

---

# AS BASES DA TEOLOGIA POLÍTICA DO ESTADO DE EXCEÇÃO SCHMITTIANO

## THE FOUNDATIONS OF POLITICAL THEOLOGY OF SCHMITTIAN STATE OF EXCEPTION

Parcelli Dionizio Moreira\*

**RESUMO:** *A partir de um estudo interdisciplinar que envolve a análise de vários textos doutrinários de teologia, filosofia e direito, buscar-se-á nesse artigo estabelecer a base teórica de uma teologia política radicada desde o cristianismo primitivo e que vai alcançar as doutrinas do direito que marcaram o século XX, as quais repercutem até os dias atuais. Primeiramente, o trabalho propõe-se a explicar como o cristianismo desestruturou o império e o paganismo romano, além de apontar as consequências de ordem política que esse evento desencadeou. Na sequência, pretende-se investigar como o projeto filosófico de Thomas Hobbes impactou a política com a emergência de uma fundamentação primordialmente racionalista da origem do poder, abandonando elementos puramente transcendentais. Por fim, debruçar-se-á na obra intelectual do jurista Carl Schmitt, imergindo-se na sua Teologia Política e nos argumentos que sustentam a soberania na identificação do elemento que decide sobre o estado de exceção.*

**Palavras-chave:** *Cristianismo. Teologia política. Paradigma hobbesiano. Carl Schmitt. Estado de exceção.*

**ABSTRACT:** *From an interdisciplinary study that involves the analysis of several doctrinal texts of theology, philosophy and law, it will be sought in this article to establish the theoretical basis of a political theology rooted from primitive Christianity and that influenced law doctrines that were the hallmarks of the twentieth century, and which reverberate even today. Firstly, the article proposes to explain how Christianity disorganized the Roman empire and paganism, as well as to point out the political consequences that this event unleashed. In the sequence, it investigates how the philosophical project of Thomas Hobbes impacted politics with the emergence of a primordial rationalist foundation of the origin of the power, abandoning purely transcendental elements. Finally, it focuses on the intellectual work of the German jurist Carl Schmitt, analyzing his Political Theology and the arguments that support a sovereignty approach related to the schmittian decisionism and the state of permanent exception.*

**Keywords:** *Christianism. Political theology. Hobbesian paradigm. Carl Schmitt. State of exception.*

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho adotará uma metodologia baseada exclusivamente na pesquisa de fontes bibliográficas de livros e artigos, a partir de uma

---

\* Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Curitiba, PR, Brasil.  
<https://orcid.org/0000-0001-9381-4086>

perspectiva interdisciplinar que envolve as grandes áreas do conhecimento que compreendem a teologia, a filosofia e também o direito.

Inicialmente, investigar-se-á a transformação do paradigma do império cosmológico, que cede passo a um novo modelo de legitimação do poder, agora baseado numa perspectiva transcendental de origem cristã e, sobretudo, católica.

Na sequência, far-se-á uma breve incursão na filosofia política de Thomas Hobbes, apresentando uma nova perspectiva para a justificação do poder fundada em bases racionalistas e contratualistas, que busca assentar a teoria do poder na figura do soberano e também radicada no medo recíproco presente entre os homens.

Ao final, como um desdobramento da filosofia política de Hobbes, o trabalho fará uma imersão na obra de Carl Schmitt, acima de tudo em sua Teologia Política, expondo os argumentos que consubstanciaram a sua teoria decisionista, que se sustenta substancialmente na indagação acerca de quem é que decide sobre o estado de exceção.

## **2 AS ORIGENS TEOLÓGICAS DO ESTADO NO OCIDENTE: DO IMPÉRIO COSMOLÓGICO AO CRISTIANISMO**

O simbolismo do império cosmológico é caracterizado pelo governo dos deuses, em que a mentalidade mítica ou primitiva se destaca, não havendo diferença entre o sagrado e o profano, não existindo o tempo (presente atemporal), não havendo separação entre ordem cósmica atemporal e a ordem material temporal.

No império, não há uma diferenciação entre Deus e o imperador, ou seja, o imperador não é um representante de Deus. Deus e imperador são um só. O império é a própria representação do cosmos, é a realização do universo, o império e o universo guardam uma relação de identidade, inexistindo uma cisão entre ordem universal e ordem política (PLATONE, 2018, p. 355)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Questo racconto indica tuttora secondo verità che in qualsiasi città che non cada sotto il governo di un dio bensì di uomo non c'è scampo per i cittadini ai mali e ai travagli, ma nel contempo comporta che noi cerchiamo di imitare con ogni mezzo la vita che dicono si vivesse al tempo di Crono e che, assecondando quanto vi è di immortale in noi, in pubblico come in privato amministrano tanto le nostre famiglie quanto le nostre città dando il nome di "legge" a questa regola dell'intelletto. Ma se un individuo o un'oligarchia o anche una democrazia forniti di un'anima che ha di mira piaceri e passioni e reclama di esserne riempita, né mai si controlla e anzi è oppressa da un morbo incessante e insaziabile, governerà una città o un individuo calpestando le leggi, allora, come dicevamo un momento fa, non ci sarà alcuna via di salvezza”. Tradução livre: “Essa narrativa ainda indica, de acordo com a verdade, que em qualquer cidade que não se enquadre no governo de um deus, mas do homem, não há escapatória para os cidadãos dos males e das agruras, mas ao mesmo tempo implica que tentamos imitar a vida por todos os meios. que dizem que se viveu no tempo de Cronos e que, seguindo o que é imortal em nós, em público e em particular, administramos nossas famílias tanto quanto nossas cidades dando o nome de 'lei' a essa regra do intelecto. Mas se um indivíduo ou uma

O império é análogo ao cosmos, um pequeno mundo que se traduz na ordem do mundo maior e envolvente, em que o ato de governar passa se relacionar a uma incumbência de garantir a harmonia entre a ordem da sociedade e a ordem cósmica, pois o território do império é a representação analógica do mundo, e o governante representa a sociedade; ele representa na terra o poder transcendente da ordem cósmica (VOEGELIN, 1982, p. 50).

Urano e Gaia são indistintamente céu e terra, unindo-se entre si e gerando os deuses, e a geração de deuses, por sua vez, dá origem às raças humanas. As diversas áreas da realidade se suprem com analogias do ser, o que somente é possível porque deuses e homens, fenômenos celestes e sociedade são concebidos como entes intracósmicos, isto é, como parceiros consubstanciais na comunidade do ser, todos representando o cosmos que está presente em todos eles. Na prática da simbolização, no entanto, essa reivindicação de representatividade igual é substituída por distinções de posição representativa, nas quais a tensão apreendida, mas não diferenciada, na realidade, se impõe às áreas compactamente simbolizadas da realidade intracósmica (VOEGELIN, 2000, v. 17, p. 119 e 126-127)<sup>2</sup>.

No império cosmológico, portanto, o próprio Deus exercia o governo, de modo indiferenciado, numa pura fusão entre o Deus e o governante, inexistindo o elemento transcendente do divino, à medida que Deus era imanente e o próprio cosmos era o império. O império cosmológico, dessa forma, é estático, não histórico, configura-se como o eterno presente, o presente mítico (mito do eterno retorno).

Nesse diapasão, os impérios romano (27 a.C. – 476 d.C.) e mongol (1206 – 1368 d.C.) não são impérios cosmológicos. São impérios dinâmicos, que se notabilizavam pela expansão territorial, além da descompactação. No caso de Roma, o imperador era o pontífice máximo, a figura que ligava o céu e a terra. Em sua homenagem, os romanos celebravam o “culto imperial”, um culto cívico ao imperador, um imperialismo pagão que admitia uma pluralidade étnica, além de uma

---

oligarquia ou mesmo uma democracia providos de uma alma que almeje prazeres e paixões e pretenda ser preenchida com ela, e nunca controle e seja oprimida por uma doença incessante e insaciável, governará uma cidade um indivíduo que atropela as leis, então, como dissemos há pouco, não haverá caminho para a salvação”.

<sup>2</sup> “The Hesiodic gods Uranus and Gaea are indistinguishably heaven and earth themselves; they enter into a union and generate the gods, and the generation of gods in their turn generates the races of man. This togetherness and one-in-anotherness is the primary experience that must be called cosmic in the pregnant sense. [...] This play in which the several areas of reality supply one another with analogies of being, is possible only because gods and men, celestial phenomena and society are conceived as intracosmic things, i.e., as consubstantial partners in the community of being, so that they all can represent the cosmos that is present in them all. In the practice of symbolization, however, this claim to equal representativeness is superseded by distinctions of representative rank in which the apprehended but not differentiated tension in reality imposes itself on the compactly symbolized areas of intracosmic reality”.

ampla aceitação de práticas pagãs e um ecumenismo religioso ao longo de todo o território do império<sup>3</sup>.

Em relação à *pólis*, em oposição ao império, trata-se de um modelo político de legitimação do poder que mantém uma relação análoga com a alma humana – “é uma metáfora da alma” (VEGETTI, 2012, p. 194) –, não havendo, por outro lado, falar-se em identidade. A estrutura política da *pólis* é aquela em que a filosofia pode emergir, é uma figura vinculada ao humano, isto é, é um modelo político que se assemelha ao homem em escala ampliada (PLATÃO, 2014, v. 2, p. 72)<sup>4</sup>, ao contrário do império, que se atrela a um paradigma mítico ou teológico (mítico).

Retomando o paganismo romano – no contexto do império –, o advento do cristianismo irá marcar o início do fim da Roma imperial. O cristianismo soçobrou não apenas o sistema cosmológico imperial, mas a própria estrutura política do império romano. O paganismo era amplamente aceito na Roma imperial, que impunha aos povos conquistados render homenagem, um culto cívico ao imperador, mas lhes permitia, por outro lado, suas práticas religiosas, assim como a profissão de suas cosmovisões.

No âmbito do paganismo de Roma, era possível remeter-se a uma monarquia divina, que emergiu em conflito com os poderes da desordem cósmica, mas isso não poderia ser compreendido a partir dos pressupostos de um conceito judaico do Deus e da criação, porquanto a metafísica do paganismo se estabelecia num paralelismo entre o império de Zeus, implementado após a luta mítica, e a constituição de uma nova ordem política (PETERSON, 1999, p. 59).

<sup>3</sup> A propósito, Veyne (2011): “Roma, que sempre fora a sede dos grandes cultos públicos. Uma fé sincera e o calendário religioso cristão lá coexistiam pacificamente, sem “sincretismo”, com o culto pagão sempre oficial e seus dias de festa. Características pagãs por excelência, os últimos combates de gladiadores tiveram lugar em Roma, no Coliseu. Como diz Peter Brown, a cidade de Roma no século IV era o Vaticano do paganismo, paganismo que se fazia fundamentalista: o prefeito de Roma, um pagão, queria mandar enterrar viva uma vestal que quebrara seu voto de castidade — e esse castigo já três séculos antes era considerado bárbaro. Em Roma mesmo é que começará em 394 essa ‘primeira das guerras de religião’ à qual nos referíamos e que soará como o fim do paganismo”.

<sup>4</sup> “- Ora, pois – disse eu – se quiséssemos fazer um debate sobre a formação da cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?; - Em breve o veríamos – retorquiu ele; - Portanto, se assim sucedesse, havia esperança de mais facilmente vermos o que indagamos; - Muito mais, com certeza; - Parece-vos então que devemos tentar levar a cabo esta empresa? É que se me afigura que não é trabalho de pequena monta. Vede, pois; - Já está visto – respondeu Adimanto –. E não faças de outro modo; - Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?; - Por nenhuma outra – respondeu; - Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim?; - Absolutamente; - Mas se uma pessoa participa numa sociedade com outra, se dá ou recebe algo, é na convicção de que isso é melhor para ela?; - Certamente; - Ora vamos lá! – disse eu –. Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão-de fundá-la”.

Já no âmbito do cristianismo, emergira um embate, em tese, acerca da relação entre o Deus-Pai e o Deus-Filho. Os arianos propunham uma subordinação do Filho ao Pai. Porém, a tese que irá prevalecer será a da consubstancialidade (credo de Niceia, 325 d.C.) (ORIGENES, [20--?], p. 41)<sup>5</sup>, apesar da antinomia pós-Niceia, associada à divergência entre a *homoousia* e a *homoiousia*, consubstancialidade-semelhança, em que se buscou tanto uma compreensão da semelhança entre o Filho e o Pai, isenta de qualquer resto de subordinacionismo óptico, quer uma compreensão da consubstancialidade diferente da ideia modalista (PASTOR, 1975).

O advento do cristianismo consistirá numa ameaça à teologia política do império romano, à medida que os cristãos se recusavam a reconhecer o culto cívico ao imperador e, como ressalta Paul Veyne (2011), introduzirá a figura de Jesus de Nazaré, profeta judeu, bem como a ideia de que os judeus eram o povo eleito por Deus. E aqui reside outro grande problema que o cristianismo trará consigo, qual seja: a exclusividade nacional do povo eleito a ser substituída pela exclusividade de um "partido" internacional, o de Cristo, que, graças a Constantino, começará a poder se estabelecer como "partido único".

Para Peterson (1999, p. 56), ao se estender a monarquia de Deus, para além de Israel, à humanidade e ao cosmos, tudo o que diz respeito ao povo *único*, que corresponde ao Deus único, terá alcance e significação para a humanidade e para o cosmos, tornando evidentes as consequências político-teológicas da transformação do monoteísmo judaico numa "monarquia" cósmica, na qual o povo judeu adquire o status de sacerdote de todo o gênero humano.

A sociedade cristã passa, então, a ser articulada nas ordens espiritual e temporal, figurando o papa e o imperador como representantes supremos tanto no sentido existencial quanto transcendental (VOEGELIN, 1982, p. 87), embora Márcion (140 d.C.), um rico e influente membro da comunidade cristã de Roma, já houvesse suscitado a celeuma em torno da herança judaica de Jesus, questionando até que ponto a identificação do cristianismo com o judaísmo era necessária (ZENGER, 2000, p. 252-258).

O fim do sistema duplo "pagano-cristão", até então vigente desde Constantino, não resistiu à investida de Teodósio, que, em 392 d.C., tomou

---

<sup>5</sup> "Quanto mais eficaz e superior a todas essas fantasias é a persuasão, pelo que é visível, da boa ordem do mundo e a adoração do artífice único de um mundo que é uno, em harmonia com a realidade total; que, portanto, não pode ser obra de diversos demiurgos, nem ser mantido por diversas almas que movem a totalidade do céu. Basta apenas uma de fato que traga em si todo o firmamento do nascer ao pôr do sol, que contenha em si tudo o que é necessário ao mundo mas não tem o fim em si. Todas as coisas são partes do mundo, mas Deus não é parte do todo; pois Deus não deve ser imperfeito como a parte é imperfeita. Mas, sem dúvida raciocínio mais profundo haveria de mostrar que, no rigor dos termos, Deus não é mais todo, nem é mais parte, porque o todo é feito de partes. E repugna à razão admitir que o Deus supremo seja feito de partes em que cada uma não pode fazer o que as outras podem".

a decisão radical e definitiva ao proibir, de uma vez por todas, quaisquer sacrifícios e quaisquer cultos pagãos, ao ponto de vedar até mesmo o humilde culto cotidiano pelo qual, no menor dos lares, queimava-se incenso ou se derramava um pouco de vinho diante das estatuetas domésticas dos Lares e dos Penates (VEYNE, 2011).

Dessa maneira, o cristianismo católico terá um representante do Cristo na ausência do Cristo, isto é, o papa. Para Giuseppe Duso (2003, p. 193, tradução nossa)<sup>6</sup>, a politicidade da representação, ainda que vinculada a um elemento existencial e decisório, apresenta um caráter formal, e essa formalidade é expressa na Igreja, que não é algo apenas interior, mas é realidade externa, organização, instituição e o Papa é entendido não como um profeta, mas como *Stellvertreter Christi* (Representante de Cristo), embora a distinção entre *Repräsentation* (representação política) e *Vertretung* (representação por delegação) apareça claramente no catolicismo romano, o uso dos termos nem sempre é rigoroso em relação a essa distinção.

A ascensão do cristianismo, juntamente com a emergência da Igreja Católica, significou o assentamento da ideia de representação política de Deus, em que o Filho é a presença da ausência do Pai<sup>7</sup>, o Filho fala em nome do Pai e a Igreja (ou o papa) é o representante do Filho. Superado o arianismo, o cristianismo é uma doutrina teológica diversa da política, uma ordem que serve à economia e à gestão.

Giorgio Agamben (2007, p. 38)<sup>8</sup> vai ressaltar a característica econômica do cristianismo, reportando que Paulo não apenas fala de uma *oikonomia* de Deus, mas ele se refere a si mesmo e aos membros da comunidade messiânica exclusivamente com termos que pertencem ao vocabulário da administração do lar: *doulos* ("escravo"), *hypèretés*, *diakonos* («servo»), *oikonomos* («administrador»), além de o próprio Cristo (embora o

<sup>6</sup> No original: "La politicità della rappresentazione, pur legata ad un elemento esistenziale e decisionale, ha carattere formale, e tale formalità si esprime nella Chiesa, che non è qualcosa di solamente interiore, ma è realtà esterna, organizzazione, istituzione. [...] il Papa è inteso non come profeta ma *Stellvertreter Christi*. Anche se in Cattolicesimo romano si affaccia chiaramente la distinzione tra *Repräsentation* e *Vertretung*, non sempre l'uso dei termini è rigoroso in rapporto a questa distinzione".

<sup>7</sup> "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus [...] Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. [...] E o Verbo se fez a carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. João a testificou dele; e clamou, dizendo: Este era aquele de quem eu dizia: O que vem depois de mim é antes de mim, porque era primeiro do que eu" (BÍBLIA... p. 1609).

<sup>8</sup> "Paolo non soltanto parla, nel senso che si è visto, di una *oikonomia* di Dio, ma egli si riferisce a se stesso e ai membri della comunità messianica esclusivamente con termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica: *doulos* («schiavo»), *hypèretés*, *diakonos* («servitore»), *oikonomos* («amministratore»). Cristo stesso (benché il nome sia sinonimo di sovrano escatologico) è sempre definito col termine che designa il padrone dell'*oikos* (*kyrios*, lat. *dominus*) e mai coi termini più direttamente politici *anax* o *archòn*".

nome seja sinônimo de soberano escatológico) é sempre definido pelo termo designando o mestre da *oikos* (*kyrios*, lat. domus) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archôn*.

Agamben também esclarece que, a partir da teologia cristã, derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, quais sejam: a teologia política, que baseia a transcendência do poder soberano no único Deus, e a teologia econômica, que substitui tal ideia com uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito, tanto da vida divina como da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania, ao passo que, do segundo, a “biopolítica” moderna, até o atual triunfo da economia sobre qualquer aspecto da vida social (ASSMANN, 2018).

Estabelecidas essas premissas iniciais, doravante, prosseguir-se-á na investigação de como a teologia política e também econômica influenciarão questões relacionadas ao poder, especialmente à soberania e ao estado de exceção, iniciando-se, primeiramente, com uma incursão na filosofia política de Thomas Hobbes, para, em seguida, imergir-se na extensa obra do jurista alemão Carl Schmitt e as controvérsias que sua teoria da decisão suscita.

### 3 FORMAS DE GOVERNO E O LEVIATÃ HOBBSIANO

A justiça e a injustiça, no exercício do governo, são pensadas por Platão nos diálogos entre Trasímaco e Sócrates, em que os interlocutores sustentam suas opiniões, cada qual num fundamento diferente, como é retratado logo no início de sua obra *A república*. Trasímaco é um personagem arauto da “lei do mais forte”, enquanto Sócrates tenta, em vão, convencê-lo de que o bom governo estaria na sabedoria e na virtude do governante:

- [...] Afirmas tu que na conveniência do mais forte está a justiça. Que queres tu significar com isso, ó Trasímaco? Pois suponho que não é deste gênero o que queres dizer: se Polidamas, o lutador de pancrácio, que é mais forte que nós, se a ele lhe convém, para o seu físico, comer carne de vaca, tal alimento será também para nós, que lhe somos inferiores, conveniente e justo ao mesmo tempo.
- [...]
- Ora, em cada Estado, não é o governo que detém a força?
- Exactamente.

- Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas, a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.

Platão também esboça na *República* as formas de governo por ele compreendidas a partir da descrição de uma república ideal, que, segundo Bobbio (1997, p. 45), consistiria na composição harmônica e ordenada de três categorias de homens (os governantes-filósofos, os guerreiros e os que se dedicam aos trabalhos produtivos), um modelo de Estado que nunca existiu na realidade.

Esse arquétipo ideal é o ponto de partida para a teorização sobre as formas corrompidas por meio das quais o poder pode ser exercido, as quais se distanciariam da ideia platônica de governo perfeito. Platão considera formas corrompidas de governo a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, ao passo que as formas perfeitas estariam associadas à monarquia e à aristocracia, conforme se infere do diálogo entre Sócrates e Glaucon, reportado na *República*:

- Ora, segundo me parece, deste posto de observação, uma vez que a discussão nos elevou a este ponto, há uma só forma de virtude, e infinitas do vício, mas entre estas há quatro que são dignas de se recordarem.

- Como dizes?

- Que há tantas formas específicas de constituições, quantas podem ser as de almas.

- Quantas, então?

- Cinco de constituições, e cinco de almas.

- Diz quais são.

- Direi que uma das formas de constituição que nós analisámos será uma, embora possa designar-se de dois modos: efetivamente, se surgir entre os



governantes um homem só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais, aristocracia (PLATÃO, 2014, v. 4, p. 207).

Para Platão, a oligarquia corresponderia à forma corrompida da aristocracia, a democracia, à forma degenerada da *politeia* – forma de governo que Aristóteles designará como o governo do povo na sua forma pura – e, por fim, a tirania seria a forma impura da monarquia. No que se refere à timocracia, esta seria “uma forma introduzida por Platão para designar a transição entre a constituição ideal e as três formas ruins tradicionais” (BOBBIO, 1997, p. 47).

Essas relações de poder entre governantes e governados também são abordadas por Aristóteles, em sua *Política*, obra na qual esse filósofo utiliza um critério distinto daquele empreendido por Platão para conceber as formas de governo boas ou ruins. Diferentemente de Platão, que considera a força ou o consenso, a legalidade ou a ilegalidade, Aristóteles leva em conta o interesse comum ou o interesse pessoal para determinar se a forma de governo é, respectivamente, boa ou má:

Os nomes usuais para as constituições justas são: a) monarquia (quando um homem governa objetivando o bem comum); b) aristocracia (governo de mais de um, mas para poucos; assim chamado porque os melhores homens governam ou porque têm como finalidade o que é melhor para o Estado e seus membros); c) *politeia* (governo exercido pela maioria dos cidadãos, para o bem de toda a comunidade). [...] Os desvios correspondentes são: da monarquia, a tirania; da aristocracia, a oligarquia; da *politeia* ou governo constitucional para muitos, a democracia (ARISTÓTELES, 1999, p. 224).

Segundo Bobbio (1997, p. 47), a *politeia* seria um termo genérico, não específico, que poderia ser traduzido como “constituição”, correspondendo à boa forma de governo constitucional exercido para muitos, em contraposição à democracia, que seria a forma degenerada. Noutra obra, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz uso de um termo que substitui a palavra *politeia*, passando a denominá-la *timocracia*:

Existem três espécies de constituição e igual número de desvios — perversões daquelas, por

assim dizer. As constituições são a monarquia, a aristocracia, e em terceiro lugar a que se baseia na posse de bens e que seria talvez apropriado chamar timocracia, embora a maioria lhe chame governo do povo. A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia. O desvio da monarquia é a tirania, pois que ambas são formadas de governo de um só homem, mas há entre elas a maior diferença possível. [...] A monarquia degenera em tirania, que é a forma pervertida do governo de um só homem, e o mau rei converte-se em tirano. A aristocracia, por seu lado, degenera em oligarquia pela ruindade dos governantes, que distribuem sem equidade o que pertence ao Estado [...]. A timocracia, por seu lado, degenera em democracia (ARISTÓTELES, 1991).

Nessa mesma obra, Aristóteles (1999, p. 224) conclui que a democracia seria a menos ruim das formas de governo degeneradas, pois constituir-se-ia num pequeno desvio da república.

Avançando na história e perpassando-se o surgimento do Império Romano, sua decadência, a ascensão do cristianismo, a invasão árabe na Península Ibérica, as invasões bárbaras na Europa mediterrânea, além do advento das Cruzadas, o pensamento político entra num novo estágio a partir da obra de Macchiavelli (1469-1527).

Macchiavelli (1999, p. 37) inovou ao conceber as formas de governos apenas em duas, o que é logo enunciado no início de sua principal obra, *O príncipe*, ao afirmar que “todos os Estados, os domínios que já houve e que ainda há sobre os homens foram, e são, repúblicas ou principados”.

A novidade apresentada por Macchiavelli diz respeito à dualidade das formas de governo, principados ou repúblicas, à medida que também abandona a classificação aristotélica tripartida e, ainda, não mais se refere às formas de governo como perfeitas ou imperfeitas, passando a conceber, no que tange aos principados, diferentes maneiras pelas quais o poder pode ser conquistado.

Os principados, segundo Macchiavelli (1999, p. 37), poderiam ser conquistados pela virtude, pela fortuna ou sorte, com o consentimento dos cidadãos ou pela violência, ou seja, para o pensador florentino, o julgamento sobre a bondade ou a maldade de um governante não está relacionado aos meios de que lança mão para manter o poder, mas, sim, associada ao resultado que obtém a partir de suas ações, demonstrando uma atitude nitidamente consequencialista.

Com relação à república, em outra obra, Macchiavelli (1994, p. 26-27) volta à ideia dos gregos de formas de governo corrompidas, culminando com a afirmação de que seria possível a existência de uma república perfeita:

A república, retendo os cônsules e o Senado, representou a princípio a mistura de duas das três formas mencionadas: a monarquia e a aristocracia. Só faltava introduzir o governo popular. A nobreza romana [...] tornou-se insolente, despertando o ressentimento do povo; para não perder tudo, teve que ceder-lhe uma parte da autoridade. De seu lado, tanto o Senado como os cônsules guardaram bastante desta autoridade para manter a posição que ocupavam no Estado. Estas foram as causas que originaram os tributos do povo, instituição que enfraqueceu a república porque cada um dos três elementos do governo recebeu uma porção da sua autoridade. A sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular, seguindo a degradação provocadas pelas causas que estudamos, o poder real não cedeu toda sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi transferido todo para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita.

Pela primeira vez se cogita de um “equilíbrio de forças”, relacionando a essa ideia o arquétipo perfeito de uma forma de governo, o qual decorreria, como o próprio Macchiavelli conclui na mesma obra supracitada, dos conflitos ou tumultos entre os partidos ou grupos, os quais conduziriam à elaboração de boas leis, principalmente para a garantia das liberdades do cidadão.

No século XVI, Jean Bodin (1993, p. 74, tradução nossa) surge como o teórico da soberania, para o qual “ a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República ”<sup>9</sup>. O exercício da soberania, para Bodin (1993, p. 111, tradução nossa), influiria nas formas de governo:

---

<sup>9</sup> No original: “la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République” a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República”.

[...] Afirmamos que há três Estados ou três formas de Repúblicas, a saber: a monarquia, a aristocracia e a democracia; designa-se monarquia quando há um só soberano, como dissemos, e o restante do povo dela está excluído; a democracia, ou governo do povo, quando todo o povo ou a maioria do povo tem o poder soberano; a aristocracia, quando a minoria, reunida em assembleia tem soberania e legisla para o resto do povo, tanto de modo geral como particular<sup>10</sup>.

Todo esse desenvolvimento filosófico em torno do poder alcançará seu ponto nevrálgico nas obras de Thomas Hobbes (1588-1679). Para Hobbes (1651, p. 76-78), entre homens sem um soberano existe um estado de beligerância perpétua, sem que haja herança a transmitir ao filho, nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, em que até mesmo o mais fraco dos homens pode matar o fisicamente mais forte, seja por maquinação ou ao se mancomunar com outros indivíduos, um estado de coisas em que o conflito é permanente, isto é, a guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*)<sup>11</sup>.

Nas palavras de Norberto Bobbio (1991, p. 50), Thomas Hobbes foi um filósofo na mais pura e estrita acepção do termo, foi acima de tudo um sábio, visto que não se dedicou ativamente à política, como se fosse um membro de um partido ou mesmo como um conselheiro de príncipes, embora tenha passado a maior parte de sua vida sob a proteção da família Cavendish, de Devonshire.

<sup>10</sup> No original: “Nous dirons qu'il n'y a que trois états, ou trois sortes de Républiques, à savoir la Monarchie, l'Aristocratie, et la Démocratie ; la Monarchie s'appelle quand un seul a la souveraineté, comme nous avons dit, et que le reste du peuple n'y a que voir ; la Démocratie, ou l'état populaire, quand tout le peuple, ou la plupart [du peuple], en corps a la puissance souveraine ; l'Aristocratie, quand la moindre partie du peuple a la souveraineté en corps, et donne loi au reste du peuple, soit en général, soit en particulier”.

<sup>11</sup> “Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination or by confederacy with others that are in the same danger with himself. [...] Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”.

A sua principal obra, *Leviathan*, é um trabalho filosófico cercado de elementos místicos em que emerge a figura do monstro mitológico, a qual ilustra a entidade mais potente que existe no mundo, representada por um animal cuja vincado por forças inferiores, uma imagem que foi retomada como um novo poder demoníaco pela devoção bíblica do movimento protestante (GALLI, 2011).

O caráter esotérico da obra é logo demonstrado na capa do *Leviathan*, impresso por Andrew Crooke na edição da Green Dragon, em 1651, na catedral de Saint Paul, em Londres, cujo emblema é a mais famosa imagem da história da filosofia política moderna, em que o Deus mortal ou o homem artificial chamado *Commonwealth* ou Estado não habita a cidade, mas reside fora dela, numa terra de ninguém ou no mar. Nessa descrição imagética, o corpo político não coincide com o corpo físico da cidade. Outra parte da emblemática capa é a localização da multidão, que está reunida no corpo do soberano, e não na cidade, sugerindo que a representação política é tão-somente uma ótica, mas não por isso menos eficaz (AGAMBEN, 2017, p. 45 e 51)<sup>12</sup>.

De acordo com a interpretação consistente de Giorgio Agamben, a tradição que conduz a uma interpretação demoníaca do Leviatã bíblico e sua associação iconográfica com o Anticristo foi reconstruída por Jessie Poesch e Marco Bertozzi, que reforçaram a importância, nessa perspectiva, dos textos de Adso (910/915-992 d.C.) sobre a figura do Anticristo e da *Moralia* (578-595 d.C.) de Gregório, o grande, textos em que tanto Leviathan como Behemoth são associados à besta apocalíptica, uma interpretação que se cristaliza iconograficamente na *Liber Floridus*, do monge Lamberto di Saint-Omer (1120), embora já houvesse uma referência nesse sentido na omelia de Girolamo sobre os salmos 103 e 104<sup>13</sup>.

Marco Bertozzi (2007), citado no livro de Agamben, explica que Girolamo considerava Leviathan e Behemoth como os símbolos do inimigo, o satanás que põe à prova a lealdade e a fé de Jó em Deus,

---

<sup>12</sup> “Decisivo è, in ogni caso – al di là dell’opposizione fra terra e mare – il fatto sorprendente che il <<Dio mortale>>, <<l’uomo artificiale chiamato Common-Wealth o Stato>> [...] non dimora nella città, ma al di fuori di essa. Il suo luogo è esterno non solo rispetto al suo territorio, in una terra di nessuno o nel mare – in ogni caso non nella città. Il Common-Wealth, il *body political* non coincide col corpo fisico della città. [...] L’unificazione della moltitudine dei cittadini in un’unica persona è qualcosa come un’illusione prospettica, la rappresentanza politica è solo una rappresentazione ottica (ma non per questo meno efficace)”

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 63. “La tradizione che conduce all’interpretazione demoniaca del Leviatano biblico e all’associazione iconografica fra Leviatano e Anticristo è stata ricostruita da Jessie Poesch e da Marco Bertozzi, che sottolineano l’importanza, in questa prospettiva, della lettera di Adso sull’Anticristo e dei *Moralia* di Gregorio il Grande, dove tanto Behemoth che Leviatano sono associati all’Anticristo e alla bestia di *Apoc.*, 13. Ma già prima Girolamo, nella sua omelia sul Salmo 103 (104) [...]. Questa interpretazione satanico-anticristica del Leviatano trova la sua cristallizzazione iconografica nel *Liber Floridus*, una compilazione enciclopedica composta intorno al 1120 dal monarca Lamberto di Saint-Omer”.

associando-os ao diabo e a todos os seus aliados, alegoria em que Behemoth é compreendido como uma besta diabólica desenfreada e libidinosa vinda do inferno, cuja força se concentra nas costas e no umbigo, enquanto Leviathan é um novo nome para designar entidades diabólicas potentes e astutas, à diferença que Behemoth é um monstro marinho, ao passo que Leviathan é um dragão terrestre<sup>14</sup>.

Carl Schmitt esclarece que essa perspectiva reaparece na obra de Thomas Dekker (1607), em que um mensageiro diabólico narra a um avarento londrino que acabou de morrer a geografia do inferno, a partir do que o Leviathan passa novamente a designar o diabo, não no sentido teológico medieval, tampouco uma descrição dantesca do *infernum*, nem também na acepção da imagem infernal de Swedenborg, mas, sim, num sentido literário e irônico, no contexto do *humour* inglês (SCHMITT, 2011, p. 61)<sup>15</sup>.

Entretanto, Carlo Galli (1986)<sup>16</sup> ressalta o mito de um estado que, como unidade e totalidade, pode ser um Leviatã não no sentido demoníaco da tradição judaica cristã, mas que se concentra, de acordo com uma interpretação schmittiana, na relação entre soberano e sujeito. Nada obstante, isso se refere àquele princípio elementar de unidade política que é o único capaz de sintetizar o mito político e de construir um Estado cuja ausência é a causa da crise do Estado, isto é, tanto do Estado Hobbesiano quanto do liberal ou do totalitário.

<sup>14</sup> “Behemoth e Leviathan sono considerati simboli del «nemico», il satana che nel prologo del libro mette alla prova la lealtà e la fede di Giobbe in Dio. Ogni particolare della descrizione dei due mostri viene ricollegato al diavolo e a tutti i suoi alleati. In questo senso Behemoth viene considerato un plurale, un insieme di diaboliche bestie scatenate: «Behemoth namque doctores Ecclesiae, qui Hebraeas litteras contigerunt, in Latinum quasi plures interpretati sunt. Proinde inimicus diabolus cum toto corpore satellitum suorum hoc loco a Deo describitur». La natura diabolica, oltre che in altri particolari, troverebbe riscontro nella sfrenata e bestiale libidine di Behemoth: la sua forza, che ha sede nei lombi e nell’ombelico, viene intesa come «ventris voluptas, vel carnis luxuria». Il Leviathan, secondo il commento di Gerolamo, non è altro che un nuovo termine che viene introdotto per designare sempre un’entità diabolica. Con la differenza che Behemoth è un mostro terrestre, mentre Leviathan, che dimora nelle acque del mare, sarebbe un mostro marino (magnus draco). È per questo, continua Gerolamo, che alcuni hanno detto che la potenza e l’astuzia del demone ha preso corpo nell’orrendo dragone del mare”.

<sup>15</sup> “In una descrizione satirico-letteraria dell’inferno, opera di Thomas Dekker e apparsa pela prima volta nel 1607, entra in scena un messaggero infernale, che spiega a un avaraccio londinese appena morto la geografia dell’inferno, e che è definito ‘un lacché di questo grande Leviatano’. Qui, se interpretano correttamente il passo, il Leviatano è ancora il Diavolo, ma non nel senso teologico medievale, né nel senso di una descrizione dantesca dell’inferno, e neppure nel senso delle immagini infernali di Swedenborg, ma piuttosto in senso ironico-letterario, secondo lo stile e l’atmosfera dello *humour* inglese”.

<sup>16</sup> “Il mito di uno Stato che, come unità e totalità, possa essere un Leviatano non già nel senso demonico della tradizione giudaico cristiana, bensì in quello regale della tradizione nordico-pagana [...] sembra improponibile nella realtà. Lo Stato a cui pensa il politologo tedesco è una costruzione – al fondo mitica – dove la massima concentrazione a sua volta quello tra sovrano e suddito. Ma ciò rimanda a quel principio elementare di unità politica che è il solo in grado di sintetizzare il mito politico e di costruire uno Stato e la cui assenza è causa della crisi della statualità: tanto di quella hobbesiana che di quella liberale o totalitaria”.

Galli (1986)<sup>17</sup> conclui que a alternativa à "abertura à transcendência" como espaço mítico do "político" permite apenas o mito do poder como força, transcrito em todas as suas variáveis históricas e, diante dessa possibilidade, Schmitt opta por uma mitologia política positiva, por uma teologia política, não por uma demonologia. Por outro lado, no entanto, precisamente quando o resultado do processo de neutralização, ou seja, o ateísmo e a liberdade dos valores próprios da ciência, marca a extinção da esfera da tradição estatal com o predomínio da técnica desencadeada, a vitalidade da política. De fato, a neutralização não produz neutralidade, e a técnica, longe de ser neutra, segundo Schmitt, produz, porém, de forma diversa, um estado de conflito.

Na sua filosofia política, Hobbes (1889) concebe que, no estado de natureza (uma situação de latente conflito), todos teriam direito a qualquer coisa e também a nada, e o indivíduo não teria assegurada a sua própria vida, pois não teria a quem recorrer para preservar sua vida, de sua família e sua propriedade. É nesse contexto que surge a tese contratualista de Hobbes, para o qual o Estado aparece como um pacto que os indivíduos assumem entre si, com a finalidade de obter segurança da sua vida, porquanto a maioria dos homens é governada sob o domínio do medo<sup>18</sup>.

Segundo Leo Strauss (2016, p. 62), Hobbes deve ter feito uma distinção sistemática entre o medo da morte como a origem de toda lei e de toda moralidade e de todos os motivos amorais ou imorais, razão pela qual a sua tese de que o Estado teve a sua origem no medo mútuo somente poderia originar-se daí, possuindo, portanto, um significado moral, não meramente técnico.

A passagem do estado de natureza para o estado civil, segundo Bobbio (1991, p. 266), poderia ocorrer de duas maneiras: através da conquista, e consequentemente através da imposição do mais forte, ou através de um pacto pelo qual todas as partes interessadas concordam em renunciar ao uso da força individual e instituir uma força comum. A

---

<sup>17</sup> "D'altronde l'alternativa alla <<apertura alla trascendenza>> come spazio mitico del 'politico' consente solo il mito della potenza come forza, trascritto in tutte le sue variabili storiche. [...] Dinnanzi a questa possibilità Schmitt opta per una mitologia politica positiva, per una teologia politica, non per una demonologia. [...] D'altronde però proprio quando l'esito del processo di neutralizzazione, cioè l'ateismo e la libertà dei valori propria della scienza, segna con il predominio della tecnica scatenata l'estinzione della sfera della tradizione statale, si ripropone la vitalità del 'politico'. Infatti la neutralizzazione non produce la neutralità e la tecnica ben lontano dall'essere neutrale [...] secondo Schmitt, produce seppur in forme diverse uno stato di conflittualità".

<sup>18</sup> "Covenants agreed upon by every man assembled for the making of a commonwealth, and put in writing without erecting of a power of coercion, are no reasonable security for any of them that so covenant, nor are to be called laws; and leave men still in the estate of nature and hostility. For seeing the wills of most men are governed only by fear, and where there is no power of coercion, there is no fear; the wills of most men will follow their passions of covetousness, lust, anger, and the like, to the breaking of those covenants, whereby the rest, also, who otherwise would keep them, are set at liberty, and have no law but from themselves".

primeira solução é típica de uma concepção realista de política, que considera a sociedade do ponto de vista das paixões que nela se agitam e que deve ser restringida por um poder externo. Já a segunda perspectiva é típica da concepção racionalista, de acordo com a qual a política é a terra onde os interesses opostos são encontrados e ajustados numa base de cálculo racional.

A ideia de direitos em Hobbes não tem caráter normativo, à medida que o direito se consubstancia no direito de realizar a vontade do próprio indivíduo (anomia), daí emergindo a distinção entre *right* (estado de natureza) e *law* (estado civilizacional), ou seja, o estado de natureza é uma ficção heurística, um conceito operativo, no qual não se identificam direitos provenientes de uma *law*, mas em que existem apenas *rights*.

Hobbes (2002, p. 101) vai fazer alusão ao termo “multidão” (*multitude*), em vez de povo, que o filósofo britânico considera localizada fora da sociedade civil, não se podendo atribuir-lhe direito algum, nem qualquer ação a que cada um não tenha especificamente consentido, tampouco se deve atribuir nenhuma ação à multidão como sendo sua, pois, se todos ou vários concordarem em empreender algo, não se tratará de uma ação única, mas de tantas ações quantos forem estes homens.

Para Agamben (2017, p. 59)<sup>19</sup>, se o povo é, assim, o absolutamente presente que, como tal, nunca pode estar presente e, portanto, só pode ser representado e se, dessa forma, da palavra grega para o povo, o *démos*, nós chamamos a ausência de um povo “ademia”, então o Estado hobbesiano, como todo Estado, vive em um estado de perene “ademia”.

O pensamento hobbesiano desponta como uma fundamentação jusfilosófica para o absolutismo, à medida que confere ao soberano poderes ilimitados, porquanto os súditos sujeitam-se às leis positivas impostas por quem detém o poder, mas o governante em si não tem o mesmo compromisso – o soberano está no estado de natureza e a ele não se aplica o pacto, isto é, o *Leviatã* não se encontra no espaço físico territorial da cidade – tampouco tem ele o dever de cumprir uma lei natural ou divina, visto que o monopólio da força se concentra em suas mãos. Ao discorrer sobre as diversas espécies de governo, Hobbes (1651, p. 114, tradução nossa) acentua a ideia de soberania ilimitada:

Dado que a soberania ou reside em um homem ou em uma assembleia de mais de um, e que em tal assembleia ou todos têm o direito de

<sup>19</sup> “Il popolo è, cioè, l'assolutamente presente che, in quanto tale, non può mai essere presente e può, pertanto, solo essere rappresentato. Se, dal termine greco per popolo, *démos*, chiamiamo “ademia” l'assenza di un popolo, allora lo Stato hobbesiano, come ogni Stato, vive in condizione di perenne *ademia*”.



participar, ou nem todos, mas apenas certos homens distinguidos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de governo. Porque o representante é necessariamente um homem ou mais de um, e caso seja mais de uma assembleia será de todos ou apenas de uma parte. Quando o representante é um só homem, o governo chama-se monarquia. Quando é uma assembleia de todos os que se uniram, é uma democracia, ou governo popular. Quando é uma assembleia apenas de uma parte, chama-se-lhe uma aristocracia. Não pode haver outras espécies de governo, porque o poder soberano inteiro (que já mostrei ser indivisível) tem que pertencer a um ou mais homens, ou a todos. Encontramos outros nomes de espécie de governo, como *tiranía e oligarquia* [...] Mas não se trata de nomes de outras formas de governo, e sim das mesmas formas quando são detestadas<sup>20</sup>.

Conforme a explicação de Leo Strauss (2016, p. 22), Hobbes, nos escritos da maturidade, atribui muito menor peso às doutrinas da Escritura, pois o fato de que ela fundamenta o governo sacerdotal não é mais um argumento em favor do governo dos sacerdotes, mas um argumento contra a Escritura, à medida que Hobbes, no trajeto que o leva dos *Elements of law, natural and politic* até o *Leviathan*, afastou-se cada vez mais da tradição religiosa.

Por outro lado, Schmitt (2011, p. 123) reputa a unidade de Deus, animal e máquina, representada no Leviatã, de Hobbes, como a mais total de todas as totalidades concebíveis pelos seres humanos, porém a imagem do Antigo Testamento de um animal, agora já inofensiva, não constituiria

---

<sup>20</sup> No original: “The difference of Commonwealths consisteth in the difference of the sovereign, or the person representative of all and every one of the multitude. And because the sovereignty is either in one man, or in an assembly of more than one; and into that assembly either every man hath right to enter, or not every one, but certain men distinguished from the rest; it is manifest there can be but three kinds of Commonwealth. For the representative must needs be one man, or more; and if more, then it is the assembly of all, or but of a part. When the representative is one man, then is the Commonwealth a monarchy; when an assembly of all that will come together, then it is a democracy, or popular Commonwealth; when an assembly of a part only, then it is called an aristocracy. Other kind of Commonwealth there can be none: for either one, or more, or all, must have the sovereign power (which I have shown to be indivisible) entire. There be other names of government in the histories and books of policy; as tyranny and oligarchy; but they are not the names of other forms of government, but of the same forms misliked”.

um símbolo ou um sinal plausível para uma totalidade realizada graças às máquinas e à técnica<sup>21</sup>.

Na filosofia política de Hobbes, portanto, o máximo de direitos no estado de natureza correspondeu ao mínimo de liberdade dos indivíduos, num estado de plena igualdade “no medo”, daí por que emerge a figura do soberano como o fundamento da lei, o soberano está no estado de natureza, acima da lei, o soberano não é a lei (kelsenianismo), o soberano é a condição de existência do estado civil, pois o estado de natureza está presente no estado civil, mas nele é reprimido, em função de uma totalidade das máquinas e da técnica.

#### 4 DECISÃO E ESTADO DE EXCEÇÃO

“Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”), assim o alemão Carl Schmitt (2009, p. 13) inicia o seu livro *Teologia política*, de 1922, em que consubstanciará seu pensamento acerca do tema da soberania, marcando definitivamente sua posição na doutrina jurídica mundial a ponto de, a partir da sua obra, emergir num novo paradigma no direito, o qual se relaciona à figura do “decisionismo”, em oposição a Hans Kelsen e ao seu positivismo jurídico.

De acordo com Alexandre Franco de Sá (2009, p. 83), Carl Schmitt vai sugerir se poder-se-ia derivar não o direito a partir do poder, mas o poder a partir do direito, o que conduziria à afirmação de uma diferença irreduzível entre direito e poder e, portanto, a recusa de encontrar no poder a origem ou a causa do direito e, ainda, à sugestão de uma precedência do direito face ao poder, o que implicaria que o poder só pode ser efetivamente poder ao colocar-se à serviço de um direito que o antecede.

A doutrina de Carl Schmitt (2009, p. 13)<sup>22</sup> aproxima-se do pensamento hobbesiano ao admitir que o estado de exceção interrompe a normalidade do direito para que a ordem seja reestabelecida, o que não caracterizaria anomia, à medida que as normas jurídicas estarão suspensas no estado de exceção, traduzindo-se no permanente afastamento ou repressão da possibilidade de uma guerra civil.

Para Schmitt, a ordem não é norma, porquanto ela se define pela não-identificação à norma. Em outras palavras, a ordem é a condição para a validade das normas jurídicas, as quais são necessariamente aplicadas num

<sup>21</sup> “L’unità di Dio, animale e macchina, rappresentata nel Leviatano di Hobbes, sarebbe sì la più totale di tutte le totalità umanamente concepibili; ma l’immagine veterotestamentaria di un animale, ormai divenuta innocua, non costituirebbe un simbolo o un segno plausibile per una totalità realizzata grazie alle macchine e alla tecnica”.

<sup>22</sup> “Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico”.

ambiente ordenado, o que resulta em dizer que as normas não geram a ordem, mas é a ordem que é um pressuposto das normas.

Em sua obra, *A ditadura*, Carl Schmitt (1968, p. 49)<sup>23</sup> afirma que o direito de exceção segue sendo direito, já que na exceção parece haver uma limitação, mas, na realidade, a questão é de soberania. Para ele, quem domine o estado de exceção, domina assim o Estado, porque decide quando deve existir esse estado, bem como determina o que é que a situação das coisas exige.

Giorgio Agamben (2010, p. 20) alerta que o alargamento dos poderes do braço do Executivo em matéria legislativa, por meio da edição de decretos e da delegação dada pelas leis “plenipotenciárias”, as quais deveriam ser promulgadas apenas para enfrentar circunstâncias de necessidade e urgência, contradiz a hierarquia entre leis e regulamentos que está na base dos sistemas constitucionais democráticos e que transferem ao governo um poder de legislar que deveria ser de competência exclusiva do Parlamento.

O exercício do poder no estado de exceção pode estar sujeito a um regramento imposto pelos poderes constituídos ou pode a situação concreta se consubstanciar numa atuação sem limites, razão pela qual é de relevo a distinção que faz Schmitt entre ditadura comissária e ditadura soberana, a qual também é exposta na sua obra *A ditadura*.

Na ditadura comissária, o ditador comissário exerce uma atividade que não é ordinária, tem apenas uma comissão, tal como conduzir uma guerra, reprimir uma rebelião, reformar o Estado ou instituir uma nova organização dos poderes públicos, e o comissário não tem direito ao cargo; na sua função ele atua como um *precarium* e depende permanentemente de seu comitente, função que pode ser revogada a qualquer momento, além do conteúdo da sua atividade estar fortemente ligado a suas instruções, razão por que sua discricionariedade é limitada (SCHMITT, 1968, p. 65)<sup>24</sup>.

Por sua vez, a ditadura soberana enxerga na ordenação total existente a situação que tenciona eliminar mediante sua própria ação, não suspendendo a Constituição existente, mas servindo-se de um direito fundamentado na situação mesma e, portanto, num contexto de

---

<sup>23</sup> “Al parecer, el derecho de excepción sigue siendo derecho, ya que en la excepción parece haber una limitación, pero en realidad la cuestión de la soberanía es la misma que la de los *jura extraordinaria*. El Estado sacudido por las luchas de estamentos y de clases se encuentra, con arreglo a su constitución, en un estado permanente de excepción y su derecho es, hasta en su último elemento, un derecho de excepción. Quien domine al estado de excepción, domina con ello al Estado, porque decide cuándo debe existir este estado y qué es lo que la situación de las cosas exige”.

<sup>24</sup> “[...] la actividad no tiene un carácter ordinario sino solo según la ocasión [...] y termina con la ejecución del negocio [...]; no tiene derecho al cargo; el comisario tiene su función tan solo como un *precarium* [...] y depende permanentemente de su comitente [...]; revocabilidad en cualquier momento [...]; el contenido de la actividad del comisario está fuertemente ligado a sus instrucciones, su discreción (discreción) está estrechamente limitada”.

constitucionalidade. Porém, aspira a criar uma situação em que seja possível uma Constituição, aquela que considera como verdadeira (SCHMITT, 1968, p. 182-183)<sup>25</sup>.

Ou seja, na ditadura comissária, o ditador surge como um delegado ou comissário, um executor que substitui ocasionalmente, no exercício de suas atividades, um poder constituído que lhe incumbe da execução de determinados misteres, enquanto a ditadura soberana exsurge como um poder criador, um verdadeiro poder constituinte, materializando-se num poder único e supremo, ilimitado e absoluto (SÁ, 2009, p. 113-114).

Na esteira do pensamento schmittiano, o soberano decide se o caso proposto é necessário e o que deve acontecer para dominar a situação de necessidade e urgência, restando, dessa maneira, fora da ordem legal normalmente válida, sem deixar de pertencer a ela, pois tem a competência de decidir se a Constituição pode ser suspensa na sua totalidade; porém, decidir se deve ou não eliminar o caso excepcional extremo não é um problema legal (SCHMITT, 2009, p. 14)<sup>26</sup>.

A distinção entre ditadura comissária e a ditadura soberana, contesta Agamben (2010, p. 21), representa uma oposição entre ditadura constitucional, que se propõe proteger a ordem constitucional, e ditadura inconstitucional, que se materializa na subversão daquela ordem, já que é impossível definir e neutralizar as forças que determinam a transição da primeira para a segunda, restando a Constituição à mercê dos vícios das medidas excepcionais, os quais podem levá-la à própria ruína.

Essa possibilidade de ruptura com a Constituição foi, inclusive, expressamente comentada por Carl Schmitt na sua obra de 1932 (título original *Legalität und Legitimität*), em que o jurista tedesco comenta o art. 48 da Constituição de Weimar de 1919, regra que excepcionava expressamente – em favor da atuação do legislador extraordinário, no caso, o presidente do Reich – os direitos de liberdade individual; de habitação; de segredo epistolar; de livre expressão; de reunião; de associação e o direito

<sup>25</sup> “La dictadura soberana ve ahora en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera. En consecuencia, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar”

<sup>26</sup> “La Constitución puede, a lo sumo, señalar quién está autorizado a actuar en tal caso. Si la actuación no está sometida a control alguno ni dividida entre diferentes poderes que se limitan y equilibran recíprocamente, como ocurre en la práctica del Estado de derecho, al punto se ve quién es el soberano. Él decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida in toto. [...] Ahora bien, decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional extremo no es un problema jurídico. Abrigar la esperanza de que algún día se llegará a suprimirlo es cosa que depende de las propias convicciones filosóficas, filosófico-históricas o metafísicas”.

de propriedade (arts. 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153) (SCHMITT, 2018, p. 100-101)<sup>27</sup>.

No seu texto, *O guardião da Constituição (Der Hüter der Verfassung)*, Carl Schmitt nega expressamente a possibilidade de um tribunal ser o guardião da Constituição, lembrando do conteúdo positivo da Constituição de Weimar e de seu sistema constitucional, de acordo com o qual, afirma Schmitt (2007, p. 232-233), já existiria um guardião da Constituição, a saber o presidente do Reich, o qual era eleito pela totalidade do povo alemão.

Hans Kelsen (2007, p. 243), por outro lado, discordava veementemente da interpretação dada por Schmitt. No livro traduzido para o português como *Jurisdição Constitucional (Verfassungs und Verwaltungsgerichtsbarkeit im Dienste des Bundesstaates, nach der neuen österreichischen Bundesverfassung)*, Kelsen afirmava que era surpreendente o fato de o livro de Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, estar dedicado ao problema da garantia da Constituição, e mais surpreendente ainda esse escrito ter tirado do “rebotalho do teatro constitucional a sua mais antiga a sua mais antiga peça”, que era para Kelsen exatamente a tese de que o chefe de Estado, e nenhum outro órgão, fosse o competente guardião da Constituição, dirigindo a crítica diretamente a Carl Schmitt.

Enquanto para Schmitt a Constituição de Weimar atribuía ao presidente do Reich a decisão sobre o estado de exceção, Kelsen afirmava que essa posição schmittiana reproduzia o velho princípio monárquico, não passando o presidente de um mero órgão político. Segundo Kelsen (2007, p. 243), seria errôneo partir-se do pressuposto de que entre funções jurisdicionais e funções políticas haveria uma contradição essencial e, particularmente, a decisão sobre a constitucionalidade de leis e a anulação de leis inconstitucionais seria um ato *político*, donde se deduz que tal atividade já não seria propriamente jurisdicional.

Nessa ordem de ideias, Schmitt (2018, p. 105) vai afirmar que, em virtude da figura do legislador extraordinário no art. 48 da Constituição de Weimar, a possibilidade de revogação dos direitos fundamentais nele prevista não seria, como poder-se-ia supor, um processo formal, mas antes dispensa qualquer revogação explícita, o que significa que tais direitos, em particular a liberdade individual e a propriedade – o coração do Estado de

---

<sup>27</sup> “Invece sotto la costituzione di Weimar, che nell’art. 68 proclama lapidariamente lo Stato legislativo parlamentare - <<le leggi del Reich sono deliberate dal Parlamento del Reich>> - proprio autori che si sentivano, in opposizione ad altri, i veri custodi e difensori dei concetti dello Stato di diritto hanno riconosciuto in Germania il potere del Presidente del Reich di creare diritto in base all’art. 48, liquidando la distinzione affatto elementare tra legge e provvedimento come una <<arguta>> trovata. Certo, insistono tutti con grande enfasi, <<la costituzione>> - intendendo però con questo, perlopiù, solo le singole clausole costituzionali - deve rimanere <<intocabile>>, a parte i sette diritti fondamentali enumerati nello stesso art. 48 (artt. 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153)”.

direito burguês – simplesmente poderiam não serem respeitados pelo legislador extraordinário, a teor do art. 48.

Schmitt (2018, p. 106, tradução nossa) ainda prossegue em seus comentários à Constituição de Weimar e afiança que, “com a possibilidade de suspender certos direitos fundamentais no estado de exceção, a reserva da lei é suspensa em conjunto, por um tempo limitado, e com ela o Estado legislativo, inclusive o cerne da constituição, liberdade e propriedade”<sup>28</sup>, não devendo, ainda, ser introduzido um novo legislador ordinário.

Como bem enfatiza Alexandre Franco de Sá (2009, p. 240), tendo em conta a ausência de igualdade real entre a vontade do povo governante e a vontade do povo governado ou, em outros termos, partindo-se do pressuposto de que o princípio democrático da identidade apresenta-se como simples formalidade abstrata e vazia, Schmitt estabeleceu a impossibilidade de uma democracia autodeterminar-se concretamente na sua forma de governo, não passando o princípio democrático de uma crença comum que, estando subjacente a todas as formas de governo, não poderia, a partir de si próprio, nem eleger nem excluir quaisquer delas.

Em outros termos, o estado de exceção é uma situação limite que põe em causa as normas jurídicas. Nesse sentido, Schmitt entende que a ordem não é identificada com o conceito de norma, ao contrário do que apregoa o positivismo jurídico, que comunga da tese de que ordem jurídica e norma jurídica são conceitos conversíveis. Para Schmitt, o conceito de ordem se diferencia da norma pela razão de que a ordem é a condição da existência da norma, porquanto nenhuma ordem é aplicada ao caos.

Na visão schmittiana, o direito não tem como função organizar o caos, mas tem a ordem como condição de sua própria possibilidade, ou seja, para o decisionismo de Schmitt, a ordem é a condição e possibilidade de vigência e validade da norma jurídica. Dessa maneira, a decisão não é subsumível na norma, ao contrário do que propala o normativismo, que defende que a decisão está sujeita à norma jurídica e dela resulta.

Para Alexandre Franco de Sá (2009, p. 258-259), Carl Schmitt abraça a tese decisionista, segundo a qual a determinação da forma política não pode prescindir de uma decisão fundada em si mesma e assente no princípio da representação, do mesmo modo que, sobretudo em oposição à representação liberal da constituição, assinala toda a constituição como composta por dois elementos irreduzíveis, quais sejam o componente do Estado de direito, por um lado, e componente político, de outro<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> No original: “Con la possibilità di sospendere certi diritti fondamentali nello stato d'eccezione viene sospesa insieme, per un tempo limitato, la riserva di legge e con essa lo Stato legislativo, anzi il nocciolo stesso della costituzione, libertà e proprietà”.

<sup>29</sup> No âmbito do pensamento de Carl Schmitt, o Estado traduz o processo pelo qual se intentou, historicamente, resolver a questão em torno dos conflitos, especialmente os religiosos. A função, pois, do Estado é neutralizar politicamente os conflitos, eliminando as animosidades privadas e

Nesse contexto, o estado de exceção, registra Agamben (2010, p. 66), é a abertura de um espaço em que aplicação e norma exigem sua separação, de modo que uma pura força-de-lei (grifo original do autor) realiza – ou seja, aplica, desaplicando – uma norma cuja aplicação foi suspensa, tornando impossível a soldadura da norma e da realidade e a consequente constituição do âmbito normal é operada sob a forma excepcional.

O estado de exceção, portanto, resulta de um momento único, no qual ocorreria uma situação paradoxal, uma situação extrema em que a preservação do Estado implicaria a suspensão da própria norma jurídica estatal, uma circunstância em que as normas jurídicas não estão anuladas, mas existem em suspenso, como foi o caso, por exemplo, da Primeira República Francesa.

## 5 CONCLUSÃO

O paganismo compreendia uma ordem universal, em que o Deus se unia ao cosmos, formando uma unidade eterna, atemporal e apolítica e, ainda, representando a totalidade do universo, o mundo imperial e mitológico.

A emergência do cristianismo vai reclamar uma teologia política diversa, por meio da qual a Igreja representa a ponte entre o mundo dos homens e o divino, uma mediação através do representante dos homens, o papa, por meio do qual, juntamente com a santidade da Igreja, seria possível alcançar a salvação.

Esse novo paradigma da teologia política irá repercutir, especialmente do mundo ocidental, nas relações entre os homens, em que a ordem temporal, com a fusão do cristianismo com o decadente império romano, implicará a justificação do poder com base num elemento transcendente, a figura de Cristo, e não mais no culto cívico do imperador.

Na passagem do século XVI para o XVII, Thomas Hobbes vai abalar essa estrutura transcendental que vicejava desde o século IV no Ocidente, propondo uma explicação do poder real a partir de um paradigma racionalista, que apela para a necessidade de segurança que os homens procuram diante da brutalidade e da brevidade de suas vidas.

---

reduzindo os conflitos públicos. Sobre o conceito de político em Schmitt (1987, p. 56). “Sí se aspira obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. Pues lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos, en particular por referencia a lo moral, lo estético y lo económico. Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico. [...] Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*”.

Hobbes irá reconhecer, na figura do soberano, o representante que assegurará a vida dos indivíduos numa dinâmica de poder fundada na igualdade no medo, em que a vontade do *sovereign* é a materialização da lei, a qual, entretanto, a ele não se aplica.

No século XX, Carl Schmitt irá abalar as estruturas do universo acadêmico e da filosofia do direito, até então dominada pelas influências positivistas do século XIX, apresentando sua *Teologia política*, em que condiciona a existência do direito à ordem.

O decisionismo de Schmitt justificará, em certa medida, a derrocada da Constituição de Weimar de 1919, muito em função da vulnerabilidade que esse texto constitucional apresentava, sobretudo o seu famigerado art. 48, que abria espaço para a implementação do estado de exceção.

Adolf Hitler é alçado ao poder na Alemanha em 1933 e logo os direitos fundamentais de vários cidadãos são excepcionados, dando início ao processo mais dramático da história da humanidade, cujas consequências marcarão todo o século XX e cujos reflexos ainda hoje são experienciados.

Schmitt, para quem o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, travou uma batalha intelectual com Hans Kelsen, outro jurista alemão, porém de origem judaica, este último defendendo que a última palavra em termos de decisão constitucional deve ser dada pela Suprema Corte de Justiça, negando a aplicação do princípio monárquico em favor do presidente do Reich.

Carl Schmitt, apesar de toda controvérsia que gira em torno de sua vida e de sua fecunda obra intelectual, revelou o quão podemos estar enganados em nossas crenças fundadas vagamente num princípio de uma democracia incerta, que não pode sustentar-se por si mesma, que está a perigo constantemente.

A genialidade de Schmitt ainda nos assombra diante da sua perspicaz teologia política, que povoa os ordenamentos jurídicos mundo afora, e nos faz lembrar que o direito pode apenas ser uma ilusão, a não ser que nos resignemos que, ao fim e ao cabo, soberano é quem decide o estado de exceção ou, como afirmaria Schmitt, soberano é quem decide sobre o estado de exceção.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Lisboa: Edições 70, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Il regno e la gloria**: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Venezia: Neri Pozza Editore, 2007.



AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: la guerra civile come paradigma político. Homo sacer, tomo, 2.** 2. ed. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.

ARISTÓTELES. **A política.** São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

ASSMANN, Selvino José. Da Teologia política à Teologia Econômica-Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, v. 15, n. 1, 2018.

BERTOZZI, Marco. Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano: un'analisi della storia delle immagini. **Storicamente**, v. 3, p. 1-25, 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Novo Testamento. **O santo evangelho segundo João.** Versículos 1-15. Tradução de José Smith.

BOBBIO, Norberto. **Teoria das formas de governo.** 10 ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1997.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes.** Barcelona: Ediciones Paradigma, 1991.

BODIN, Jean. **Les six livres de la république.** Paris: Librairie générale française, 1993.

DUSO, Giuseppe. **La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto.** FrancoAngeli, 2003.

GALLI, Carlo. Introduzione del libro Leviatano, Schmitt e Hobbes: una strana coppia?. *In: SCHMITT, Carl. Sul leviatano.* Bologna: il Mulino, 2011.

GALLI, Carlo. Scritti su Thomas Hobbes by Carl Schmitt. **Il político**, v. 51, n. 4, p. 717-720, 1986.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão.** 3. ed. São Paulo: Martins Fomes, 2002.

HOBBS, Thomas. **The elements of law, natural and politic.** London: Marshall and Co, 1889.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**: or the matter, forme & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil. London: Green Dragon, 1651.

KELSEN, Hans. **Jurisdição constitucional**. Tradução de Alexandre Krug. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Patrística. São Paulo: Paulus, [20--?].

MACCHIAVELLI, Niccolo. **O príncipe**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

MACCHIAVELLI, Niccolo. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3. ed. Brasília: EdUnB, 1994.

PASTOR, Felix Alexandre. Semiologia da linguagem da ortodoxia trinitária. **Perspectiva Teológica**, v. 7, n. 12, 1975

PETERSON, Erik. **El monoteísmo como problema político**. Madrid: Minima Trotta, 1999.

PLATÃO. **A república**, v. 2. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. **A república**, v. 4. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATONE. **Le leggi**. Milano: Mondadori Libri, 2018.

SÁ, Alexandre Franco de. **O poder pelo poder**: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

SCHMITT, Carl. **La dictadura**: desde los comienzos del pensamiento Moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

SCHMITT, Carl. **Legalità e legittimità**. A cura di Carlo Galli. Traduzione di Giovanni Zanotti. Bologna: il Molino, 2018.

SCHMITT, Carl. **O guardião da Constituição**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. **Sul leviatano**. Traduzione di Carlo Galli. Bologna: il Mulino, 2011.

SCHMITT, Carl. **Teología política**: Cuatro Capítulos Sobre la Doctrina de la Soberanía. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes**: suas bases e sua gênese. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. 2. ed. Brasília: EdUNB, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Order and history, v. 17**: the collected works of Eric Voegelin. The Ecumenic Age. Columbia-London: University Missouri Press, 2000.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Esse paganismo oficial e cultuado, o paganismo do Senado romano, estava concentrado na própria .2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEGETTI, Mario. **Um paradigma no céu**: Platão político, de Aristóteles ao séc. XX. Coimbra: AnnaBlume, 2012, p. 194.

ZENGER, Erich. El significado fundamental del Primer Testamento. Interpretación cristiano-judío de la Biblia después de Auschwitz. **Selecciones de Teología**, v. 156, p. 252-258, 2000.

Recebido: 5/3/2019.

Aprovado: 5/10/2021.

***Parcelli Dionizio Moreira***

*Doutorando em Direito Econômico e Desenvolvimento da  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).  
E-mail: parcellidionizio@gmail.com.*