação de facções no interior do Estado que passariam a perseguir todos os que desviassem da exegese teológica dominante.

Spinoza assumiu uma posição singular e controversa no debate político de sua época: a causa da destruição do próprio Estado era a restrição da liberdade de filosofar, e não o exercício dessa liberdade. Trata-se de uma potência a ser exercida na cidade – em público, no espaço público e em comum –, para que o próprio Estado persevere e não se deixe dominar por todos aqueles que difundem a discórdia e dela se nutrem, criando as condições para a instauração da guerra interna e do fim do direito civil. Em suma, a liberdade se tornou uma questão pública, uma questão de direito civil, e não o resíduo de direito natural situado na fenda hobbesiana. Portanto, é nítida a distinção entre o projeto de Spinoza e o de Schmitt, na medida em que, na filosofia política spinozana, exatamente o oposto da opinião schmittiana é verdade (Vatter, 2004). Segundo Vatter

o indivíduo permanece uma “engrenagem na máquina” do Estado toda vez que faz um “uso privado” da razão ao aderir à confissão pública em que o Estado educa seus súditos em virtude de sua implantação de “razão pública”. O Estado se revela como uma máquina de dominação legal sempre que reivindica o direito de exercer o “uso público da razão” (Vatter, 2004, p. 203).

A posição de Spinoza não justifica, portanto, o epíteto “primeiro judeu liberal” cunhado por Schmitt. Na verdade, Spinoza articulou politicamente a potência individual e a coletiva, a fim de difundir no interior do corpo social e político a liberdade de filosofar e de pensar. Conforme exposto no *Tratado Político* (Spinoza, 2005, p. 187)<sup>14</sup>, sua filosofia política

14 A referência indicada é do Capítulo VII, 26 do *Tratado Político*.

visa a compreender as condições de afirmação da potência de uma multidão livre, aquela que é capaz de fundar e conservar uma “república livre” (Spinoza, 2012, p. 63). Portanto, o propósito de Spinoza não era estabelecer um limite externo à ação do Estado. Sua obra buscava a compreensão das condições de instituição de um certo tipo de Estado no qual os súditos se tornam cidadãos ao exercerem uma certa potência – a liberdade de pensar e de filosofar –, cuja afirmação envolve tanto a dimensão individual quanto coletiva, uma vez que tal potência se afirma no interior da própria multidão, constitui as bases do funcionamento do próprio Estado e é experimentada individualmente por todos os cidadãos que a desejarem.

## V CONCLUSÃO

A adequada análise da presença de Spinoza na obra de Schmitt depende de uma investigação que considere, em conjunto, as diversas aparições de noções spinozanas ou de referências a Spinoza nos textos do jurista. A cautela metodológica ao se aproximar da maneira schmittiana de “fazer história da filosofia” requer que não se leve ao pé da letra o que Schmitt alegava ter encontrado no sistema de Spinoza. A publicação do *Glossarium* (2021) revelou a profunda hostilidade que Schmitt nutria contra Spinoza, além de indicar que Schmitt conhecia perfeitamente o alcance da filosofia “inimiga” e a incompatibilidade entre seu projeto e o do judeu holandês.

O estilo pouco afeito a precisões conceituais e povoado de polissemias propicia uma certa condescendência com os paradoxos e as contradições do discurso schmittiano quando ele incorpora signos, noções e conceitos dos pensadores mobilizados em suas obras. No entanto, não levar a sério a falta de rigor de Schmitt impede a compreensão das razões que explicam esse tipo de postura frequentemente presente em seus textos. A operação intelectual de Schmitt em relação a Spinoza exercia uma dupla função: a) fornecia uma aparente moderação e uma impressão de erudição ao discurso schmittiano no contexto da república de Weimar, o que visava à ampliação da adesão a suas teses; b) fulminava o caráter profundamente crítico daquele

que, segundo Schmitt, cometeu a maior das ofensas ao fundamento último de sua teologia política, conforme exposto na segunda epígrafe deste texto.

Demonstrou-se neste texto que o olhar de Schmitt varia a cada menção aos conceitos spinozanos. Crítico do mecanicismo abstrato, formulador da ideia de individualidade concreta, precursor da soberania popular, expositor da analogia estrutural entre teologia e política, primeiro judeu liberal, responsável pela inoculação do indivíduo e da vida privada nas fundações do Estado: Spinoza é ele mesmo e seu contrário para Carl Schmitt. Além do que se investigou neste trabalho, o aprofundamento dessas visões opostas sobre uma mesma filosofia – a de Spinoza – deve considerar a história do pensamento ocidental narrada por Schmitt em *A era das despolitizações e das neutralizações* (1992) e *Teologia Política*. Mas essa tarefa será objeto de outro trabalho, pois nessas obras a tática de Schmitt é de silenciamento, e não de uso estratégico dos conceitos spinozanos.

## SCHMITTIAN USES OF SPINOZAN CONCEPTS: A CASE OF THE METHOD OF A FORGER

**ABSTRACT:** This work involves the analysis of Spinoza's presence in Carl Schmitt's works. This paper's objectives are the following: a) identify Schmitt's reasons for supporting his political discourse on Spinoza notions; b) clarify the contradictions between the different images of Spinoza that Schmitt projects in his writings. To achieve these objectives, the investigation herein carried out addressed both the contradictory Spinoza character created by Schmitt (anti-mechanistic philosopher, critic of rationalism, liberal, thinker of concrete individuality) and the spinozist concepts handled by the jurist (*conatus*, *natura naturans*, freedom of conscience). The elucidation of Schmitt's tactics of using philosophers that are hostile to his project - the case of Spinoza - is relevant as it makes clearer the rhetorical operations used by Schmitt in the 1920s and in the early years of the 1930s to increase adherence to unspoken purposes of his intellectual activity before joining Nazism.

**KEYWORDS:** Baruch Spinoza; Carl Schmitt; politics; freedom of conscience; *conatus*; constituent power.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bazzan, M. R., Cavazzini, A. (2011). "Les enjeux de la conjoncture 1917-1921 en Allemagne – Plaidoyer pour le dépoussiérage de nos bibliothèques", in: *Cahiers du GRM*, Paris, Vol. 1. pp. 276-335 [<https://doi.org/10.4000/grm.163>].

Blumenberg, H. (1999). *La légitimité des Temps Modernes*. Paris: Gallimard.

Faye, E. (2015). *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia*. São Paulo: É Realizações.

Jouanjan, O. (2013) "Prendre le discours juridique nazi au sérieux?", in:

- Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Paris, Volume 70, pp. 1-23  
[<https://doi.org/10.3917/riej.070.0001>]
- Koekkoek, R. (2014). "Carl Schmitt and the challenge of Spinoza's pantheism between the world wars", in: *Modern Intellectual History*, 11, 02, pp. 333-357, Ago. 2014.
- Rials, S. (2003). "Hobbes en chemise brune. Sur un livre de Carl Schmitt et le problème Schmitt", in: *Droits*, Paris, n° 38, p. 183-242 [<https://doi.org/10.3917/droit.038.0183>]
- Rüthers, B. (2016). *Derecho degenerado*. Madrid: Marcial Pons.
- Schmitt, C. (1986). *Political Romanticism*. [1919-1925]. [trad. Guy Oakes]. Cambridge: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. (1992). "L'ère des neutralisations et des dépolitisations", in: *La notion de politique* [1927/1932]. Paris : Flammarion, p. 129 - 151.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La Dictature*. [1921]. [trad. M. Köller, D. Séglard]. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de T. Hobbes*. [1938]. [trad. D. Trierweiler]. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Teologia política*. [1922]. [trad. de Elisete Antoniuk]. Belo Horizonte: Del Rey.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Théorie de la Constitution*. [1928]. [trad. L. Deroche]. Paris : PUF.
- \_\_\_\_\_. (2021). *Glossarium: anotaciones desde 1947 hasta 1958*. [1991-2015]. [ed. Geisler, Tielke, ed. esp. D. G. Romero, trad. F. G. Viñas]. Sevilha: El Paseo.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Unesp.
- Sombart, N.. (1999). *Les mâles vertus des Allemands* [1991]. Paris : Cerf.
- Spinoza, B. (2005). *Oeuvres V : Traité Politique*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Oeuvres III. Traité Théologico-Politique*. 2a ed. Paris : PUF.
- \_\_\_\_\_. (2022). *Éthique*. In: *Spinoza, Baruch. Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard.
- Storme, T. (2014). "Théologie politique contre liberté de conscience individuelle. Leo Strauss et Carl Schmitt, lecteurs de Spinoza", in: Landenne,

- Q.; Storme, T. *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Vasquez, G. (2020). "El lazo metafísico. El Spinoza de Weimar en la lectura de Carl Schmitt" in: *Nuevo Itinerario*, Corrientes, 16 (1), pp. 275-300.
- Vatter, M. (2004). "Strauss and Schmitt as readers of Hobbes and Spinoza", in: *The New Centennial Review*, Michigan, Vol. 4, No. 3. (winter 2004), pp. 161-214.
- Walther, M. (2013) "Carl Schmitt e Baruch de Spinoza", in: *Ágora filosófica*, Recife, 13, Volume 1, pp. 47-60.
- Zaganiaris, J. (2001). "Réflexions sur une intimité: Joseph de Maistre et Carl Schmitt", in: *L'Homme & la Société*, Paris, 2001/2, pp. 147-167.
- Zarka, Y-C.. (2005). *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*. Paris : PUF.
- \_\_\_\_\_. (2017). "Carl Schmitt: De l'accréditation de la Shoah à sa négation", in: *Revue d'Histoire de la Shoah*, Paris, 207, pp. 265-281 [<https://doi.org/10.3917/rhsho.207.0265>]