

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**

**QUEM DIZ HUMANIDADE MENTE:**  
**Carl Schmitt crítico da modernidade**

**Ramon Mapa da Silva**

**Belo Horizonte**  
**2011**

**Ramon Mapa da Silva**

**QUEM DIZ HUMANIDADE MENTE:  
Carl Schmitt crítico da modernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Direito.

Orientador: Fernando José Armando Ribeiro

**Belo Horizonte**

**2011**

### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586q Silva, Ramon Mapa da  
Quem diz humanidade mente: Carl Schmitt crítico da modernidade /  
Ramon Mapa da Silva. Belo Horizonte, 2011.  
120 f.

Orientador: Fernando José Armando Ribeiro  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas  
Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Modernidade. 2. Parlamentarismo. 3. Socialismo. 4. Direito  
constitucional. I. Schmitt, Carl, 1888-1985. II. Ribeiro, Fernando José  
Armando. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa  
de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU 321.01

Ramon Mapa da Silva

*Quem diz humanidade mente:*

**Carl Schmitt crítico da modernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Direito.

---

Fernando José Armando Ribeiro (Orientador) – PUC - Minas

---

Lucas de Alvarenga Gontijo - PUC- Minas

---

Joaquim Carlos Salgado - UFMG

---

Alexandre Travessoni Gomes (Suplente) – PUC-Minas

**Belo Horizonte, 14 de março de 2011**

*À Daniela,  
Por ter me ensinado tanto*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Professor Doutor Fernando José Armando Ribeiro, por todo o apoio e dedicação acadêmica nesses últimos anos e por ter chamado minha atenção para o trabalho de Carl Schmitt e sua importância.

Aos meus pais, por terem me ensinado as lições mais importantes que eu poderia aprender e que me permitiram ver mais essa etapa da minha vida completa.

Aos meus amigos de mestrado, Ernane, Paula, Moisés, Bruno e Livia por tornarem a vida acadêmica tão rica e agradável e por todo auxílio sempre que se fez necessário.

*“...porque você precisa admitir, se você aprendeu algo afinal, você aprendeu algo de Schmitt.”*

*Jacob Taubes*

## **RESUMO**

A presente dissertação pretendeu realizar um estudo sobre a obra do autor alemão Carl Schmitt no que toca suas posições acerca da modernidade. A pesquisa tentou relacionar as críticas de Schmitt tanto ao parlamentarismo como ao socialismo soviético com sua denúncia do racionalismo moderno como esvaziamento de sentido e neutralização política, abordando não só seus trabalhos referentes à crise política da República de Weimar como sua leitura de Marx, Lênin e Sorel. Também se investigou os trabalhos de Schmitt que tratam de teologia política, abordados como uma tentativa de resgate da substância política perdida na modernidade e como uma análise da natureza da soberania. Com a pretensão de ressaltar o aspecto de crítica à modernidade tentou-se estabelecer um diálogo com alguns pontos da obra de Jürgen Habermas, autor que também trabalha a modernidade em suas obras e discute muitos dos temas tratados por Schmitt, como o constitucionalismo moderno e a paz cosmopolita. Conclui-se que as questões levantadas pela obra de Schmitt ainda permanecem sem resposta, mas servem de substrato a muitos pontos fundamentais para a formação do Estado Democrático de Direito.

Palavras-chave: Carl Schmitt. Modernidade. Parlamentarismo. Socialismo. Constitucionalismo.



## **ABSTRACT**

This dissertation sought to conduct a study on the work of the German author Carl Schmitt regarding his positions about modernity. The research attempted to relate Schmitt's criticism both on parliamentarism as the soviet socialism with his denunciation of modern rationalism as loss of meaning and neutralization on policy, covering not only his work on the political crisis of the Weimar Republic as his reading of Marx, Lenin and Sorel. Also investigated the work of Schmitt that address to political theology approached as an attempt to rescue the political substance lost in modernity and as an analysis of the nature of sovereignty. With the intention of highlighting the critical aspect of modernity attempted to establish a dialogue with some points of the work of Jürgen Habermas, the author who also works modernism in his research and discusses many of the topics discussed by Schmitt as the modern constitutionalism and cosmopolitan peace. It is concluded that the issues raised by the work of Schmitt still remain unanswered, but serve as substrate for many key points to the formation of a democratic state.

Key-words: Carl Schmitt. Modernity. Parliamentarism. Socialism. Constitutionalism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2 CAPÍTULO I.....</b>	<b>16</b>
2.1 Estado, unidade e neutralidade política.....	16
2.2 Parlamentarismo, homogeneidade e legitimidade.....	18
2.3 Três críticas ao parlamentarismo.....	23
2.3.1 <i>Romantismo burguês e inércia política.....</i>	<i>23</i>
2.3.2 <i>Lex.....</i>	<i>30</i>
2.3.3 <i>Técnica, procedimento e liberalismo burguês, ou o fantasma na máquina.....</i>	<i>32</i>
<b>3 CAPÍTULO II.....</b>	<b>34</b>
3.1 To mega therion.....	34
3.2 O Leviatã contra a Nova Jerusalém.....	38
3.3 Catolicismo e contra-revolução.....	52
3.4 O que detém.....	59
3.5 Cristos e soberanos.....	64
<b>4 CAPÍTULO III.....</b>	<b>75</b>
4.1 La gran contienda.....	75
4.2 Ditadura educativa e vitalismo.....	77
4.3 Anarquismo e violência.....	84
4.4 A nação como mito.....	92
<b>5 CAPÍTULO IV.....</b>	<b>94</b>

<b>5.1</b>	<b>Contra a mais-valia política.....</b>	<b>94</b>
<b>5.2</b>	<b>A esfera pública enquanto espaço político.....</b>	<b>95</b>
<b>5.3</b>	<b>O Bode e o Jardineiro: sobre a legitimidade da jurisdição constitucional.....</b>	<b>102</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>113</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O pensamento de Carl Schmitt se tornou uma fronteira dentro do mundo jurídico e político do século XX. De um lado dessa fronteira barricadas de textos e mais textos foram erigidas por seus opositores, como Jürgen Habermas. De outro lado aqueles que reconheciam na obra do jurista de Plettenberg a última tentativa de um pensamento substancial sobre o direito e a política, uma alternativa radical e necessária ao empobrecimento filosófico-político representado pelo positivismo jurídico e o parlamentarismo liberal. Nesse partido, entre outros, vemos George Schwab e Jacob Taubes.

Ainda que muitos atribuam toda a controvérsia em relação a Schmitt à sua filiação ao nacional-socialismo, o que de fato contribuiu para alimentar posturas acerca de sua obra, é inegável que sua criação intelectual, mormente sua crítica à modernidade política, que, segundo ele, chegara ao seu ponto mais baixo na decadência do Estado e da democracia nos anos tardios da República de Weimar, é objeto de infundáveis e, por vezes, virulentas discussões, gerando ainda hoje, uma série de questões que merecem ser enfrentadas pelo direito e pela política.

O objetivo de nossa dissertação é demonstrar que a obra de Schmitt deve ser lida não somente como uma apologia do Estado e da soberania substancial, mas também como uma profunda crítica à aplicação da racionalidade moderna nos âmbitos do direito e da política - crítica essa que nunca foi devidamente respondida<sup>1</sup> (MCCHARTY, 2000, p. vii) - reduzindo essas dimensões à mera técnica vazia e sem sentido,<sup>2</sup> assim como uma condenação dirigida aos frutos políticos dessa modernidade, como o parlamentarismo, o anarquismo e o marxismo. Entendemos que a proposta de Schmitt vai além de uma análise do Estado e da relação entre poder e soberania,

<sup>1</sup> “Sua crítica da persuasão dominante nas democracias Ocidentais – liberalismo – assim como do despotismo Oriental – comunismo – o distinguiram e o tornaram universalmente problemático” *His critique of the dominant persuasion of Western democracies – liberalism – as well as that of Eastern despotism – communism – set him apart and made him universally problematic.* (ULMEN, 1996, p. IX)

<sup>2</sup> Nesse sentido, a homologia entre o pensamento schmittiano e o de Heidegger, feita por Tracy STRONG (2007, p. XII) tem todo sentido, uma vez que ambos criticam o esvaziamento de sentido na modernidade e sua substituição pela técnica. A ligação política de ambos com o Nacional Socialismo e a repercussão de ambas as obras em círculos comuns também reforça uma identidade: “Em virtude do alcance daqueles a quem ele apela e a profundidade de sua aliança política durante a era Nazi, Schmitt chega perto nesses dias de ser o Martin Heidegger da teoria política.” *By virtue of the range of those to whom he appeals and the depth of his political allegiance during the Nazi era, Schmitt comes close these days to being the Martin Heidegger of political theory.* Apesar de não serem propriamente amigos, e do pouco contato entre eles, Heidegger e Schmitt se filiaram ao partido nazista no mesmo mês, maio de 1933 (STRONG, 2007, p. IX) e partilharam com Alfred Bäumler, pensador responsável pela interpretação nazista de Nietzsche (em *Nietzsche, der Philosoph und der Politiker*, interpretação que o próprio Heidegger desconstruía anos depois), o status de maiores intelectuais filiados ao partido. Schmitt manteve um certo contato com Heidegger, que se iniciou quando o jurista enviou ao filósofo uma cópia de seu *O Conceito do Político*. “Heidegger respondeu amistosamente e indicou que esperava que Schmitt o auxiliaria a ‘reconstituir a Faculdade de Direito’” *Heidegger responded warmly and indicated that he hoped Schmitt would assist him in “reconstituting the Law Faculty.”* (STRONG, 2007, p. XII)

capitaneando de alguma forma a “grande vaga antiparlamentar e anti Aufklärung”<sup>3</sup> (DERRIDA, 2007, p.63) que dominou os anos vinte e trinta do século passado na Alemanha. Schmitt, de fato, foi mais que um coadjuvante nesse contexto, exercendo uma influência que se estendeu dos intelectuais conservadores frutos da contra revolução aos expoentes da teoria crítica, entre eles Walter Benjamin. Ainda que a sua filiação ao nazismo tenha lançado uma nódoa indelével sobre sua obra, como nos faz entender Habermas: “Carl Schmitt era um ano mais velho do Adolf Hitler, homem que se tornou seu fado” (HABERMAS, 2009, p.vii) a profundidade das questões levantadas por Schmitt ainda não foi inteiramente explorada, sobretudo no que tange à sua oposição ao pluralismo – hoje, assim como em Weimar, uma questão premente - e à forma administrativa de poder estatal. Nesse sentido, Schmitt e sua obra não merecem e não necessitam de uma apologia, mas de serem encarados em toda sua dimensão, o que significa, evidentemente, enfrentar algumas das alternativas colocadas por ele – muitas vezes monstruosamente duras – para os problemas que aponta.

Se a crítica ao esvaziamento de sentido em detrimento da técnica é o *leitmotiv* do pensamento schmittiano é fundamental considerarmos que a esse esvaziamento Schmitt opõe um resgate da essência, ao menos no que tange ao político. Não somente através de uma forma científica “mais científica” em oposição ao positivismo, mas de uma concepção do pensamento teológico como último pavilhão dos conceitos e verdades que marcaram o Ocidente. Assim como a Igreja se mostrava para Schmitt como último reduto da unidade, e, portanto, do político (uma vez que sempre existirão os amigos e os inimigos da Igreja), o pensamento teológico surgia como uma prevalência da essência sobre a forma, em moldes escolásticos, em que essa última tem a função de fazer a essência surgir, mas não mais que isso.

É um erro muito comum reduzir a influência da teologia no pensamento de Schmitt às categorias e homologias desenvolvidas em *Teologia Política*. Em verdade as próprias motivações políticas de Schmitt têm caráter teológico e podem ser lidas como uma tentativa de evitar a guerra de todos contra todos, marca tanto do estado de natureza de matriz hobbesiana (outra das influências fundamentais de Schmitt) como da vinda do anticristo. Na tradição cristã o que evita a vinda do Anticristo é chamado de *Kat-echon*<sup>4</sup>. Schmitt vê a ideia de um Império Cristão, herdeiro

---

<sup>3</sup> Vaga essa que levou inclusive um dos mais famosos escritores alemães da época, Thomas Mann a declarar: “Eu quero a Monarquia, eu quero um governo passionalmente independente, pois só ele oferece proteção para a liberdade tanto da esfera econômica quanto intelectual... Eu não quero esse parlamento e essa negociação de partidos que irá soterrar toda a vida da nação com política. Eu não quero política. Eu quero competência, ordem e decência.” “I want the monarchy, I want a passionately independent government, because only it offers protection for freedom in the intellectual as well as the economic sphere... I don't want this parliament and party business that will sour the whole life of the nation with its politics. . . . I don't want politics. I want competence, order, and decency. (apud KENNEDY, 2000, p. 26)

<sup>4</sup> Do grego *κατέχων*, que significa “o que o detém” e é mencionado na Epístola de Paulo aos Tessalonicenses 2, 6-7, uma das passagens paulinas mais obscuras: “E agora vós sabeis o que o detém, para que a seu próprio tempo seja manifestado. Porque já o mistério da injustiça opera; somente há um que agora resiste até que do meio seja tirado;”

do legado romano e que servirá de base ao Estado em seu nascimento como a força que detém a guerra de todos contra todos. O Estado como *Kat-echon*.

A crítica à perversão do Estado, vislumbrada por Schmitt na ideia de Estado de Direito própria do liberalismo é justamente o fato de essa forma estatal permitir o surgimento em suas entranhas de forças hostis que podem precipitá-lo no abismo da guerra civil. O Estado é a força que detém o apocalipse, na forma da guerra de todos contra todos, das revoluções e guerras civis.<sup>5</sup> O Estado de Direito, liberal, positivista e burguês, segundo Schmitt, afasta a essência decisionista da soberania, tornando a si mesmo incapaz de lidar com qualquer ameaça real à própria sobrevivência.

A substituição do caráter soldadesco da monarquia pela forma argumentativa da burguesia marcada pela ascensão do parlamentarismo e pelo governo dos partidos elimina a possibilidade de um Estado verdadeiramente neutro capaz de deter uma guerra civil perpétua. A existência do Estado pressupõe, sempre, a existência do político, conceito esse inexistente no moderno Estado de Direito.

De fato, Schmitt vê nos governos dos partidos o fim da substância política fundamental: a separação entre amigo e inimigo. Tal separação, onde um povo, existente como uma unidade, se opõe a outro povo, publicamente, outra unidade defendendo sua existência física e suas tradições, acaba sendo substituída por oposições apolíticas, de caráter econômico, ideológico ou moral. Ao invés de inimigos políticos externos, a forma burguesa e liberal de Estado acaba por permitir o surgimento de adversários que se opõe em seu interior, se utilizando de seu aparato administrativo para atingir seus interesses. Isso representa o próprio fim do Estado, uma vez que sua existência pressupõe a do político.<sup>6</sup>

Schmitt busca pela essência do político, não por um conceito analítico comum ao pensamento político e à Teoria do Estado da época. A identificação do político como a afirmação de um povo em oposição a outro, em que a possibilidade da extinção da existência física surge como uma possibilidade permanente é o pressuposto para a legitimidade da *autoritas* estatal, uma vez que a proteção dos súditos é pressuposto para a obediência, como Schmitt ressalta na sua leitura do *Leviatã* de Hobbes:

Se a proteção se encerra, se encerra também o Estado, e também toda obrigação de obediência. O indivíduo, então, recebe de volta sua liberdade “natural”. A “relação entre proteção e obediência” é o ponto cardinal da construção do Estado em Hobbes.<sup>7</sup> (SCHMITT, 2008, p. 72)

<sup>5</sup> “O Estado é a guerra civil constantemente impedida.” HABERMAS, 2009, p. X.

<sup>6</sup> “O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político.” (SCHMITT, 2009, p. 19)

<sup>7</sup> “If protection ceases, the state too ceases, and every obligation to obey ceases. The individual then wins back his “natural” freedom. The “relations between protection and obedience” is the cardinal point of Hobbes’s construction of state.” (SCHMITT, 2008, p. 72)

O caminho intelectual de Schmitt pode ser representado como uma busca de uma unidade substancial do povo, em obediência ao Estado Soberano, tentando evitar a guerra civil. Tal união é impossível nos Estados liberais uma vez que a separação entre Estado e sociedade se mostra severamente prejudicada, retirando do primeiro seu monopólio sobre o político, fundamental para sua existência, uma vez que o Estado só tem sentido enquanto *autoritas* destinada a garantir a paz e impedir a guerra civil.

Dessa forma, nossa análise se ateve ao desenvolvimento dos temas centrais de Schmitt destacando sua crítica à modernidade, perpassando por sua denúncia da neutralização política do século XX, como tratado no capítulo I, em que os escritos *anti-parlamentaristas* de Schmitt são evocados para desanuviar sua crítica do pluralismo social e da *policracia* política de sua época; por sua filiação ao pensamento teológico, tema do capítulo II, em que tentamos analisar a opção metodológica schmittiana não somente como um recurso legitimador da soberania, mas como uma oposição ao método positivista e à pretensa objetividade da ciência moderna. Grande parte dos conceitos políticos de Schmitt é tributária de noções teológicas, o que torna necessário uma análise aprofundada dessa problemática na obra do autor. No capítulo III o outro pólo da problematização universal da modernidade política por Schmitt é enfrentado: o comunismo. Uma das preocupações mais profundas de Schmitt remetia ao avanço do poderio técnico e político do bloco soviético mas, sobretudo, a infiltração do ideário socialista na Europa, que surgia como uma tentativa de resposta ao vazio político do liberalismo. Por fim, no capítulo IV traçamos um “diálogo” entre o pensamento de Schmitt e o de Habermas, uma vez que a modernidade é ponto central das teorizações habermasianas que muitas vezes recorre a e contra Carl Schmitt para elucidar suas teses jurídicas e políticas fundamentais, com destaque para a análise da representação e da legitimidade em contextos sociais plurais e secularizados.

Nosso objetivo, ao final do trabalho, se focava em demonstrar que todos os principais problemas apontados por Carl Schmitt orbitam, em algum momento, sua análise da modernidade e que, devido a permanência da maioria dessas questões na realidade contemporânea, o remeter à obra do autor alemão, vasta e profunda, se mostra fundamental para o questionamento e a redefinição dos limites das democracias atuais, colocadas constantemente em xeque pelas forças do mercado e sempre às voltas com tentativas de conversão da política em polícia.

## 2 CAPÍTULO I

### 2.1 Estado, unidade e neutralidade política

A filiação de Schmitt ao nacional socialismo condicionou, como já dissemos, boa parte das interpretações de suas obras. Soma-se a isso o fato de que sua trajetória intelectual se afasta de forma arredia do pensamento hegemônico da época, muito influenciado pelo neokantismo e por um resgate da lógica formal que daria luz, por exemplo, ao positivismo de matriz kelseniana. Esse pensamento hegemônico enxergava o problema da unidade lógica do ordenamento jurídico como o problema fundamental do Estado e do Direito modernos, vendo qualquer busca pela essência do político como vã, uma vez que essa essência estaria condicionada a um sem número de variantes históricas incapazes de serem apreendidas com objetividade científica. A lei apareceria aí como uma estrutura legitimadora de validade objetiva, neutra e materialmente indiscutível, e o Estado deixaria de ser uma máquina de poder que transcende aos súditos para se tornar uma pessoa jurídica. A personalidade jurídica do Estado é um passo para sua configuração enquanto uma grande empresa, como dizia Weber, um caminho inevitável para os Estados modernos, tributários da racionalidade técnica e formal do iluminismo. Para essa concepção, a neutralidade jurídica só pode ser atingida através de um pensamento formalista, aplicável indistintamente a todas as situações, uma vez que não defende postulados políticos e se purifica de qualquer juízo de valor. Isso fica claro em Kelsen ao tratar da recepção de sua teoria pura:

Os fascistas declaram-na liberalismo democrático, os democratas liberais ou os sociais-democratas consideram-na um posto avançado do fascismo. Do lado comunista é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desqualificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. O seu espírito é - asseguram muitos - aparentado com o da escolástica católica; ao passo que outros crêem reconhecer nela as características distintivas de uma teoria protestante do Estado e do Direito. E não falta também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateuista. Em suma, não há qualquer orientação política de que a Teoria Pura do Direito não se tenha ainda tornado suspeita. Mas isso precisamente demonstra, melhor do que ela própria o poderia fazer, a sua pureza. (KELSEN, 1999, p. 8)

Essa defesa de uma forma pretensamente apolítica de direito, que garantiria, a princípio, sua neutralidade, representa, em verdade, o fim da neutralidade do direito e do Estado. Ao converter o



jurídico em algo reclamável por todas as esferas da sociedade, o mesmo se faz com o político (em Schmitt inseparável do direito) e, necessariamente com o Estado (que pressupõe a existência do político), fazendo com que o mesmo se dissolva nos ramos mais capilares da vida social, deixando de ser um poder neutro e se tornando um poder total, perdendo seu monopólio sobre o político.

O Estado só pode exercer sua função enquanto instância neutra, pairando sobre os súditos enquanto terceiro garante da paz e da segurança. Essa neutralidade deve ser real, ou seja, não pode o Estado proteger ou favorecer nem a um nem a outro. E isso é completamente diferente de favorecer a todos, ou ser reclamável por todos como acontece com o Estado liberal criticado por Schmitt. Ao tentar favorecer a todos o Estado liberal mina sua separação da sociedade e perde seu monopólio sobre o político. Justamente esse monopólio permite ao Estado exercer sua função de garante, uma vez que ao se distanciar da sociedade de forma neutra pode evitar a guerra civil sem traçar diferenciações entre os súditos. A ideia de um *pouvoir neutre* Schmitt a busca na obra de Benjamin Constant que enxergava no soberano um poder neutro que impedia a intervenção mútua dos demais poderes do Estado:

Daí que o mais importante, segundo Constant, não fora tanto a forma mais ou menos democrática de governo como um modo de organizar o poder estatal que garantisse aos indivíduos a proteção ou intangibilidade dessa esfera privada de liberdade. Mais ainda, a experiência da revolução francesa havia demonstrado que a democracia degenerava em uma tirania mais intensa que a monarquia absoluta. Na opinião de Constant, um sistema político que garantisse essa esfera de liberdade individual deveria fundarse na separação de poderes, no bicameralismo e no sufrágio censitário. A estes se soma a figura do rei, representado como um poder neutro situado acima dos poderes legislativo, executivo e judicial, encarregado de promover a resolução de conflitos que enfrentem e de velar para que nenhum desses poderes se arrogue uma primazia que ponha em perigo a separação de poderes.<sup>8,9</sup>(BRAVO, 2000, p. 22)

Pode-se argumentar que o mesmo efeito ocorreria se mantida a neutralidade liberal que cede a todos uma parcela igualitária do poder político. Uma vez que todos na sociedade teriam a mesma

---

<sup>8</sup> “De ahí que lo importante, según Constant, no fuera tanto la forma más o menos democrática de gobierno como un modo de organizar el poder estatal que garantizase a los individuos la protección o intangibilidad de esa privada esfera de libertad. Más aún, la experiencia de la revolución francesa había demostrado que la democracia degeneraba en una tiranía más intensa que la monarquía absoluta. A juicio de Constant, un sistema político que garantizase esa esfera de libertad individual debía fundarse en la separación de poderes, el bicameralismo y el sufragio censatario. A éstos añade la figura del rey, representado como un poder neutral situado por encima de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, encargado de promover la resolución de los conflictos que los enfrenten y de velar para que ninguno de estos poderes se arrogue una primacía que ponga en peligro la separación de poderes.”

<sup>9</sup> O poder neutro de Constant influenciou também a formação do poder moderador previsto na Constituição brasileira de 1824. Em *O Guardião da Constituição* Schmitt cita expressamente o artigo 98 dessa Constituição (em uma tradução francesa): “*Constituição brasileira de 25 de março de 1824*, artigo 98: “O Poder Moderador é a chave de toda a organização política e é delegado privativamente ao Imperador, como Chefe Supremo da Nação e seu Primeiro Representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da Independência, equilíbrio, e harmonia dos mais Poderes Políticos.” (SCHMITT, 2007, p. 195)

parcela de poder político essas parcelas se anulariam mutuamente gerando a neutralidade. Mas, em verdade, isso não ocorre, já que o político somente se configura na distinção entre amigo e inimigo, as esferas sociais que se apropriam desse poder necessariamente se inserem nessa lógica, destruindo a homogeneidade social garantida à duras penas pelo Estado verdadeiramente neutro e que afastava a guerra civil. A distinção amigo/inimigo começa a ser projetada para dentro da sociedade, que resta dividida entre adversários econômicos, eleitorais e de toda uma gama de interesses, deixando o Estado de ser uma instância política para se tornar uma instância policial, reprimindo constantemente os valores minoritários dentro da sociedade dividida. Antes do apocalipse vem a apostasia.

Nesse tipo de situação os direitos se tornam armas, distribuídas prodigamente pelo Estado em que os adversários se digladiam numa pretensa condição de igualdade. Nas querelas infundáveis dos sistemas parlamentares isso é visto com mais nitidez. Essa concepção dos direitos vistos no Estado liberal como armas é uma ideia comum também aos *Critical Legal Studies*, outros críticos ferrenhos da forma liberal de Estado.

## **2.2 Parlamentarismo, homogeneidade e legitimidade**

O governo dos partidos, sintoma dessa forma parlamentar, burguesa e liberal de Estado precisa recorrer a formas técnicas e artificiais de legitimação, atribuindo à lei e ao voto esse caráter legitimador. O sistema de sufrágio (universal masculino e feminino na Alemanha desde 1918) confere uma pretensa legitimidade política às democracias liberais. Pretensa porque dentro de um governo de partidos é impossível existir a unidade política que Schmitt conclama como necessária. Os partidos se posicionam como adversários não em torno de situações essencialmente políticas, mas de interesses dicotômicos. Isso transforma a própria discussão parlamentar, fundamento da legitimidade da forma liberal de governo, uma vez que as discussões e as decisões que remetem ao voto parlamentar e ao sufrágio popular se tornam totalmente vazias de conteúdo:

A situação do parlamentarismo é crítica hoje porque o desenvolvimento da moderna democracia de massas tornou a discussão argumentativa pública em uma formalidade vazia. Diversas normas da lei parlamentar contemporânea, sobre todas as previsões relacionadas à independência dos representantes e à publicidade das sessões, figuram como o resultado de uma decoração supérflua, inútil e até mesmo embaraçosa, como se alguém tivesse pintado em um radiador de um moderno sistema de aquecimento labaredas vermelhas para dar a impressão de um fogo vivo. Os partidos (que, de acordo com o texto da Constituição escrita não existem oficialmente) não se enfrentam hoje discutindo opiniões, mas enquanto grupos de poder social ou econômico, calculando seus interesses mútuos e oportunidades de poder,

e em verdade estabelecem compromissos e coalizões baseados nisso.<sup>10</sup> (SCHMITT, 2000, p. 61)

A questão central do trabalho de Schmitt nos anos de crise da República de Weimar orbitava justamente o problema da relação entre o parlamentarismo de inspiração liberal, visto “como *ultimum sapientiae* por muitas gerações de europeus” (KENNEDY 2000, p. 19), e a verdadeira democracia, que Schmitt entendia ser realizável somente em uma homogeneidade política real, em que a igualdade dos concidadãos não fosse mero discurso encobrindo as lutas por interesses inconciliáveis dentro do sistema parlamentar. É preciso lembrar que, apesar de Schmitt ter sido o mais notável, não foi o único crítico da democracia em moldes parlamentares a levantar sua voz durante a República de Weimar. As críticas vinham de três lados, fundamentalmente: dos defensores de um autoritarismo tradicional, que viam no aparato burocrático e personalista do *Kaiserreich* a única forma de governo válida, do nacionalismo exacerbado, que acabou trazendo à baila o hitlerismo, e o da esquerda radical, que tentava aplicar na Alemanha a forma soviética de governo e a ditadura do proletariado (KENNEDY, 2000, p. 27). A essas alternativas, em geral autoritárias, ao sistema parlamentar liberal, convencionou-se chamar de “Revolução Conservadora” (*Konservative Revolution*), cuja filiação de Schmitt sempre foi passível de discussão<sup>11</sup>. O que o diferenciava dos demais críticos é que ao contrário destes, Schmitt não baseava sua análise em princípios técnicos e racionalistas herdados do iluminismo, nem defendia uma totalização política da vida social. De fato, influenciado claramente pelas ideias de Weber, Schmitt analisa tanto o parlamentarismo liberal quanto o comunismo ‘real’, como frutos da racionalidade moderna. E não enxergava no nacionalismo uma forma de homogeneidade adequada ao Estado Alemão, uma vez que baseado em formas totalitárias incapazes de manter a neutralidade do Estado. Mesmo o

<sup>10</sup> “The situation of parliamentarism is critical today because the development of modern mass democracy has made argumentative public discussion an empty formality. Many norms of contemporary parliamentary law, above all provisions concerning the independence of representatives and the openness of sessions, function as a result like a superfluous decoration, useless and even embarrassing, as though someone had painted the radiator of a modern central heating system with red flames in order to give the appearance of a blazing fire. The parties (which according to the text of the written constitution officially do not exist) do not face each other today discussing opinions, but as social or economic powergroups calculating their mutual interests and opportunities for power, and they actually agree compromises and coalitions on this basis.”

<sup>11</sup> “A defesa de Carl Schmitt do reforço de poderes presidenciais no contexto do chamado Estado total era uma saída autoritária na crise da República, ligada ao pretendido Estado autoritário da “revolução conservadora” (*Konservative Revolution*). As propostas autoritárias da “revolução conservadora” alemã, muitas delas inspiradas no fascismo italiano, ganharam muito destaque a partir de 1930, com os gabinetes Brüning, von Papen e von Schleicher, nomeados pelo presidente Hindenburg à revelia do Parlamento. A ligação de Carl Schmitt com a “revolução conservadora” sempre foi muito debatida. Para Bendersky, Schmitt não tinha conexões com a “revolução conservadora” apesar de seus trabalhos terem chamado a atenção desse movimento a partir de 1930. Essa ligação seria fruto, na realidade, de uma interpretação equivocada criada no pós-guerra. Carlo Galli, embora admita que as ideias schmittianas circularam pelos círculos conservadores, acha que isso não o ligaria necessariamente à “revolução conservadora”. Por sua vez, autores como Stefan Breuer, Ingeborg Maus, Jeffrey Herf, Reinhard Mehring, Andreas Koenen e Armin Mohler consideram Schmitt um membro ativo da “revolução conservadora””. (BERCOVICI, 2000, p. 80-81)

O nacionalismo hitlerista não angariou de imediato sua simpatia, já que se movia na lógica do sistema partidário e por ela triunfou. Quando Schmitt defendeu o poder do *Reichpräsident* de evocar o artigo 48 da Constituição alemã<sup>12</sup> para decidir à parte do parlamento ele pensava justamente na necessidade de afastar a influência tanto de nazistas quanto de comunistas sobre o Estado alemão:

Mas eu apenas posso dizer, vindo agora para o político, que em 1932 Schmitt nos deixou um aviso. Ele queria excluir os Comunistas e os Nazistas e manter um regime presidencial por quatro anos, de acordo com o artigo 48 e seguintes, até que essas forças radicais que minavam a república desaparecessem ou ao menos se tornassem marginalizadas. Você sabe, realmente, se tivesse que escolher entre a democracia e o governo de acordo com o Artigo 48 para evitar os Nazistas, eu não teria a menor dúvida. (TAUBES, 2003, p. 139)<sup>13</sup>

É essa preocupação com uma unidade política de base homogênea que garantiria a proteção dos súditos e a neutralidade do Estado uma ideia que se recrudesceria na obra de Schmitt, ganhando contornos assustadores durante o governo nacional socialista. Mas a busca por uma vontade pública única e sua crítica ferrenha do que Popitz chamara de *Policracia*, ou seja, uma situação em que diversos entes podem ser qualificados como soberanos (partidos políticos, entidades de classe, sindicatos, ministros, juristas, etc.) manteve ainda as mesmas bases. Ele enxergava na dissolução do segundo Reich justamente um sintoma dessa grave situação alemã, que precipitava o país na ausência de um governo real. Ao tratar da queda de Bismarck, Schmitt chama atenção para o fato de que essa *Policracia*, essa soberania partilhada, que em verdade não é soberania em nenhuma forma, quebra as hierarquias próprias de um Estado político e impede a existência de um governo real:

No momento em que não se confiou o mando político às mãos de um só homem, se afundaram os pilares da hierarquia e inclusive o autêntico Governo, e se produziu uma confusão destrutiva dentro dos limites do Estado, porque o Reich como construção estatal, naquele momento, era somente um regime, nem sequer era uma instituição e a estrutura estatal não continha em si mesma uma organização constitucional firme. Parecia-se ter uma

<sup>12</sup> “Texto do artigo 48 da Constituição de Weimar:

*Quando um Estado (Land) não cumpre os deveres que lhe são impostos pela Constituição ou pelas leis do Reich, o presidente do Reich pode obrigá-lo com ajuda das Força Armada.*

*Quando, no Reich alemão, a ordem e a segurança públicas estão consideravelmente alteradas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode adotar as medidas necessárias para o reestabelecimento da segurança e ordem pública, inclusive com ajuda da Força Armada caso necessário. Para tanto, pode suspender temporariamente, em todo ou em parte, os direitos fundamentais consignados nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.*

*De todas as medidas que adote com fundamento nos parágrafos 1º e 2º deste artigo, o presidente do Reich deverá dar conhecimento ao Parlamento. A pedido deste, tais medidas se tornarão sem efeito. O governo de um Estado poderá aplicar provisoriamente as medidas previstas no parágrafo 2º deste artigo quando o atraso em adotá-las implique perigo. Tais medidas se tornarão sem efeito a pedido do presidente do Reich ou do Parlamento.*

*Os pormenores serão regulamentados por uma lei de Reich.”* (BERCOVICI, 2009, p. 77)

<sup>13</sup> “Aber ich kann Ihnen nur sagen, wenn wir jetzt zum Politischen kommen, daß Schmitt ’32 gewarnt hat. Er wollte die Kommunisten und Nazis ausschließen und ein Präsidialregime für vier Jahre, nach dem § 48 usw. durchhalten, bis diese radikalen Kräfte, die die Republik unterminieren, verschwinden, oder mindestens ins Abseits greifen. Wissen Sie, also, wenn ich zwischen Demokratie und der Regierung mit dem §48, und die Nazis zu verhindern, zu wählen hätte, da wär ich mir nicht in Zweifel gewesen.”

“Constituição” liberal, mas nenhum Governo, e assim, em realidade tampouco havia alguma Constituição. (SCHMITT, 2006, p. 38)<sup>14</sup>

No radicalismo que lhe era próprio Schmitt diz que em uma estrutura estatal semelhante, “não se reconhece a nenhum Governo, senão, em maior medida, a camarilhas.”<sup>15</sup> (SCHMITT, 2006, p. 39). Se no momento da monarquia constitucional que caracterizou a queda do segundo Reich o poder dessas camarilhas é notório, na forma parlamentar ele se torna o centro da estrutura do Estado, ganhando essas camarilhas legitimidade através de seu reconhecimento enquanto partidos. Nesse momento a contradição fundamental dos sistemas constitucionais surge com a força de um Maelström: onde a lei é soberana não pode haver um soberano personalizado, sem um soberano personalizado (o mando político às mãos de um só homem) não pode haver governo, sem um governo soberano, expressão da distinção política entre amigo e inimigo não pode haver nem mesmo Estado. Ao conferir à lei a capacidade de legitimar o mando a forma liberal de Estado transferiu para o parlamento a soberania, nunca realmente exercida, já que o parlamento não possui uma unidade e é partilhado por interesses dos mais variados, não representando a vontade popular como é seu pressuposto. Além de promover a separação entre político e jurídico constitucionalmente, sempre denunciada como um erro por Schmitt<sup>16</sup> essa contradição transforma a *autoritas* do soberano em mera *potestas* indireta, sempre na dependência da ação do parlamento. Dessa forma o governo passa a ser uma instância simplesmente simbólica, incapaz de realizar seu fim de proteger os súditos e garantir a união do Estado: *Le roi règne et ne gouverne pas*.

Em *Legalidade e Legitimidade* Schmitt mostra como isso se converte nas teorias formalistas do direito, incapazes de perceber a necessidade de alguém que decida para dar realidade a uma lei que existe somente enquanto ideia. Entre a norma e o mundo fático há um vácuo que precisa ser preenchido pela decisão de uma pessoa. As teorias normativistas que reduzem o direito a um procedimento lógico de submissão de fatos a normas pretendem ignorar esse fato dando a entender que o governo das normas prescinde de uma instância personalizada. Dessa forma o governo dos partidos busca legitimar suas ações, recorrendo à lei como fundamento de legitimidade. Isso transforma o Estado político em um Estado legiferante. Além de conferir legitimidade às ações do parlamento as leis servem para favorecer os partidários aos membros do parlamento. Como a preocupação central dos partidos é organizar a população como votantes e angariar uma maior

<sup>14</sup> “En el momento en el que no se confió el mando político en manos de un solo hombre, se hundieron los pilares de la jerarquía e incluso el auténtico Gobierno, y se produjo una confusión destructiva dentro de los límites del Estado, porque el Reich como construcción estatal, por lo pronto, era solamente un régimen, ni siquiera era una institución y la estructura estatal no contenía en sí misma una organización constitucional firme. Se tenía al parecer, una “Constitución” liberal, pero ningún Gobierno, por lo cual, en realidad tampoco había ninguna Constitución.”

<sup>15</sup> “No se reconoce a ningún Gobierno, sino en mayor medida a camarillas.”

<sup>16</sup> “É um erro querer distinguir nas questões constitucionais entre o jurídico e o político”. (SCHMITT, 2006, p. 44) “*Es un error querer distinguir en las cuestiones constitucionales entre lo jurídico y lo político.*”

quantidade de votos que seus adversários, as eleições se convertem numa máquina de captura de votos, utilizando de procedimentos variados, dos mais solenes aos mais carnavalescos, perdendo assim qualquer dimensão política real. Tais ideias permitem a aproximação da crítica de Schmitt ao pensamento de Schumpeter, um crítico marxista do parlamentarismo:

Isso torna o sucesso político uma questão de organização e produz os vários círculos de liderança e lobbies que transformam os parlamentares em suas marionetes. Isso transforma o próprio parlamento em marionete, porque as vitórias e agitações do lado de fora se tornam mais importantes do que um bom discurso na Casa. Por todos agora serem diplomados a falar, ninguém será capaz de falar a não ser enquanto o mestre de uma máquina. Isso destruiu o sentido original do parlamentarismo, rachou sua técnica original, fez sua atividade parecer uma farsa.<sup>17</sup> (apud KENNEDY, 2006, p. 29)

O sistema eleitoral baseado no sufrágio universal é o outro lado da forma do Estado liberal burguês. Schmitt também o ataca como um dos exemplos da conversão da política em técnica e procedimento a favor da dissolução da vontade popular na disputa infundável dos partidos. O sufrágio só teria sentido se houvesse uma vontade pública homogênea capaz de gerar uma representação real, sem essa homogeneidade ele se converte num mero procedimento vazio, na farsa lembrada por Schumpeter. Numa eleição baseada no critério numérico da ‘maioria decide’ o único resultado possível é uma ditadura da maioria sobre a minoria derrotada. A universalização do sufrágio masculino e feminino no início do século XX foi um dos problemas mais discutidos da teoria estatal da época. A questão que se apresenta é como é possível a manutenção de um mínimo de unidade política com o sufrágio universalizado e a participação dos mais diversos interesses na formação da vontade do Estado. Para ela inúmeras teorias buscaram dar resposta.<sup>18</sup>

Nas deliberações parlamentares o mesmo conflito entre vontade pública e interesses privados ocorre, e como a vontade pública não é representada ali (mesmo porque numa ‘democracia’ pluralista ela é impossível de ser apreendida) os resultados dessas deliberações podem ir diretamente contra o que os súditos esperam. Schmitt se utiliza de um artifício matemático comum à época para criticar a questão do voto onde uma vontade popular unificada não existe:

Tão pouco se pode dizer através de um critério simplesmente numérico que a “maioria decide”, quando se tem que atentar à maioria dos votos emitidos. Antes, ao contrário, pode ocorrer que em realidade a decisão dependa de uma pequena parte. Quando em uma

<sup>17</sup> “That makes political success a question of organization and produces the various leadership circles and lobbies who make the MPs their puppets. That makes parliament itself a puppet, because agitation and victories outside it will be more important than a good speech in the house. Because now everyone is legally entitled to speak, no one will be able to speak except as the master of a machine. That has destroyed the original sense of parliament, broken its original technique, made its activity look like a farce.”

<sup>18</sup> “Diante desse quadro, Herman Heller não hesita em anunciar a “crise da teoria geral do Estado”, para a qual há várias respostas, desde a perplexidade liberal que via a crise definitiva da democracia e da estatalidade europeias, passando pela procedimentalização da democracia (Kelsen), pela busca de alternativas autoritárias de reconstrução da unidade política supostamente perdida com a democracia (Schmitt), pela legitimação fragmentária e pluralista do Estado pelos seus fins (Duguit) até a visão de uma democracia socialista que consagraria a unidade política na pluralidade democrática (Heller).” (BERCOVICI, 2009, p. 72)

votação de um total de 100 votam com o SIM uma parte composta de 48, e outra parte de 48 com o NÃO, se anulam aritmeticamente ambas as partes e decide a parte restante, de 4 entre os 100. Isto tem uma grande importância objetiva em uma população dividida em muitos partidos, porque nem todos os partidos têm o mesmo interesse na questão a se decidir. (SCHMITT, 1996, p. 273)<sup>19</sup>

## 2.3 Três críticas ao parlamentarismo

### 2.3.1 *Romantismo burguês e inércia política*

Vê-se então que a crítica de Schmitt ao parlamentarismo se estende a três níveis, como mostra Manuel ARAGÓN (1996, p. xviii) em sua apresentação da obra de Schmitt sobre o parlamentarismo.<sup>20</sup> Em um primeiro plano a crítica de Schmitt se articula na dissolução do laço construído modernamente entre democracia e liberdade. Esse laço é fruto da forma burguesa de sociedade, se cristalizando com mais força no altamente contraditório “romantismo político”. Aqui, a subjetividade romântica, essencialmente passiva e incapaz de realizações políticas reais eleva a ideia de liberdade de espírito como ideal político. Vincular essa liberdade à democracia é um artifício da inteligência burguesa. Já que a democracia parlamentar não é nada além de método, procedimento, qualquer espírito pode flutuar em seus meandros, tudo é válido e normal. Aí reside justamente a contradição entre o romantismo e a política, já que essa só existe dentro de limites estabelecidos, em uma concepção de normal, ou, nas palavras mais conhecidas de Schmitt, na separação entre amigo e inimigo. Por isso a evocação romântica de uma liberdade individual perante o Estado não é uma evocação realmente individualista, disposta a agir para forçar o Estado a respeitar os limites da individualidade, mas passiva, incapaz de ação política, pairando etereamente em uma apreciação unicamente estética da realidade.<sup>21</sup> Dentro dessa recepção

<sup>19</sup> “Tampoco puede decirse con un criterio simplemente numérico que La “mayoría decide”, cuando hay que atenerse a la mayoría de los votos emitidos. Antes bien, suele ocurrir que en realidad la decisión dependa de una pequeña parte. Cuando en una votación de un total de 100 votan con el Sí una parte integrada de 48, y otra parte de 48 con el No, se anulan aritmeticamente ambas partes y decide la parte restante, de 4 entre los 100. Esto tien una gran importancia objetiva em una población dividida en muchos partidos, porque no todos los partidos tienen el mismo interes en la cuestión a decidir.”

<sup>20</sup> Obra essa que recebeu o título na Espanha de Sobre o Parlamentarismo, sendo conhecida em alguns países apenas como Parlamentarismus. Os tradutores de Língua inglesa preferem traduzir o título *Die geistesgeschichliche Lage des heutigen Parlamentarismus* como The Crisis of Parliamentary Democracy (A crise da Democracia Parlamentar) para evitar a tradução complexa do termo *geistesgeschichliche* que invoca além do aspecto histórico e o intelectual, também o aspecto moral e espiritual da crise, devido à impossibilidade de outras línguas captarem o sentido completo do termo *Geist*, largamente utilizado na literatura filosófica alemã.

<sup>21</sup> “Também é inexacto encontrar nos elementos subjetivistas do romantismo “o excessivo individualismo” de que falam Seillière e outros franceses. Individualismo só tem sentido aqui quando a palavra recebe um significado moral em oposição a “coletivo” ou “social” e significa “autônomo” em oposição a “heterônomo”. É certo que existe uma conexão com a autonomia do indivíduo, mas o conceito essencialmente moral de autonomia, levado ao plano estético, sofre uma completa transformação e todas as distinções desse tipo se dissolvem. Em qualquer romântico se podem encontrar exemplos de um amor próprio anárquico como de uma necessidade excessiva de sociabilidade. O romântico é capturado por emoções altruístas, como a compaixão e a simpatia, com a mesma facilidade que pelo esnobismo presunçoso; mas

unicamente estética os conceitos fundamentais do político são inteiramente cambiáveis e não possuem nenhum valor separado de sua capacidade de provocar ou não alguma emoção ou excitação:

Por que o ponto concreto a partir da qual se forma a novela romântica é sempre meramente ocasional, de modo que tudo pode se tornar romântico e, em um mundo assim, todas as diferenciações políticas e religiosas se dissolvem em uma interessante ambigüidade. O rei é uma figura romântica, tanto como o conspirador anarquista, e o califa de Bagdá não é menos romântico que o patriarca de Jerusalém. Aqui tudo pode ser confundido com tudo.<sup>22</sup> (SCHMITT, 2005, p. 237)

Essa passividade romântica transferida para a política como liberdade se alia à ideia de democracia como método e procedimento no Estado burguês parlamentar. Por ser extremamente alheio a tudo que não é estético e incapaz de objetivar em conexões teóricas ou práticas sua essência espiritual, quando muito capaz simplesmente de descrições líricas da realidade, o romantismo político pode ideologizar e criticar toda e qualquer ação política, mas é ele mesmo incapaz de ação política, não conseguindo nem mesmo elevar seu ideal de liberdade a mito político, uma vez que para a construção de tal mito é sempre necessário ação e luta: ‘onde começa a atividade política, termina o romantismo político’<sup>23</sup> (SCHMITT, 2005, p. 239). Na ligação metafísica entre o romantismo e o liberalismo político permanece a inação e o fugir das questões fundamentais, que exigem uma decisão inadiável e inapelável, tornando impossível toda autoridade real.<sup>24</sup> A burguesia

---

tudo isso não tem nada a ver nem com a autonomia nem com a heteronomia e se move inteiramente na esfera da subjetividade romântica. Uma emoção que não sai do âmbito da subjetividade não pode fundar nenhuma comunidade, a embriaguez de sociabilidade não constitui uma base para uma associação duradoura, a ironia e a intriga não são pontos de cristalização social e sobre a necessidade de não estar só, senão a de flutuar na agitação de uma conversação animada, não se pode erigir nenhuma ordem social, pois nenhuma sociedade pode encontrar uma ordem sem um conceito acerca do que é normal e do que é justo.” (SCHMITT 2005, p. 240)

*“También es inexacto encontrar en los elementos subjetivistas de lo romanticismo “el excesivo individualismo” del cual hablan Seillière y otros franceses. Individualismo sólo tiene sentido aquí cuando la palabra recibe un significado moral en oposición a “colectividad” o “social” y significa “autónomo” en oposición a “heterónimo”. Por cierto que existe una conexión con la autonomía del individuo, pero lo concepto esencialmente moral de “autonomía”, traslado al plano estético, sufre una completa transformación y todas las distinciones de este tipo se disuelven. En cualquier romántico se pueden encontrar ejemplos de un amor propio anárquico como de una necesidad excesiva de sociabilidad. El romántico es capturado por emociones altruistas, como la compasión y la simpatía, con la misma facilidad que por el snobismo presuntuoso; pero todo esto no tiene nada que ver ni con la autonomía ni con la heteronomía y se mueve enteramente en la esfera de la subjetividad romántica. Una emoción que no sale del ámbito de la subjetividad no puede fundar ninguna comunidad, la embriaguez de sociabilidad no constituyó una base para una asociación duradera, la ironía y la intriga no son puntos de cristalización social y sobre la necesidad de no estar solo, sino de flotar en la agitación de una conversa animada, no se puede erigir ningún orden social, pues ninguna sociedad puede encontrar un orden sin un concepto acerca de lo que es normal y de lo que es justo.”*

<sup>22</sup> “Porque el punto concreto a partir del cual se forma la novela romántica siempre es meramente ocasional, de modo que todo puede volverse romántico y en un mundo así todas las diferenciaciones políticas o religiosas se disuelven en una interesante ambigüedad. El rey es una figura romántica, tanto como el conspirador anarquista y el califa de Bagdad no es menos romántico que el patriarca de Jerusalém. Aquí todo puede ser confundido con todo.” Basta lembrarmos da “reabilitação” moral de Saladino durante a modernidade romântica, sendo antes odiado e temido como inimigo da verdadeira cristandade.

<sup>23</sup> “Donde comienza la actividad política, termina el romanticismo político.”

<sup>24</sup> “De Maistre, em contrapartida, declarou justamente o contrário, a autoridade é boa se estável: *tout gouvernement est bon lorsqu’il étable*. O motivo repousa na mera existência de uma autoridade com poder, em que há uma decisão e a



romântica e liberal nada mais é que uma “classe discutidora”, definição de Donoso Cortés que Schmitt repete sem maiores cuidados (SCHMITT, 2006, p. 54). Ela é incapaz de ação política, inerte, suspendendo todas as decisões envolvidas nos meandros da eterna discussão<sup>25</sup> que se tornou o procedimento parlamentar, e incapaz inclusive de levar às últimas consequências sua ligação entre liberdade e democracia:

O liberalismo com suas inconseqüências e acordos existiu, para Cortés, somente no curto íterim no qual é possível responder à pergunta: Cristo ou Barrabás, com um pedido de prorrogação ou com a instauração de uma comissão de investigação. Tal postura não é aleatória, mas fundamentada na metafísica liberal. (SCHMITT, 2006, p. 56)

Schmitt acaba por denunciar esse vínculo entre liberdade e democracia como um falseamento liberal. Para ele a democracia repousa sobre a ideia de homogeneidade social. Por isso não haveria incompatibilidade entre ditadura e democracia, desde que o governo ditatorial consiga manter a homogeneidade social e a unidade política. Tal ideia é desenvolvida com muita perspicácia em seu texto em resposta à crítica, publicada no *Archiv für Sozialwissenschaften*, de Richard Thoma. Em 1926, três anos após sua primeira edição, essa resposta foi publicada como prefácio da obra sobre o parlamentarismo. Schmitt tenta responder a todos os pontos levantados por Thoma, começando pelo argumento colocado pelo crítico de que as ideias de Schmitt se aplicariam basicamente a uma forma arcaica de parlamentarismo, baseado nos princípios da discussão e da publicidade, fundamentos que não eram mais aplicáveis ao parlamentarismo da época. Schmitt responde dizendo que ainda que sejam naturais mudanças históricas nas instituições isso não se verifica no parlamentarismo, e que é preciso um resgate das ideias características desse sistema, como desenvolvidas por pensadores liberais (Bentham, Guizot, Burke, Mill), para ver a discussão e a publicidade como seus pilares. “Todos os acordos e normas especificamente parlamentares recebem seu primeiro significado da discussão e publicidade.”<sup>26</sup> (SCHMITT, 2006, p. 58).

Apesar de atribuir essas duas características às formas primárias de parlamentarismo, Thoma não chega a desenvolver nenhum pensamento mais completo sobre quais seriam os fundamentos do parlamentarismo de sua época, mas afirma que os mesmos são numerosos e se encontram nas obras de Hugo Preuß, Friedrich Naumann e Max Weber (SCHMITT, 2006, p. 59). Schmitt diz que o

---

decisão, por sua vez, é valorosa como tal, porque, nas coisas mais importantes, justamente, é mais importante que se decida sobre o que se vai discutir. “Notre intérêt n’est point, qu’une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu’elle le soit sans retard et sans appel.” Na prática é o mesmo para ele: não estar submetido a nenhum equívoco e não poder ser acusado de nenhum equívoco; o essencial é que nenhuma instância superior avalie a decisão.” (SCHMITT, 2006, p. 51)

<sup>25</sup> “Assim como o liberalismo discute e transige, ele quer, também, resolver a verdade metafísica em uma discussão. Sua essência é negociar, insuficiência depreciativa, com a esperança de que a discussão definitiva, a chacina sangrenta da decisão pudesse transformar-se em um debate parlamentar e ser suspensa, eternamente, através de uma eterna discussão.” (SCHMITT, 2006, p. 57)

<sup>26</sup> “All specifically parliamentary arrangements and norms receive their meaning first through discussion and openness.”

objetivo comum desses anti-monarquistas era superar o diletantismo político e criar meios de selecionar uma elite política. Isso fica claro em Weber, por exemplo, que enumera as características que um político deve possuir, desde independência financeira (garantida por uma fortuna pessoal), até compromisso ético (afirmação que alimenta a discussão clássica de Weber sobre ética de convicção e ética de responsabilidade). Mas Weber não via nos representantes partidários mais do que diletantes políticos:

Natural do ocidente é entretanto – e isso nos interessa mais particularmente – a figura do líder “demagogo”. Triunfou este apenas no ocidente, em meio a cidades independentes e, principalmente, nas regiões de civilização mediterrânea. Atualmente, esse tipo se apresenta sob o aspecto do “chefe de um partido parlamentar”. (WEBER, 2008, p. 62)

(...) Em que se diferencia o domínio dos “Conselhos de trabalhadores e soldados” do domínio de não importa qual organismo detentor do poder no antigo regime imperial – senão pelo fato de que os atuais manipuladores do poder são meros diletantes? (WEBER, 2008, p. 112)

E Schmitt faz eco dessa ideia dizendo que o “que numerosos parlamentos produziram em vários Estados europeus e não europeus na forma de um elite de centenas de ministros não justifica um grande otimismo.”<sup>27</sup> (SCHMITT, 2006, p. 59) Essa “elite de centenas de ministros” transformou o parlamento não em uma câmara de debates e de discussões públicas, onde a melhor ideia venceria, mas em uma mera formalidade, em que todos os arranjos e conluios já foram realizados antes de se chegar a ela. As posições políticas são vistas como mercadorias a se negociar, e o próprio fazer político um grande comércio de interesses. Essa ideia aproxima Schmitt de outro feroz crítico da forma liberal de direito e política, o jurista soviético E.B. Pasukanis, que via no direito burguês um comércio entre direitos subjetivos fetichizados e reificados ao ponto de se tornarem mercadorias.

Se nas categorias marxistas evocadas por Pasukanis essa forma de direito é um projeção da estrutura de produção na superestrutura ideológica, em Schmitt a negociação parlamentar é uma forma de projeção do liberalismo na política. Aqui somente interesses partidários e não questões políticas são discutidas e acordadas geralmente fora do debate público que a Câmara garantiria. A famosa frase de Cavour “a pior das câmaras é ainda preferível à melhor das antecâmaras”<sup>28</sup> (apud SCHMITT, 2000, p. 62) se tornou um contrassenso, uma vez que “hoje o parlamentarismo mesmo parece mais com uma enorme Antecâmara.”<sup>29</sup> (SCHMITT, 2000, p. 62):

Mas o que há de pior e destruidor de quase toda esperança, é que em alguns estados o parlamentarismo já produziu uma situação em que todo negócio público se tornou objeto de

<sup>27</sup> “What numerous parliaments in various European and non-European states have produced in the way of a political elite of hundreds of successive ministers justifies no great optimism.”

<sup>28</sup> “La plus mauvaise des chambres est encore préférable à la meilleure des Antichambres”.

<sup>29</sup> “Today parliament itself appears a gigantic antechamber (...)”

espólio e compromisso para os partidos e seus seguidores, e a política, longe de se tornar a preocupação de uma elite se tornou o negócio depreciado de uma, a princípio, dúbia classe de pessoas.<sup>30</sup> (SCHMITT, 2000, p. 59)

O parlamento, convertido em cena de mercancia de interesses entre adversários econômicos ou entre partidos que defendem interesses inconciliáveis acaba por se tornar condição de possibilidade e concreção da *policracia* existente, onde o poder soberano é repartido entre vários entes, *esquartejando o Leviatã* e tornando qualquer ação propriamente política impossível, dando espaço para aquilo que Sigmund NEUMANN (1938, p. 487) chamou de “comando do demagogo”<sup>31</sup>. A compreensão, portanto, da crítica de Schmitt ao lastro entre democracia e liberdade se encontra na própria definição de democracia dada por ele:

*Definição de democracia:* Democracia (tanto enquanto forma política como enquanto forma de Governo ou de Legislação) é a identidade entre dominadores e dominados, de governantes e governados, dos que mandam e dos que obedecem.<sup>32</sup> (SCHMITT, 1996, p. 230)

No parlamentarismo tal identidade não existiria, uma vez que os interesses sociais seriam antagônicos demais para que representantes e representados se vissem dessa forma. Essa identidade tem um caráter espiritual, existencial, não sendo passível de se firmar ou ser reconhecida mediante

<sup>30</sup> “But worse and destroying almost every hope, in a few states, parliamentarism has already produced a situation in which all public business has become an object of spoils and compromise for the parties and their followers, and politics, far from being the concern of an elite, has become the despised business of a rather dubious class of persons.”

<sup>31</sup> A recente disseminação do mando demagógico está conectado a duas premissas históricas, quais sejam, a ascensão da moderna democracia de massas e a falência das instituições. O moderno demagogo é o “líder do povo” e o “substituto das instituições” em um tempo de transição; portanto, ele não pode ser menosprezado meramente com indignação moral como um homem que promete tudo sabendo que é incapaz de manter sua promessa. Os mais poderosos demagogos modernos são sinceros e crenças fanáticos em sua missão de “salvadores” de seu povo. Não são torturados pelo ceticismo ou dúvida pessoal. Esse verdadeiro defeito em auto avaliação os transformam nos heróis das massas que são arrasadas pela incerteza. O real demagogo dá a eles fé e segurança porque ele é seguro de si mesmo. Ele se considera um enviado de Deus, ou quase como alguém divino.

Desde Aristóteles, o demagogo é descrito como um *líder do povo* que ganha as massas. Qual a diferença entre um demagogo e um estadista, entre Kleon e Pericles? Em realidade, não existe uma diferença aparente. Mesmo o maior dos estadistas depende de alguma extensão sobre o apoio das massas e portanto deve se utilizar de um pouco de demagogia. Assim, há um elemento demagógico em todo governo, particularmente nas democracias modernas. Seria uma grande simplificação identificar demagogia com ditadura.

*The recent spread of demagogical rule is connected with two historical premises, viz., the rise of modern mass democracy and the breakdown of institutions. The modern demagogue is the “leader of the people” and the “substitute for institutions” in a time of transition; therefore, he cannot be dismissed merely with moral indignation as a man who promises everything knowing he cannot keep his promise. The most powerful modern demagogues are sincere and fanatic “believers” in their mission of “saviors” of their people. They are not tortured by skepticism or self-doubt. This very defect in self-valuation make them the heroes of the masses who are harassed by uncertainty. The real demagogue gives them faith and security because is so sure of himself. He regards himself as God-sent, almost God-like.*

*Since Aristotle, the demagogue has been described as a leader of the people who wins the masses. What is the difference between demagogue and a statesman, between Kleon and Pericles? In reality, there is no sharp distinction. Even the greatest statesman depends to some extent upon the support of the masses and therefore must utilize some bit of demagoguery. Thus, there is a demagogical element in every government, particularly in modern democracies. It would be a oversimplification to identify demagoguery and dictatorship.*

<sup>32</sup> “Definición de Democracia. Democracia (tanto en cuanto forma política como en cuanto forma del Gobierno o de la Legislación) es identidad de dominadores y dominados, de gobernantes y gobernados, de los que mandan y los que obedecen.

procedimentos, de forma que a eleição dos representantes através do voto seria unicamente a maneira liberal e racionalista burguesa de legitimar essa representação esvaziada que é a do parlamento. Schmitt diferencia assim entre uma representação política inautêntica, baseada no escrutínio eleitoral, a *Vertretung*, onde a democracia parlamentarista nada mais é que uma fachada falha pra o governo dos partidos e a imposição de seus interesses como se fossem esses os interesses de toda nação e *Repräsentation*, em que através de aclamação o povo reconhece e se identifica com seus líderes. Essa identificação espiritual, como já dissemos, escapa do âmbito eleitoral ou de qualquer redução a um procedimento determinado. Na Alemanha esse tipo de representação deixa de existir quando negam a Bismarck o governo, minando de vez o caráter militar do Estado em nome de uma forma burguesa, e substituindo o mando do “Rex” pelo mando da “Lex”. O mando do “Rex” poderia, segundo o Schmitt do final da República de Weimar, ser resgatado com Adolf Hitler, o homem capaz de reunificar a nação alemã.

Como é notório, a resposta de Schmitt à essa perversão da representação e ao fim da unidade política é uma soberania autoritária. Uma vez que o resgate da monarquia é impossível essa soberania se daria através de uma ditadura.<sup>33</sup> A ditadura em termos schmittianos, já destacamos, não é incompatível com a democracia, pensada não como atada à liberdade, mas à homogeneidade social. Ela é, em verdade, uma alternativa radicalmente moderna aos Estados parlamentares de inspiração liberal. Ainda que pareça contraditório que Schmitt se utilize dessa alternativa moderna ao invés de tentar resgatar formas pré-modernas de autoridade, a questão é que, admitindo toda forma política como situacional, é preciso que ele admita a impossibilidade daquelas formas pré-modernas no momento em que reflete sobre a política de sua época. A ditadura, enquanto “aparato de dominação”<sup>34</sup>, enquanto “máquina centralizada”<sup>35</sup>, está ligada necessariamente a uma situação e a um objetivo específicos, não existindo um conceito geral de ditadura que possa se firmar como oposição à democracia, uma vez que essa pode ser um caminho para a ditadura realizar seus objetivos últimos:

A ditadura é um meio para alcançar um fim determinado; como seu conteúdo só está determinado pelo interesse no resultado a alcançar, e, portanto, depende sempre da situação

---

<sup>33</sup> Aqui fica clara a influência da obra de Donoso Cortés no pensamento de Schmitt. Cortés entendia que a modernidade e a tripartição de poderes impedia o ressurgimento da representação monárquica, restando a ditadura como alternativa para o governo através da vontade popular: “No entanto, a importância atual daqueles filósofos estatais contra-revolucionários repousa na consequência com a qual eles se decidem. Eles intensificam tão fortemente o momento da decisão que, por fim, anulam o pensamento da legitimidade da qual ela adveio. Logo que Donoso Cortés reconheceu que terminara a época da monarquia por não haver mais reis, e ninguém teria a coragem de tornar-se rei senão através vontade do povo, ele levou seu decisionismo ao fim, ou seja, exigiu uma ditadura política.” (SCHMITT, 2006, p. 59)

<sup>34</sup> “Aparato de dominación” (SCHMITT, 1968, p. 23)

<sup>35</sup> “Maquina centralizada” (SCHMITT, 1968, p. 23)

das coisas, não se pode defini-la, em geral, como supressão da democracia.<sup>36</sup> (SCHMITT, 1968, p. 23)

A forma moderna da ditadura, como meio para um fim determinado, está atada necessariamente à situação excepcional<sup>37</sup>, como nos mostra o caso da ditadura do proletariado, exceção essa que não pode ser compreendida pelo pensamento moderno, como a análise de Schmitt sobre a questão da exceção e da soberania pretende mostrar. Ainda que a alternativa que Schmitt apresenta contra a forma parlamentar liberal seja moderna, sua possibilidade, o “estado de exceção” não o é, como fica claro em seu *Teologia Política*. O importante é destacar o situacionismo da ditadura como solução para um problema político determinado. Se em um Estado militarizado uma monarquia teria mais chances de ter sucesso na solução de problemas, em um Estado técnico-econômico essas chances pendem para o lado da ditadura:

Ao contrário das propostas de outros autores vinculados à “revolução conservadora”, como Hans Gerber, Heinz Ziegler e o próprio von Papen, pode-se perceber que a alternativa de Carl Schmitt não é tradicionalista. Para substituir o Estado de Weimar, Schmitt não contrapõe ao Parlamento o conceito neomedieval corporativo de representação, nem propõe a restauração monárquica (o *Obrigkeitsstaat* de Bismarck) ou a ressurreição de formas pré-modernas de dominação. Sua proposta é radicalmente moderna, centrada no poder executivo, com a ditadura plebiscitária. O ponto de partida para, nas palavras de John McCormick, a “agenda facista” de Schmitt é a situação histórica do estado de direito sob o Estado social e os partidos políticos de massa. O Estado total, assim, demonstra o caráter anacrônico do parlamentarismo liberal e do Estado de Direito – incapazes de lidar com o estado de emergência econômico – e as virtudes do sistema autoritário centrado no poder executivo, mais bem equipado para lidar com os desafios da era econômico-tecnológica. (BERCOVICI, 2009, p. 82-83)

Frente à situação excepcional poderia o ditador “excluir quem é hostil ou estranho à ordem política” (BERCOVICI, 2009, p. 76), garantindo a unidade política, sendo capaz de “jogar a legitimidade contra a legalidade” (BERCOVICI, 2009, p. 76) fazendo de tudo para eliminar os perigos da situação excepcional e derrotando o inimigo. Na forma parlamentar de Estado de Direito, que busca sua legitimação na lei, isso não é possível.

### 2.3.2 *Lex*

No segundo nível de crítica, Schmitt destaca a perversão desse mando da “Lex”. Uma das características da democracia é que a norma é geral por ser um reflexo da vontade geral. A livre

<sup>36</sup> “La dictadura es un medio para alcanzar un fin determinado; como su contenido solo está determinado por el interés en el resultado a alcanzar y, por tanto, depende siempre de la situación de las cosas, no se puede definir, en general, como la supresión de la democracia.”

<sup>37</sup> “Se a ditadura é um “estado de exceção” necessário, pode-se demonstrar as distintas possibilidades de seu conceito mediante uma enumeração do que se considera normal.” *Si la dictadura es un estado de excepción necesario, pueden demostrarse las distintas posibilidades de su concepto mediante una enumeración de lo que se considera como normal.* (SCHMITT, 1968:23-24)

troca de razões individuais que o parlamento permitiria ter como único escopo encontrar a melhor resposta para os mesmos anseios populares. Aqui Schmitt apela à sua influência escolástica para explicar a relação entre forma e substância no processo parlamentar democrático. Quando existe a vontade popular homogênea (substância), o processo parlamentar (forma) serve para que ela (a vontade) surja. Entretanto, essa vontade homogênea não existe em épocas de pluralismo, de maneira que o parlamentar defende não uma vontade popular, mas uma série de interesses privados, se usando indevidamente da forma: o processo legiferante parlamentar. E ainda que a maioria partilhe do mesmo interesse esse não se converte em uma vontade pública, somente em um interesse que se impõe aos demais, a uma minoria, que não o almeja. Da mesma forma que a soma de convicções privadas não forma uma opinião pública, conferindo unicamente uma legitimidade formal e vazia ao governo por eleições, a imposição de interesses de uma maioria sobre uma minoria não transforma esses interesses nos interesses de todos. Schmitt recorre a uma leitura não liberal de Rousseau para fundamentar essas ideias:

Apesar do tanto que se há estudado Rousseau, e apesar de que sua correta compreensão marca o princípio da democracia moderna, parece que ainda não se percebeu de que a concepção de Estado do *Contrat social* já contém esses elementos incoerentes próximos um do outro. A fachada é liberal: basear a legitimidade do Estado em um contrato livre. Mas na continuação de sua exposição e no desenvolvimento do conceito essencial – a *volonté générale* – fica evidente que o Estado autêntico, segundo Rousseau, só existe ali onde o povo é homogêneo, ali, onde, no essencial, impere a unanimidade. Segundo o *Contrat social*, no Estado não pode haver partidos, nem interesses do Estado distintos dos interesses de todos, nem quaisquer outros interesses particulares, nem diferenças religiosas; nada que possa separar as pessoas, nem mesmo uma preocupação com as finanças públicas. Esse filósofo da moderna democracia, tão admirado por eminentes economistas políticos como Alfred Weber e Carl Brinkmann, afirma muito seriamente: Finanças são coisas de escravos, uma *mot d'esclave* (t.III, cap. 15, art.2). E convém considerar que, para Rousseau, a palavra “escravo” possui todo o significado que se outorga nas concepções de um Estado democrático; designa o não-pertencente ao povo, ao não-igual, ao não-*citoyen*, a quem de nada serve ser *in abstracto* “humano”, o heterogêneo que não participa da homogeneidade geral, sendo, portanto, justificadamente excluído. A unanimidade tem que chegar inclusive ao ponto de que as leis sejam elaboradas *sans discussion*, segundo Rousseau.<sup>38</sup>(SCHMITT, 2000, p. 68)

---

<sup>38</sup> “Despite all the work on Rousseau and despite the correct realization that Rousseau stands at the beginning of modern democracy, it still seems to have gone unnoticed that the theory of the state set out in *Du Contrat social* contains these two different elements incoherently next to each other. The façade is liberal: the state's legitimacy is justified by a free contract. But the subsequent depiction and the development of the central concept, the “general will,” demonstrates that a true state, according to Rousseau, only exists where the people are so homogeneous that there is essentially unanimity. According to the *Contrat social* there can be no parties in the state, no special interests, no religious differences, nothing that can divide persons, not even a public financial concern. This philosopher of modern democracy, respected by significant national economists such as Alfred Weber and Carl Brinkmann, says in all seriousness: finance is something for slaves, a *mot d'esclave*. It should be noticed that for Rousseau the word *slave* has an entirely consequential meaning attained in the construction of the democratic state; it signifies those who do not belong to the people, the unequal, the alien or noncitizen who is not helped by the fact that *in abstracto* he is a “person,” the heterogeneous, who does not participate in the general homogeneity and is therefore rightly excluded from it. According to Rousseau this unanimity must go so far that the laws come into existence *sans discussion*.”

A ausência dessa unanimidade converte o processo parlamentar e a ideia de norma geral em formas vazias, problema agravado pelo privilégio que o positivismo concede à forma em detrimento da substância.<sup>39</sup> Pela lógica do positivismo uma norma se torna válida simplesmente se seguiu um procedimento reconhecido em lei para sua colocação. Uma norma que fomente a divisão social ou que favoreça interesses privados pode ter força cogente, bastando para isso ser aprovada ao fim do processo legiferante. Por se distanciar da identidade entre governantes e governados, que, em suma, é o fundamento de toda norma democrática, não se pode dizer que tal norma é democrática em verdade, somente formalmente.

Isso basta para formalistas como Kelsen que vem na democracia “um método e somente um método”<sup>40</sup> (apud ARAGÓN, 1996, p. xxv), mas não para Schmitt, que prega a necessidade de uma representação real, soberana, capaz de dar forma à substância legal:

A diferença entre os respectivos usos da distinção em questão, para Schmitt, reside na habilidade do decisionismo em trazer a substância viva através do ato formal de uma decisão antes que deixá-la jazer natimorta na letra da lei ou na fraseologia da constituição. Como ele constantemente afirma formas ou funções não são perigosas *per se*, elas são necessárias para tornar ideias em realidade. (MCCORMICK, 1997, p. 220)<sup>41</sup>

Assim, nesse segundo momento, a crítica de Schmitt se dirige ao fazer legislativo no parlamentarismo, que trata a democracia como mera formalidade.

### ***2.3.3 Técnica, procedimento e liberalismo burguês, ou o fantasma na máquina***

Em um terceiro nível, a crítica de Schmitt se dirige à democracia como técnica e procedimento. Tal crítica decorre do engajamento de Schmitt à obra de Weber e sua análise do fenômeno da autoridade (*Herrschaft*). Para Weber, a modernidade se caracteriza jurídica e politicamente por uma sistematização extremamente racional da ideia de lei. Essa sistematização,

---

<sup>39</sup> “O fato de que Kelsen, logo que ele dá um passo adiante além de sua crítica metodológica, opera com um conceito causal próprio às ciências naturais, mostra-se melhor quando ele acredita que a crítica ao conceito de substância, de Hume e Kant, pode ser transposta para a teoria do Estado, sem, no entanto, ver que o conceito de substância do pensamento escolástico é algo bem diferente daquele do pensamento matemático e das ciências naturais. A distinção entre substância e exercício de um direito, que encontrou um significado fundamental na história de dogmas do conceito de soberania, de forma alguma pode ser compreendida com conceitos das ciências naturais e é, obviamente, um momento essencial da argumentação jurídica.” (SCHMITT, 2006, p. 39)

<sup>40</sup> “La democracia es método y solamente método.”

<sup>41</sup> “The difference between the respective uses of distinction in question, for Schmitt, lies in decisionism’s ability to bring substance alive through the formal act of a decision rather than letting it lie stillborn in the letter of the law or the phraseology of the constitution. As he often states, forms or functions *per se* are not dangerous, they necessary to make ideas realities.”

que pode ser vista na busca da ciência moderna por leis de causa e efeito no direito se converte em uma mecanização da lei, em que procedimentos de subsunção da faticidade a normas gerais são vistos como a alternativa objetiva e racional ao arbítrio daqueles que possuem a autoridade. A forma moderna pretende se contrapor à forma carismática e à forma tradicional de autoridade. A primeira se baseia na ilusão de que aquele que detém o poder político possui também poderes demiúrgicos de cura e afins, a segunda se baseia na ideia de que uma tradição de mando legitima a autoridade, de forma que aquele inserido na tradição de autoridade como aquele que deve exercer o mando não precisa de outra forma de legitimação que não a própria história. A forma moderna, chamada por Weber de jurídica-racional defende a ideia do ordenamento como um sistema de regras formalmente organizado e logicamente integrado, fruto da discussão parlamentar democrática, vista, como já destacamos, unicamente como método para a colocação das normas:

(...) uma integração de todas as proposições legais analiticamente derivadas de tal forma que constituem um logicamente claro, internamente consistente, e, ao menos em tese, sem lacunas sistema de leis, sob o qual, isto está implícito, todas as situações fáticas concebíveis devem ser passíveis de ser logicamente subsumidas...<sup>42</sup> (WEBER apud MCCORMICK, 1997, p. 208)

Esse ordenamento claro e integrado é geral e auto-aplicável, não considerando o alvedrio de seus aplicadores como um fator de importância (quando esse alvedrio é considerado o é no sentido de um problema, a ser solucionado através de uma maior integração do sistema pela positivação de mais normas), o que transforma os aplicadores da lei, sejam eles juízes, órgãos públicos ou mesmo o chefe do executivo em meras “bocas da lei”. Uma vez que o ordenamento jurídico e o Estado não passam de máquinas tecnicamente funcionais, aqueles inseridos nessa estrutura não passam de ferramentas, engrenagens da máquina. O poder personalizado é visto sempre como arbitrário e fora da lei, entendida como única forma legítima de mando.

Para Schmitt tal não passa de um jogo de prestidigitação, que transfere o poder das mãos de um soberano personalizado para o parlamento, encarado como um legislador abstrato, representante da vontade popular. Isso significa conferir aos interesses majoritários, defendidos pelos partidos que detém a maioria no parlamento, uma legitimidade técnica e artificiosa. Essa transferência indevida só é possível uma vez que se considere o ordenamento como sem lacunas e auto-aplicável, já que isso retiraria, como defende Schmitt, a necessidade de alguém que aplicasse a norma, impedindo que seu conteúdo jazesse natimorto como mera letra de lei. É contra essa teoria despersonalizada do direito e da política que Schmitt opõe suas teses sobre a soberania, e, mormente, sua defesa do

<sup>42</sup> “an integration of all analytically derived legal propositions in such a way that they constitute a logically clear, internally consistent, and, at least in theory, gapless system of rules, under which, it is implied, all conceivable fact situations must be capable of being logically subsumed...”



decisionismo. Para Schmitt somente uma vontade soberana pode aplicar a lei, essa não possui o poder de se organizar em ordenamento e muito menos de se aplicar ao caso concreto. É preciso uma decisão para que a lei deixe de ser mero performativo e exista no mundo real: “Para Schmitt, entre a lei e a realidade concreta, existirá sempre uma lacuna que deverá ser mediada pelo juiz.”<sup>43</sup>(MCCORMICK, 1997, p. 209):

De acordo com Schmitt, não é possível passar diretamente de uma ordem normativa pura para a realidade da vida social – o mediador necessário entre os dois é um ato de Vontade, uma decisão, fundada somente em si mesma, que *impõe* uma certa ordem ou hermenêutica legal (leitura de regras abstratas). Qualquer ordem normativa, tomada por si mesma, permanece presa em um formalismo abstrato, quer dizer, não pode suprir a lacuna que a separa da vida real.<sup>44</sup> (ZIZEK, 1999, p. 18)

Schmitt tenta opor a *realidade* da política liberal como técnica vazia à sua *ideologia* de objetividade formal. Para isso ele parte para uma análise da realidade em moldes não racionalistas (pelo menos não no sentido do racionalismo moderno) que se baseia na análise de uma ordem causal, para buscar na exceção a comprovação de sua teoria de que é preciso um soberano personalizado para trazer realidade ao direito e à política. Schmitt desenvolve essa tese com mais força em sua obra mais famosa, *Teologia Política*. Sua preocupação inicial é buscar um conceito não analítico e verdadeiramente filosófico de soberania, conceito esse que se formará no recurso a concepções teológicas e em uma mirada à Igreja como bastião último da unidade política.

## 3 CAPÍTULO II

### 3.1 To mega therion

---

<sup>43</sup> “For Schmitt, between the law and concrete reality, there will always be a gap that must be mediated by a judge”.

<sup>44</sup> “According to Schmitt, it is not possible to pass directly from a pure normative order to the actuality of social life – the necessary mediator between the two is an act of Will, a decision, grounded only in itself, which *imposes* a certain order or legal hermeneutics (reading of abstract rules). Any normative order, taken in itself, remains stuck in abstract formalism, that is to say, it cannot bridge the gap the separates it from actual life.”

A postura científica de Schmitt é assumidamente baseada na teologia.<sup>45</sup> Ele enxerga o pensamento teológico como uma racionalidade mais completa, em oposição à racionalidade iluminista, que exclui de seu âmbito de compreensão tudo aquilo que não pode manipular e, sobretudo, aquilo que é excepcional. Preocupadas em excesso com a técnica e a forma, as ciências que formariam a base para o pensamento político pós-hobbesiano<sup>46</sup> geraram uma incapacidade desse pensamento em lidar com conceitos políticos substanciais. O recurso à teologia, forma de pensar substancial praticamente abandonada pela ciência moderna, é, para Schmitt, um recurso à uma compreensão mais robusta da realidade política, advinda da comparação de duas substâncias – a jurídica e a política – não unicamente da busca de imagens fluidas presentes nas formas pretensamente objetivas que baseiam as ciências naturais. Ao contrário dessa forma substancial de saber, a forma moderna de ciência jurídica age como alguém que, na feliz expressão de LOSANO (KELSEN, 1998, p. XXI) “quer falar do ovo propondo-se calar tanto sobre a galinha quanto sobre a gema e a clara.” Sua preocupação fundamental é criar um campo avaliativo de análise em que os objetos científicos possam ser submetidos a uma forma de compreensão acostumada a reduzir todos os fenômenos a leis regulares e previsíveis, que afastam o excepcional do real, como se esse só existisse em sua dimensão de regular normalidade. Até mesmo no trato da diversidade e do pluralismo que a ciência da cultura tenta conferir um status de legitimidade obrigatória, o diferente e o excepcional são colocados de lado:

Mesmo que a ciência de todas as culturas alegue sua inocência quanto às preferências e avaliações, ela, não obstante, promove uma postura moral específica. Ao requerer uma abertura a todas as culturas, ela promove a tolerância universal e a gratificação derivada da contemplação da diversidade; isto afeta necessariamente todas as culturas, contribuindo para a sua transformação numa única e mesma direção; e assim, queiramos ou não, ela traz uma mudança de ênfase do particular para o universal: afirmando, ainda que apenas implicitamente, o direito ao pluralismo, ela então afirma que o pluralismo é “o” modo

<sup>45</sup> “O pensamento de Carl Schmitt não era, prevalentemente, analítico; era, sobretudo, teológico.” *El pensamiento de Carl Schmitt no era, prevalentemente, analítico; era, sobre todo, teológico.* (ARAGÓN, 1996, p. xii).

<sup>46</sup> Importante ressaltar que para Schmitt Hobbes não foi totalmente influenciado pela forma moderna de ciência, conseguindo reconhecer conceitos políticos fundamentais, como a decisão e a unidade do soberano: “Hobbes também apresentou um argumento decisivo que contém a relação desse decisionismo com o personalismo e que recusa toda tentativa de firmar uma ordem, abstratamente, vigente no lugar da soberania estatal concreta. Ele explica a prerrogativa pela qual o poder estatal deve estar submetido ao poder intelectual/espiritual, pois este seria uma ordem superior. Ele oferece a resposta a tal fundamentação: se um “poder” (*Power, potestas*) deve estar submetido aos outros, isso somente significa que aquele que detém o poder deve submeter-se àquele que detém o outro poder; *he wick hath the one Power is subject to him that hath the other.* A ele é incompreensível que se fale de ordem superior e inferior e, simultaneamente, se faça o esforço de permanecer-se abstrato (“we cannot understand”). “For Subjection, Command, Right and Power are accidents, not of Powers but of Persons” (cap. 42). Ele ilustra isso por meio de uma daquelas comparações que sabe apresentar de forma tão palpitante na sobriedade inequívoca de sua razão humana saudável: um poder ou uma ordem pode estar submetida a uma outra, assim como a arte do seleiro se submete à do cavaleiro; mas o essencial é que, apesar dessa abstrata hierarquia de ordenamentos, ninguém pensa, por isso, em submeter cada seleiro a todo cavaleiro individual e obrigá-lo à obediência.

Chama atenção o fato de que um dos mais consequentes representantes da cientificidade natural abstrata do século XVII se torne tão personalista. No entanto, isso demonstra que ele, como jurista, quer compreender a realidade efetiva da vida social, assim como o filósofo e estudioso das ciências naturais, a realidade da natureza. (SCHMITT, 2006, p. 32)

correto; ela afirma o monismo da tolerância universal e o respeito pela diversidade; pois sendo um *ismo*, o pluralismo é um monismo. (STRAUSS, 1967, p. 4)

Para se opor à essa forma de pensamento a sociologia política que Schmitt desenvolve trabalha necessariamente com a analogia entre a teologia e a política, onipresente em toda sua vasta obra, e que tem por objetivo a comparação entre as categorias da Igreja *Católica* (como ele mesmo faz questão de destacar) e do Estado do *Jus publicum Europeum*:

Há que se atentar que meu esforço em torno da Teologia Política não se move em qualquer metafísica difusa, mas atinge o caso clássico de uma alteração com auxílio de conceitos específicos resultantes do pensamento sistemático de ambas as estruturas historicamente bem desenvolvidas e bem moldadas do “racionalismo ocidental”, ou seja, entre a igreja *católica* com toda sua racionalidade jurídica e o *Estado do Jus publicum Europeum* – também ainda pressuposto como cristão no sistema de Thomas Hobbes. (SCHMITT, 2006, p. 140)

Como ressaltamos na introdução, é equívoco comum remeter os problemas teológicos políticos discutidos por Schmitt ao seu livro de 1922, *Teologia Política*, livro esse que seria complementado em 1969 por um ensaio intitulado *Teologia Política II*, em resposta a Erik Peterson, sendo que essas preocupações se mostram como o fundamento de muitas de suas ideias e acompanham seu desenvolvimento até o momento mais tardio de sua obra. Mas é na própria *Teologia Política* que podemos ler uma defesa metodológica desse tipo de análise, em oposição à racionalidade moderna, como mais racional e mais científica:

Algo bem diferente é a sociologia de conceitos aqui sugerida e que, frente a um conceito como o de soberania encontra, sozinha, perspectiva de um resultado científico. Dela faz parte o fato de que, a partir da conceptualidade jurídica orientada nos próximos interesses práticos da vida jurídica, se encontra a última estrutura radicalmente sistemática, e essa estrutura conceitual é comparada com a assimilação conceitual da estrutura social de uma certa época. Nesse sentido, não se considera se o ideal de conceptualidade radical é, aqui, o reflexo de uma realidade sociológica ou se a realidade sociológica deve ser entendida como consequência de uma certa forma de pensar, e, em razão disso, também de agir. Ao contrário, devem ser comprovadas duas identidades espirituais, contudo, substanciais. Portanto, não se trata de sociologia do conceito de soberania se, por exemplo, a monarquia do século XVII for caracterizada como o real que se “refletia” no conceito divino cartesiano.

No entanto, provavelmente fazia parte da sociologia do conceito de soberania daquela época mostrar que a existência histórico-política da monarquia correspondia a toda consciência da humanidade ocidental de então, e a configuração jurídica da realidade histórico-política pôde encontrar um conceito cuja estrutura concordasse com a estrutura de conceitos metafísicos. Com isso, a monarquia adquiriu, para aquela consciência, a mesma evidência, assim como a democracia em uma época posterior. Pressuposto, portanto, dessa forma de sociologia de conceitos jurídicos é a conceptualidade radical, ou seja, uma consequência levada até o âmbito metafísico e teológico. A imagem metafísica que uma certa época faz do mundo tem a mesma estrutura do que lhe parece, simplesmente, como forma de sua organização política. A constatação de tal identidade é a sociologia do conceito de soberania. Ela prova, que, de fato, como disse Edward Caird no seu livro sobre Auguste Comte, a metafísica é a expressão mais intensa e clara de uma época. (SCHMITT, 2006, p. 43)

A leitura teológica que Schmitt faz do direito e da política não pode ser, portanto, pensada unicamente como uma fuga irracionalista dos problemas da realidade política concreta. Para ele somente através das categorias teológicas uma compreensão verdadeiramente fundamentada do político e do jurídico é possível. Mesmo porque, a teologia católica é essencialmente jurídica, uma vez que a forma jurídica foi colocada por Deus para que o homem pudesse viver com o outro em sua dimensão mundana:

Tudo o que é legal nesse mundo destrói tudo o que é individual. A afirmação de que todos os homens são iguais perante a lei tem a precisão de um julgamento analítico, e assim, ao revés, uma lei pode ser definida como aquilo pelo qual a igualdade existe. (...)

Perante Deus, o homem é nada. Mas somente no mundo ele é verdadeiramente sem esperança. Nenhum legislador seria tão sábio e tão benevolente para salvar o homem das consequências da ilegalidade mundana. Mas Deus o salva nesse mundo através de uma fabulosa agitação em que funda toda legalidade em cada palavra que procede de sua boca.<sup>47</sup> (SCHMITT, 1996, p. 50)

Ainda que a aproximação com Heidegger, para quem o homem é “ser com o outro”, venha por sendas muito diferentes é incontestável que o problema do jurídico acaba se tornando o problema do convívio humano<sup>48</sup>, problema que encontra uma tentativa de solução na unidade política, mantida pela Igreja Católica após o fim do Império Romano e que depois passaria ao Estado “o portador da legalidade, que realiza este milagre de uma revolução pacífica.”<sup>49</sup> (SCHMITT, 1985, p. 06) E é justamente aí que o problema político surge também como um problema teológico. A questão da unidade é central para a definição de político de Schmitt, baseada, como é notório, na distinção entre amigo e inimigo. É a inimizade pública, conversível em uma guerra e sobre a qual paira sempre a ameaça da aniquilação física que possibilita a existência do político. Em *O Conceito do Político*, ao tratar da distinção entre amigo e inimigo Schmitt diz que “a contraposição política é a contraposição mais intensa e extrema, e toda dicotomia concreta é tão mais política quanto mais ela se aproxima do ponto extremo, o agrupamento do tipo amigo-inimigo.” (SCHMITT, 2009, p. 31), e afasta as interpretações equívocas do termo inimigo geradas pelo liberalismo que “tentou reduzir o inimigo, pelo lado comercial, a um concorrente e pelo lado

<sup>47</sup> “Everything lawful in this world destroys everything individual. The statement that all men are equal before the law has the accuracy of an analytical judgment, so that, if reversed, a law can be defined as that for which equality exists.(...)Before God, man is nothing. But only in the world is he truly without hope. No lawgiver would ever be so wise and so benevolent as to save man from the consequences of worldly lawfulness.. But God saves him in this world through a fabulous upheaval in that He grounds all lawfulness in every word that proceedeth out of His mouth.”

<sup>48</sup> “Ou o homem é sozinho ou ele está no mundo. Enquanto ele é verdadeiramente sozinho, ele não está no mundo, ou seja, ele não é mais nem mesmo um homem, e enquanto ele seja um homem no mundo, ele não está sozinho.” *Man is either alone or in the world. As long as he is truly alone, he is not in the world, that is, he is no longer even a man, and as long as he is a man and in this world, he is not alone.* (SCHMITT, 1996, p. 48)

<sup>49</sup> “(...)el portador de la legalidad, que realiza este milagro de una revolución pacífica.”

espiritual, a um adversário nas discussões”, (SCHMITT, 2009, p. 29) e pela própria história do termo, que foi se afastando de seu sentido etimológico original:

Assim, inimigo não é o concorrente ou o adversário em geral. Tampouco é inimigo o adversário privado a que se odeia por sentimentos de antipatia. Inimigo é apenas um conjunto de pessoas *em combate* ao menos eventualmente, i.e., segundo a possibilidade real e que se defronta com um conjunto idêntico. Inimigo é somente o inimigo *público*, pois tudo o que se refere a um conjunto semelhante de pessoas, especialmente a todo um povo, se torna, por isso, *público*. Inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido amplo; *polemios*, não *echtros*. A língua alemã, assim como outras línguas, não diferencia entre o “inimigo” privado e o político, de modo que se fazem possíveis muitos equívocos e falsificações. O trecho muito citado “amai os vossos inimigos” (Mt 5,44; Lc 6,27) significa “*diligite inimicos vestros*”, “*agapate tous echtrous hymon*”, e não: *diligite hostes vestros*; não se fala do inimigo político. Mesmo na guerra milenar entre o Cristianismo e o Islamismo, nunca ocorreu a um cristão, por amor aos sarracenos ou aos turcos, ter que entregar a Europa ao islamismo, em vez de defendê-la. Não é preciso odiar pessoalmente o inimigo no sentido político e só tem sentido amar seu “inimigo”, i.e., seu adversário, na esfera privada. Aquela passagem bíblica não diz respeito à contraposição política, assim como, por exemplo, não tem a pretensão de suprimir as oposições entre bom e mau ou belo e feio. Sobretudo, ela não significa que se deve amar os inimigos de seu povo e apoiá-los contra seu próprio povo.<sup>50</sup> (SCHMITT, 2009, p. 31)

Historicamente a formação de unidades políticas depende da distinção amigo-inimigo, e as concepções teológicas ajudaram a formar a unidade do mundo ocidental. Sua posterior secularização durante a modernidade, com a criação dos Estados-Nação não as tornam menos importantes. Pelo contrário, somente a compreensão das categorias políticas como conceitos teológicos secularizados pode ser uma compreensão completa dessas categorias, ou seja, somente com o recurso à formação medieval desses conceitos podemos adquirir uma real dimensão de seu funcionamento secular durante a modernidade. Sem prescindir dessa interpretação teológica Schmitt traça a história do surgimento do *Jus Publicum Europeum* a partir da apropriação territorial europeia e sua conseqüente conversão em forma política, primeiro de inspiração teológica (no medievo), e depois secular (na modernidade). Em *O Nomos da Terra*, Schmitt trabalha com uma ideia de ordenação telúrica, iniciada pela migração de povos e conquistas de terras com o fim do Império Romano e a expansão espacial com a descoberta do Novo Mundo. Essa ordem somente se sustentou pela influência da religião cristã, que insistia no medievo na ideia de uma República

<sup>50</sup> Em nota ao capítulo O Homem Cordial, em seu Raízes do Brasil, Sérgio Buarque de HOLANDA (2004, p. 204-205 – nota 6) destaca a distinção schmittiana entre *hostis* e *inimicus*: “A inimizade bem pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma e outra nascem do *coração*, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado. Pertencem, efetivamente, para recorrer a termo consagrado pela moderna sociologia, ao domínio dos “grupos primários”, cuja unidade, segundo observa o próprio elaborador do conceito, “não é somente de harmonia e amor”. A amizade, desde que abandona o âmbito circunscrito pelos sentimentos privados ou íntimos, passa a ser benevolência, posto que a imprecisão vocabular admita maior extensão do conceito. Assim como a inimizade, sendo pública ou política, não *cordial*, se chamará mais precisamente hostilidade. A distinção entre inimizade e hostilidade, formulou-a de modo claro Carl Schmitt recorrendo ao léxico latino: “*Hostis is est cum quo publice bellum habemus [...]* in quo ab inimico *differt, qui est is, quocum habemus privata odia...*”

Cristã como uma continuação do Império Romano, *Roma aeterna*<sup>51</sup>. Não é a toa que na época denunciada por Schmitt como uma época de neutralização do político exista, nas suas palavras, “um forte sentimento anti-romano”, uma vez que a unidade política que a Igreja garantiu no medievo, se sobrepondo aos poderes seculares, só foi possível pela inscrição da Igreja como sucessora de Roma. Devido às guerras confessionais, recrudescidas com a Reforma, os Estados substituem a Igreja como garantidora da unidade política. Com a modernidade esse papel foi retomado em termos pela Igreja, que se manteve como bastião da representatividade e também, como apontava Schmitt, na modernidade vivemos o “fim da estatalidade” e somente a Igreja consegue manter uma unidade política. Se o Estado pressupõe o político nada mais natural que o Estado deixe de existir quando as categorias que definem o político - amigo/inimigo – deixam de existir em nome de um pretenso universalismo político. Mais que um teórico do Estado, Schmitt deve ser lido como um teórico da unidade política. O Estado moderno é visto como sucessor da Igreja medieval na manutenção da unidade política e, por isso, como já dissemos, só pode ser compreendido pela análise dos conceitos teológicos que formaram a Igreja católica no medievo, inclusive sua função enquanto *Kat-echon*.

### 3.2 O Leviatã contra a Nova Jerusalém

Se o aparato teológico católico é o fundamento da estatalidade, as concepções utópicas advindas do judaísmo europeu e sua busca por uma “Nova Jerusalém” (BALAKRISHNAN, 2000, p. 222) parecem ser para Schmitt o contraponto teológico da unidade política, servindo de base para o fim da estatalidade. O “problema judaico” parece se colocar ao final do processo de secularização carregando ideologicamente uma utópica emancipação da sociedade civil em relação ao Estado:

Schmitt assegura que o Cristianismo ‘autêntico’ pode ser distinguido de seu predecessor judaico por sua visão escatológica anti-utópica da história; isso, ainda que seletivo, era o conceito de Cristianismo que deveria ser oposto contra todos os vários proponentes de uma utópica ‘Nova Jerusalém’. Não se deve pensar que Schmitt viu o ‘Problema Judaico’ Europeu simplesmente como um conflito de religiões. A questão, para ele, era a direção da modernidade enquanto uma história de secularização: estava o processo histórico de secularização que se inicia com o Estado soberano do início da modernidade destinado a terminar em ‘utopias’ desestatizadas? Privado de todo simbolismo esotérico, esse era, para ele, o significado político real da Questão Judaica. (BALAKRISHNAN, 2000, p. 223)<sup>52</sup>

<sup>51</sup> “O enlaçamento com Roma significava uma continuação das orientações antigas através da fé cristã. Em consequência, a história da Idade Média é a história de uma luta *ao redor* de Roma, não a de uma luta contra Roma.” (SCHMITT, 1979, p. 37-38) *El enlazamiento con Roma significaba una continuación de las orientaciones antiguas a través de la fe cristiana. En consecuencia, la historia de la Edad Media es la historia de una lucha en torno a Roma, no la de una lucha contra Roma.*

<sup>52</sup> Schmitt held that ‘authentic’ Christianity could be distinguished from its Jewish predecessor by its anti-utopian eschatological vision of history; this, however selective, was the concept of Christianity which had to be upheld against all the various proponents of a utopian ‘New Jerusalem’. It should not be thought that Schmitt saw the European ‘Jewish Problem’ as simply a clash of religions. The issue, for him, was the direction of modernity as a history of secularization: was the historical process of secularization which began with the early modern sovereign state destined

A oposição entre Cristianismo e Judaísmo se enraíza no problema da ‘revelação’. Enquanto que para os cristãos o Messias já foi revelado na figura de Jesus, restando aguardar por seu retorno que trará fim à mundaneidade e à exterioridade escandalosa<sup>53</sup>, o que leva a um total afastamento de utopias em relação a esse mundo, o Judaísmo permanece no aguardo da realização de suas profecias e na vinda de um Messias que trará verdadeira justiça ao mundo<sup>54</sup>:

O Cristianismo autêntico era anti-utópico porque não prometia justiça nesse mundo. O salvador Cristão não era um legislador, mas um revogador das antigas leis. Em contraste, o Judaísmo, mesmo dissolvido em correntes puramente seculares, invariavelmente deu um significado inteiramente novo à secularização: a humanidade estaria progredindo através de uma legalização de longa duração do conflito para um distante, longínquo, mas deste mundo, reino da paz: a uma Nova Jerusalém. Como Schmitt explicou tristemente a seu jovem companheiro, Nicolaus Sombart: ‘Desde 1789 parece estar decidido que as nações culturalmente principais responderam à questão do significado da história em termos de Judaísmo.’ (BALAKRISHNAN, 2000, p. 223)

Schmitt se vê próximo a Hobbes (*as Hobbes's kindred spirit* – um espírito aparentado a Hobbes - nas palavras de Balakrishnan, 2000, p. 223) no que ele considera ser a maior virtude do pensador inglês: manter a ordem política como uma ordem Cristã. Para ele o fundamento da doutrina política de Hobbes está em uma afirmação periférica de sua obra: *Jesus is the Christ*<sup>55</sup>. Essa afirmação conferiria legitimidade à ordem política pautada por Hobbes, bem como retiraria do Cristianismo histórico seu viés anarquizante, de contestação da lei como exterioridade:

A afirmação mais importante de Thomas Hobbes permanece: Jesus é o Cristo. Tal afirmação mantém seu poder mesmo quando é relegada às margens de uma construção intelectual, mesmo quando ela parece ter sido banida para os confins de um sistema conceitual. Tal expulsão é análoga à domesticação de Cristo empreendida pelo Grande Inquisidor de Dostoyevsky. Hobbes deu voz e proveu uma razão científica para o que é o Grande Inquisidor – tornar inofensivo o impacto de Cristo nas esferas social e política, dispersar a natureza anárquica do Cristianismo enquanto deixa um certo efeito legitimador, ainda que somente em segundo plano; de qualquer maneira; sem abandoná-lo. Um sábio estrategista não abandona nada, a menos que seja totalmente inútil. Esse não era ainda o caso do Cristianismo. Eis a questão: O Grande Inquisidor de Dostoyevsky é mais próximo da Igreja Romana ou do soberano de Thomas Hobbes? Reforma e Contra-Reforma apontam na mesma direção. Diga-me quem é seu inimigo e eu direi quem você é. Hobbes e a Igreja

---

to end in stateless ‘utopias’? Stripped of all esoteric symbolism, this, for him, was the real political meaning of the Jewish Question.

<sup>53</sup> Em Mt 16:23 “Ele, porém, voltando-se, disse a Pedro: Para trás de mim, Satanás, que me serves de *escândalo*; porque não compreendes as coisas que são de Deus mas só as que são dos homens.” VITIELLO (*in* DERRIDA, VATTIMO, 1996, p. 189) explica: “Satanás designa aqui o mundo da Lei. “Σκάνδαλον” significa em grego igualmente “insídia”, “embuste”. Para o próprio Jesus, o mundo não é mais do que “insídia” e “embuste” – e é por isso que o teme. É por isso que *deve* falar de sua morte. E da sua ressurreição. Que não é um regresso à vida, um renascimento, depois da morte do corpo, depois da morte física. A ressurreição é a própria morte: a morte para a exterioridade da Lei, e que é *vida* na interioridade da *fé*, ou da *consciência*.”

<sup>54</sup> Na visão dos profetas o Messias traz a justiça a esse mundo, convertido em terra prometida: “(...) a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar (Isaías 11:9)” ou Isaías 2:4: “(...) e estes converterão suas espadas em enxadas, e as suas lanças em foices: não levantará espada nação contra nação, nem aprenderão mais a guerrear.”

<sup>55</sup> Jesus é o Cristo

Romana: a questão do inimigo é a nossa questão.<sup>56</sup> (SCHMITT apud ULMEN, 1996, p. xv-xvi)

Hobbes, segundo Schmitt é o primeiro autor a pensar e institucionalizar o Estado como uma alternativa à Igreja Romana, àquela época incapaz de lidar com as guerras civis causadas pelas questões confessionais inspiradas pela Reforma. Politicamente, entretanto, essa alternativa se mostra mais como uma desteologização das disputas confessionais – vistas agora como crimes contra o Estado, mais do que como um pecado contra a verdadeira crença - do que do próprio Estado em si, que continua baseado na afirmação teológico-política fundamental: *Jesus is the Christ*. O que o Estado representa é a “juridificação” (ULMEN, 1996, p. xvi) da guerra civil religiosa entre Catolicismo e Protestantismo. Esse expediente pretendia restaurar a unidade política incapaz de ser mantida pela Igreja, que o fez até o momento em que precisou se ver em dos pólos da disputa e defender, ela mesma, sua própria unidade enquanto instituição. Nesse sentido pode-se reafirmar mais uma vez a continuidade entre Estado e Igreja *Católica*, uma vez que a “juridificação” das disputas confessionais se equivale à institucionalização do Cristianismo na Igreja Romana: “a realização da lei.”<sup>57</sup> (ULMEN, 1996, p. xvi) Mais do que tornar o transcendente (O Verbo Divino) em imanente (a lei, vista aqui como autoridade substancial, não como mera forma legitimadora como na modernidade tardia), resgata a unidade pois afasta toda possibilidade de individualidade que pode levar à divisão, seja por motivos religiosos, como no momento tratado por Hobbes, o das guerras civis confessionais, seja por motivos econômicos ou ideológicos, como visto por Schmitt, no fim da estatalidade e na época da neutralização política: *tudo o que é legal nesse mundo destrói tudo o que é individual*<sup>58</sup>. (SCHMITT, 1996, p. 50)

A questão teológica em Schmitt corta sagitalmente o mito político do Leviatã em Hobbes. Muito mais do que uma série de representações do Estado soberano (como deus mortal, homem gigantesco ou enorme máquina), Hobbes provê uma unidade política fundamental para o Estado ao proclamá-lo cristão. Esse é um ponto que Schmitt repisa em muitos momentos, mas que melhor

---

<sup>56</sup> “The most important statement of Thomas Hobbes remains: Jesus is the Christ. Such a statement retains its power even when it is relegated to the margins of an intellectual construct, even when it appears to have been banished to the outer reaches of the conceptual system. This expulsion is analogous to the domestication of Christ undertaken by Dostoyevsky’s Grand Inquisitor. Hobbes gave voice to and provided a scientific reason for what the Grand Inquisitor is – to make Christ’s impact harmless in the social and political spheres, to dispel the anarchistic nature of Christianity while leaving it a certain legitimating effect, if only in the background; at any rate, no to abandon it. A clever tactician does not abandon anything, unless it is completely useless. This was not yet the case with Christianity. Hence the question: Is Dostoyevsky’s Grand Inquisitor closer to the Roman Church or to the sovereign of Thomas Hobbes? Reformation and Counter-Reformation point the same direction. Tell me who is your enemy and I will tell you who you are. Hobbes and the Roman Church: the question of the enemy is our own.”

<sup>57</sup> The realization of law.

<sup>58</sup> “Everything lawful in this world destroys everything individual.”



explorou em um guia à leitura de *O Conceito do Político*, em forma de anotações (no caso às páginas 63 à 73 – 59 à 66 na edição alemã):

(...) Thomas Hobbes deixa uma porta aberta para a transcendência. A verdade de que *Jesus é o Cristo*, verdade que Hobbes proferiu com tanta frequência e com tanta veemência como seu credo e sua profissão de fé, é uma verdade da fé pública, da *public reason* e do culto público, da qual participa o cidadão. Nas palavras de Thomas Hobbes, isso não constitui uma afirmação defensiva meramente tática, tampouco uma mentira com uma finalidade determinada ou uma mentira forçada com o intuito de se colocar ao abrigo de perseguição e censura. Também é algo diferente da *morale par provision*, com a qual Descartes permaneceu na crença tradicional. Na transparente estrutura do sistema político de *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, essa verdade configura, antes, a chave da abóboda, e a frase *Jesus is the Christ* dá nome ao Deus presente no culto público. No entanto, a cruel guerra civil de confissão cristã levanta imediatamente a questão: quem interpreta e executa, de modo juridicamente vinculativo, essa verdade continuamente carente de interpretação? Quem decide o que é o verdadeiro cristianismo? Este é o inevitável *Quis interpretabitur?* e o incessante *Quis judicabit?* Quem converte a verdade em moeda vigente? Essa pergunta é respondida pela frase: *Autoritas, non veritas, facit legem*. A verdade não se executa por si mesma, necessitando, para tanto, de ordens executáveis. (SCHMITT, 2009, p. 136)

Mais do que atrelar o problema da unidade à questão da soberania, que Schmitt desenvolveria com habilidade invejável em obras como *A Ditadura e Teologia Política*, o que chama atenção nessa análise de Hobbes é a ligação entre autoridade e verdade, que em termos políticos é, e somente pode ser, uma verdade pública, verdade essa mais do que condicionada, determinada *ab initio* por uma autoridade. A verdade do Cristo como Deus presente no culto público é fundamental para a compreensão teológica do surgimento e do declínio do Estado, que se desenha inteiramente na obra magna de Hobbes. E isso condicionou a interpretação schmittiana de Hobbes até seu texto definitivo sobre o pensador inglês, *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes*.<sup>59</sup> Em um primeiro momento Schmitt enxerga em Hobbes o mais perfeito e sistemático teórico político de todos os tempos, aquele que melhor conseguiu captar a essência histórica e metafísica do Estado em seu atrelamento indissolúvel entre obediência e proteção: “*O protego ergo obligo é o cogito ergo sum* do Estado.” (SCHMITT, 2009: 56). Essa filiação profunda ao pensamento de Hobbes, expressa em *O Conceito do Político*, começa a se relativizar com os comentários de Leo Strauss à edição de 1932 do mesmo livro. Ali, Strauss diz que Schmitt compreendeu mau o pensamento hobbesiano, como um conjunto de ideias que justificariam um governo autoritário, enquanto a ideia original do pensador inglês seria um dos fundamentos primeiros do liberalismo, a separação entre a esfera privada da fé e a esfera pública da confissão. Somente a confissão pública, aquela relacionada à religião oficial do Estado estaria sob controle desse. Com essa separação o Estado, de acordo com Schmitt, permitiria o nascimento de esferas

<sup>59</sup> *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, publicado em 1938, ainda sem tradução para o português.

individuais que se converteriam em interesses que o minariam por dentro. Essa é a questão que Schmitt destaca em seu *Leviatã*, nas palavras de Habermas:

No entanto, com respeito à confissão religiosa, Hobbes comete, como pensa Schmitt, uma grave inconseqüência: ele diferencia “*faith*” de “*confession*” e declara a neutralidade do Estado frente à confissão dos cidadãos, sua fé particular. Unicamente o culto público está subordinado ao controle estatal. Nesta diferenciação pretensamente inconseqüente baseia Carl Schmitt sua segunda tese. A ressalva do credo privado concedida por Hobbes é entendida por Schmitt como o ponto de acesso para a subjetividade da consciência civil e da opinião privada, as quais, particularmente, desenvolvem sua força subversiva. Esta esfera privada vira-se para fora e se estende até a publicidade civil; nisto se faz valer a sociedade civil como contrapeso político e finalmente, com a competência para a legislação parlamentar, derruba o *Leviatã* do trono. (HABERMAS, 2009, p. X)

Segundo Schmitt, Hobbes, ao permitir o desenvolvimento de forças subjetivas abriu espaço para que o Estado tivesse que lutar contra o individualismo que o levaria ao fim. Todas as forças subjetivas se iniciam com a liberdade religiosa, e toda forma de privatização, seja da propriedade, seja da esfera da liberdade, tem como base a privatização da religião:

Historicamente considerada, “privatização” tem sua origem na religião. O primeiro direito do indivíduo no sentido da ordem social burguesa era a liberdade de religião. Na evolução histórica do catálogo de liberdades – liberdade de crença e consciência, liberdade de associação e assembleia, liberdade de imprensa, liberdade de troca e comércio – é o guia e o primeiro princípio. Mas qualquer lugar que seja atribuído à religião, ela sempre e em qualquer lugar manifesta sua capacidade de absorver e absolutizar. Se a religião é uma questão privada, segue-se que a privacidade é reverenciada. As duas são inseparáveis. A propriedade privada é então reverenciada precisamente por ser uma questão privada.<sup>60</sup> (SCHMITT, 1996, p. 28)

Por essa abertura à privatização da fé, que se converteria em uma apropriação privada da opinião pública e que encontraria um *habitat* propício ao crescimento e desenvolvimento irrefreáveis dentro do parlamentarismo liberal, Hobbes acaba sendo colocado por Schmitt como um realizador da Reforma em termos políticos. A força teológica da forma política se dá somente em sua realização institucional, na comunidade de todos em Cristo, vista com mais força na Igreja Romana e na República Cristã que a sucedeu no mando da Europa durante o medievo o surgimento do Estado moderno. A “privatização” da esfera religiosa vampiriza as energias unificadoras presentes na ideia de uma comunidade cristã, convertendo a relação entre imanência e transcendência em uma simples questão subjetiva. A importância da Igreja é justamente sua constituição enquanto ordem legal, ou seja, um *ius divinum*, mais do que uma ordem ética subjetiva.

---

<sup>60</sup> “Historically considered, “privatization” has its origin in religion. The first right of the individual in the sense of the bourgeois social order was the freedom of religion. In the historical evolution of the catalogue of liberties – freedom of belief and conscience, freedom of association and assembly, freedom of press, freedom of trade and commerce – it is the fountainhead and first principle. But whatever place is assigned to religion, it always and everywhere manifests its capacity to absorb and absolutize. If religion is a private matter, it also follows that privacy is revered. The two are inseparable. Private property is thus revered precisely because it is a private matter.”

Schmitt vê em Hobbes a passagem do Estado enquanto deus mortal para um Estado mecanismo<sup>61</sup>, o que criaria as bases para a racionalidade moderna, tecnicista e formal, que colocaria o burocrata de Estado no lugar do soberano.

E aqui o Estado não mais seria capaz de manter a unidade política se desfazendo em um pluriverso político. O judaísmo, criticado em seu utopismo, retorna aqui com um mito que confere uma imagética a essa realidade:

De acordo com as visões cabalísticas, o leviatã é pensado como um enorme animal com o qual o Deus Judaico brinca diariamente por algumas horas; entretanto, no início do ano mil, ele é abatido e os abençoados habitantes desse reino dividem e devoram sua carne. Tudo isso é muito interessante e poderia muito bem ser o protótipo mítico de alguma teoria comunista do Estado e de uma condição sem estado e sem classe que supostamente emergiria da abolição do Estado.<sup>62</sup> (SCHMITT, 2008, p. 95)

Schmitt volta sua mira contra os judeus, que aproveitam as guerras confessionais passivamente, esperando o despedaçar do Leviatã para ver surgir sua nova Jerusalém. Para Schmitt, que pensava a homogeneidade social como pressuposto para a real soberania o Judaísmo surge como uma rachadura na única estrutura política europeia (e é importante destacar que Schmitt pensa em termos de Europa, não do mundo como um todo) capaz de unidade: a que reconhece Jesus como o Cristo. Ao destacar a força da afirmação hobbesiana – *Jesus is the Christ* – Schmitt tenta realçar o que importa fundamentalmente para ele nessa afirmação: sua força política. Toda a problemática reside no termo *Cristo*. *Cristo* não é um nome próprio, mas uma tradução grega para o termo hebraico *Mashiah*, “*Messias*”. Jesus é o “ungido”, apontado por Deus para guiar o povo e todas as Suas ações transcendem a lei, já que essa é parte do mundo da exterioridade e do escândalo. Jesus é O Deus encarnado, O Soberano. Mais uma vez as analogias teológicas de Schmitt se mostram mais profundas do que uma primeira leitura parece revelar. Assim como as ações de Jesus transcendem a lei, as ações do soberano no Estado também, uma vez que o soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção, e essa é uma decisão que não está atrelada a nenhuma norma anterior; é o espaço onde se extingue o direito e permanece o poder, ou onde se lança a “legitimidade contra a legalidade” (BERCOVICI, 2009, p.76). Mas os judeus não reconhecem Jesus como o Messias o que significa, para Schmitt, que eles estarão “sempre em contradição com uma sociedade unificada” (STRONG, 2008, p. XVI). Nesse sentido, Schmitt enxerga uma espécie de ‘espírito judaico’ em

<sup>61</sup> “(...) – isto é, o Estado enquanto um mecanismo, uma máquina, um autômato ou um aparato, ou, nas palavras de Hobbes, um *horologium*, uma *machina*, um *automaton*.” - *that is, the state as a clockwork, a machine, an automaton or apparatus, or in Hobbes’ words, a horologium, a machina, an automaton.* (SCHMITT, 2008, p. 91)

<sup>62</sup> " According to cabbalistic views, the leviathan is thought of as a huge animal with which the Jewish God plays daily for a few hours; however, at the beginning of the thousand-year kingdom, he is slaughtered and the blessed inhabitants of this kingdom divide and devour his flesh. All this is very interesting and could well be the mythical prototype of some communist theory of state and of the stateless and classless condition that are supposed to emerge after the abolition of the state.

toda concepção que permite o desenvolvimento de um forte individualismo perante o Estado. É próprio do judaísmo “clamar por uma fonte de direito externa à sociedade” (STRONG, 2008, p. XVI) e insistir em não reconhecer nenhum soberano além de Deus. Schmitt chama atenção para a leitura que Strauss faz de Hobbes, destacando a ideia de que a separação entre política e religião se inicia com os judeus para o autor inglês, separação que não existia entre os primeiros povos, entre os gentios. É de se destacar a seguinte passagem do pensador de Mamelbury:

Portanto os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não tinham escrúpulos em tolerar qualquer religião que fosse, mesmo na própria cidade de Roma, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E não há notícia de que lá alguma religião fosse proibida, a não ser a dos judeus, os quais (por serem o próprio reino de Deus) consideravam ilegítimo reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou a qualquer Estado. E assim se vê como a religião dos gentios fazia parte de sua política. (HOBBS, 1999, p. 43)

Os judeus fizeram dessa separação uma das mais fortes características de sua religião,<sup>63</sup> conseguindo inclusive que a proibição que pairava sobre ela fosse relaxada e o judaísmo considerado como *religio licita* pelo Império Romano. Conseguiram inclusive a liberação do culto ao Imperador, a mais importante conquista para uma religião monoteísta. Paulo e outros cristãos eram vistos inclusive como perigosos pelo judaísmo, já que incomodavam o Império e ainda estavam atrelados à religião judaica, o que poderia levar à revogação do status de *religio licita*, como nos mostra Jacob Taubes:

Para as congregações Judaico-Cristãs na diáspora, o grupo Paulino, as congregações Paulinas, eram o diabo em pessoa! Para os Cristãos judeus, não para os Judeus. Para os Judeus ele era um *trouble-maker*. Ele perturbou a paz das congregações e a paz na cidade. Perturbou o equilíbrio precário dos Judeus que eram capazes de driblar o culto ao imperador sem serem acusados de revolução.<sup>64</sup> (TAUBES, 2003, p. 29)

Entretanto, Schmitt diz que a leitura de Strauss não apreende o pensamento de Hobbes sobre o judaísmo nem suas ideias acerca da separação entre política e religião<sup>65</sup>. A leitura de Strauss é

<sup>63</sup> “Ele (Schmitt) buscou relacionar isso com a observação de Strauss de que os Judeus minaram o próprio Estado ao expelir dele a religião, estabilizando uma zona onde profecia não regulada poderia florescer.” (Balakrishnan, 2000, p. 222) *He sought to relate this to Strauss’s observation that the Jews undermined their own state by splitting religion off from it, establishing a zone where unregulated prophecy could flourish.*

<sup>64</sup> “Für die judenchristlichen Gemeinden der Diaspora waren die Paulus-Grupe, die Paulus-Gemeiden, der leibhatfige Teufel! Für die Judenchristen, nicht für die Juden. (Für die Juden war er ein *trouble-maker*. Er hat den Frieden der Gemeiden un der Frieden in der Stadt gestört. Er hat die prekäre Balance von Juden gestört, die den Kaiserkult umgehen konnten, ohne daB ihnen dadurch Revolution nachgesagt wurde.”

<sup>65</sup> “Strauss simplificou a apresentação de Hobbes tornando-a um simples contraste entre Judeus e Gentios, onde Hobbes realmente era parte da luta contra típicas doutrinas Judaico-Cristãs e os concretamente avançados argumentos pagãos-cristãos-erastianos de acordos com os quais ele pressupôs uma comunidade cristã, *a civitas Christiana*, na qual o soberano não toca somente o dogma essencial de que *Jesus é o Cristo*, mas o protege e somente coloca um fim nas especulações teológicas e distinções dos padres famintos por poder. A tecnologização do Estado torna supérfluo todas as distinções entre Judeus, gentios e Cristãos e culminam no campo da neutralidade total.” (SCHMITT, 2008, p. 15) *Strauss simplified Hobbe’s presentation making it into a simple contrast between Jews and heathens, Judeo-Christian doctrines and concretely advanced heathen – Christians – Erastians arguments according to which he presupposed a*

tributária de sua tese central em *Jerusalém e Atenas*, em que uma separação entre um reino da razão (a secular Atenas) e um reino da revelação (a divina Jerusalém) é vista como real e necessária. Com base nessa tese a separação entre política e religião seria essencialmente judaica, uma vez que sua unidade enquanto povo advém do lado da religião, não da política. A insistência em separar sua religião do Império não seria uma tentativa de separar o religioso do secular, do político, mas também uma forma de política, de definição de um povo, de separação dos demais. Considerando essa unidade advinda da religião, Strauss é quase contraditório ao dizer que Hobbes teria apontado os judeus como os “originadores do Estado revolucionário destruindo a distinção entre religião e política”<sup>66</sup> (SCHMITT, 2008, p. 10). Schmitt responde dizendo:

Isso é correto somente até Hobbes opor a divisão tipicamente Judaico-Cristã da unidade política original. A distinção entre os poderes secular e espiritual era, de acordo com Hobbes, estranha aos pagãos porque religião era para eles uma parte da política; os Judeus trouxeram unidade do lado da religião. Somente a Igreja papal romana e as igrejas ou seitas Presbiterianas sedentas de poder prosperaram no Estado – destruindo a separação entre os poderes secular e espiritual. Superstição e mal uso de crenças estranhas em espíritos se erguendo do medo e da ilusão destruíram a original e natural unidade pagã entre política e religião. A luta para superar a divisão da Igreja papal romana entre um “Reino de Luz” e um “Reino de Escuridão” – isso é, a restauração da unidade original – é, como Leo Strauss afirma, o significado real da teoria política de Thomas Hobbes. Isso é certo.<sup>67</sup> (SCHMITT, 2008, p. 10)

A separação entre religião e política é, para Schmitt, mais moderna e hobbesiana, mas levada a cabo por esse espírito judaico, que aproveitou a brecha aberta por Hobbes e a transformou em uma verdadeira fratura na unidade política do Estado moderno. De Espinosa a Medelshon, passando por Marx, o espírito judaico se transformou no espírito que opõe religião e política, sociedade e Estado, interioridade da fé e exterioridade da confissão. (SCHMITT, 2008, p. 69) Ao estabelecer um rol de pensadores judeus que transformaram a fissura hobessiana entre religião e política em uma grande fenda que engoliria o Estado-Nação, Schmitt aponta para o desenvolvimento da doutrina liberal que ao fortalecer a sociedade perante o Estado acabou por alimentar as forças centrífugas que partiriam o Leviatã em vários pedaços:

---

*Christian community – the civitas Christiana, in which the sovereign does not touch the sole essential dogma that Jesus is the Christ, but protects it and only puts an end to the theological speculations and distinctions of the power-hungry priests and sectarians. The technologizing of the state makes superfluous all distinctions among Jews, heathens, and Christians and culminates in the realm of total neutrality.*

<sup>66</sup> “...the originators of the revolutionary state – destroying distinction between religion and politics.”

<sup>67</sup> “That is correct only insofar as Hobbes opposed the typically Judeo-Christian division of the original political unity. The distinction between the secular and the spiritual power was, according to Hobbes, alien to the heathens because religion was to them a part of politics; the Jews brought about unity from the side of religion. Only the Roman papal church and the power-thirsty Presbyterians churches or sects thrive on the state-destroying separation of the spiritual and the secular power. Superstition and misuse of alien beliefs in spirits arising from fear and illusion have destroyed the original and natural heathen unity of politics and religion. The struggle to overcome the Roman papal church’s division between a “Kingdom of Light” and a “Kingdom of Darkness” – that is, the restoration of the original unity – is, as Leo Strauss ascertained, the actual meaning of Hobbes’s political theory. This is correct.”

A nova distinção entre conteúdo e forma, meta e característica, como o século XVIII desenvolveu o contraste entre interno e externo, assegura assim justificação legal. Stahl-Jolson, quem trouxe isso a tona, sublinha, entretanto o que é ininteligível desse ponto de vista, a distinção entre moralidade e direito como adiantada por Christian Thomasius, o que ele caracteriza como “progresso substancial”, feito por um teórico que “assegurou para sempre a separação entre ambos” assim “paz interna e externa, a coercitividade<sup>68</sup> do direito e a não coercitividade da ética pôde ser demarcada em tudo o que lhes diz respeito.” Esse estranho campeão do direito divino dos reis cristãos estabeleceu que Hobbes, ao contrário de Grotius, diferenciou o Estado não somente do príncipe mas também do povo. Que formulação de “conservadorismo!” Imagine o que Hamann, que chamou a maneira de filosofar de Espinosa de “incompetente e desautorizada” diria de um tal apologista da monarquia! Usando muitas belas palavras para justificar o “Estado Cristão” e a “legitimidade” antirevolucionária, o filósofo Judeu, com um objetivo seguro e instintivo, estendeu a linha traçada por Espinosa e avançada por Moses Mendelssohn.<sup>69</sup> (SCHMITT, 2008, p. 69)

A interpretação judaica acabou revelando um Hobbes liberal e fundamentando sistematicamente a separação entre Estado e indivíduo que levaria ao fim da época da estatalidade, denunciada por Schmitt na crise vertiginosa que coroou os últimos dias da República de Weimar. É importante ressaltar que Schmitt destaca como correta a interpretação de Strauss que vê em Hobbes uma tentativa de resgate da unidade política perdida (SCHMITT, 2008, p. 10), apesar de apontar a inconsequência do pensador inglês ao separar *faith* e *confession*. O uso do termo “inconsequente” já demonstra que Schmitt acaba sendo indulgente com Hobbes, que não pôde prever que os judeus buscariam “se aproveitar do espaço que Hobbes inicialmente abriu entre o secular e o espiritual<sup>70</sup>” (STRONG, 2008, p. XVII) dirigindo com mais força suas críticas ao pensamento judaico. A relação de Schmitt com o judaísmo é ambígua e merece um parêntese. Ao mesmo tempo em que criticava severamente os reflexos do judaísmo na teoria política e no direito de sua época, Schmitt manteve

<sup>68</sup> O termo inglês “*enforceability of right*” perde um pouco de seu sentido de aplicação forçada quando traduzido para as línguas latinas, por isso preferimos traduzir *enforceability* por coercitividade, para manter um pouco desse sentido. A esse respeito DERRIDA, 2007, p. 7: “Existe, na língua de vocês, certo número de expressões idiomáticas que sempre me pareceram preciosas, pelo fato de não terem nenhum equivalente estrito em francês. Citarei ao menos duas, antes mesmo de começar. Elas têm alguma relação com o que eu gostaria de tentar dizer esta tarde. A. A primeira é “*to enforce the law*”, ou ainda, “*enforceability of law or of contract*”. Quando se traduz em francês “*to enforce the law*” por “*aplicar a lei*”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela não é força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito.”

<sup>69</sup> “The new distinction between content and form, aim and character, as the eighteen century has developed contrast between inner e outer, thus secured legal justification. Stahl-Jolson, who brought this about, boasts therefore what is understandable from his standpoint, the distinction between morality and right as advanced by Christian Thomasius, which he characterizes as “substantial progress”, made by a theorist who “secured forever the separation of both” so that “inner and outer peace, the enforceability of right and nonenforceability of ethics could be demarcated in all respects.” This strange champion of the divine right of Christina kings established Hobbes, in contrast to Grotius, differentiated the state not only from the prince but also from the people. What a formulation of “conservatism”! Imagine what Hamann, who called Spinoza’s manner of philosophizing “incompetent and unauthorized”, would have said about such an apologist of Christian monarchy! Using many beautiful words to justify the “Christian state” and antirevolutionary “legitimacy”, the Jewish philosopher, with a sure goal and instinct, extended the line drawn by Spinoza and advanced by Moses Mendelssohn.”

<sup>70</sup> “...to profit from the space that Hobbes initially opens up between the secular and the spiritual.”

contato com pensadores judeus dividindo muitos interesses teóricos com o judaísmo. O jurista de Plettenberg dedicou sua *Magnus opus* em direito constitucional, sua *Teoria da Constituição*, a um grande amigo judeu, Fritz Eisler, e também combateu o racismo no apogeu da I Grande Guerra, (SCHWAB, 2008, p. XXXV), além de ter influenciado pensadores judeus do porte de Walter Benjamin<sup>71</sup> e, próximo à morte ter recorrido a um amigo judeu, Jacob Taubes para partilhar suas últimas ideias e preocupações intelectuais:

Um número de pessoas aqui (com certeza alguém entre vocês) que conheceu Carl Schmitt sabia bem que ele não era um *Telefonista*. Essa não era sua forma de comunicação. Um dia em Paris, próximo a 25 de Setembro, eu recebi uma ligação do caseiro: Carl Schmitt queria falar comigo ao telefone. Foi atordoante: Carl Schmitt me disse: Eu li a carta, a li várias vezes, e me sinto péssimo. Eu não sei quanto tempo ainda vou viver, venha aqui. Eu tinha outros planos. Era véspera do ano novo judaico, mas logo eu tomei o trem para Sauerland, para Plettenberg. As conversas foram incríveis. Mas não posso relatá-las aqui.<sup>72,73</sup> (TAUBES, 2003, p. 10)

Mas esse mesmo Schmitt culpava os judeus por precipitarem a época da estatalidade para seu fim, e de ferirem a homogeneidade do povo alemão, o que gerou a crise de soberania que a República de Weimar atravessava. Schmitt ainda via com péssimos olhos a influência crescente de

<sup>71</sup> Ainda que tenha existido um esforço para apagar o reconhecimento dessa influência. Os editores de *O surgimento do drama barroco alemão* (*Unsprung des deutschen Trauespiels*), Theodor Adorno e Gretel Adorno, omitiram as notas de pé de página em que Benjamin reconhecia a influência da obra de Schmitt, sobretudo das ideias desenvolvidas em *A Ditadura* (*Die Diktatur*) (SCHWAB, 2008, p. iv). Ainda sobre Adorno e a Escola de Frankfurt outro amigo judeu de Schmitt, Jacob Taubes fez as seguintes revelações: “Que esse esquema esquerda-direita não se manteve e que de fato a antiga Escola de Frankfurt manteve uma relação muito íntima com Schmitt, se você considerar não somente as cabeças oficiais da escola, isto é, Senhor Horkheimer e o *Musikus* Adorno, mas mais profundamente Walter Benjamin, que no final de Dezembro de 1930 escreveu uma carta para Carl Schmitt na qual enviava seu *Trauerspielbuch* com o comentário: *Você certamente reconhecerá a influência de sua obra Teologia Política em meu livro no que tange ao método e conteúdo, mas o que você pode não saber é que seu livro Ditadura e outros me moveram profundamente, de forma que minhas visões em filosofia da arte e suas ideias na filosofia do Estado coincidem.* Quando eu peguei essa carta, liguei para Adorno e o perguntei: Não existem dois volumes publicados das cartas de Benjamin; porque essa carta não foi publicada? Tal carta não existe, foi a resposta. Eu disse, Teddy, eu conheço o manuscrito, eu conheço a caligrafia com que Benjamin escreveu, não me venha com estórias. Eu a tenho aqui! Não pode ser. Típica resposta alemã. Então eu fiz uma cópia e enviei para ele. E existe um outro arquivista lá, Senhor Tiedeman, e eu recebi uma ligação de Teddy: Sim, existe a tal carta, mas ela desapareceu. Depois disso eu desisti. (TAUBES, 2003, p. 133) *Daß dieses Schema Links – Rechts nicht halt un daß in de Tat die alte Frankfurter Schule in ganz intinem Verhältnis zu Schmitt stand (wenn man sieht nur die offiziellen Schulhüupter, also den Herrn Horkheimer und den Musikus Adorno zählt, sondern den tief sinnigeren Walter Benjamin, der noch im Dezember 1930 einen Brief an Carl Schmitt schreibt, in dem er ihm sein Trauerspielbuch zuschickt, mit der Bemerkung: Sie können ja erkennen, welchen Einfluß Ihre Schrift Politische Theologie metodisch und sachlich auf mein Buch hat, aber was Sie nicht wissen können ist, daß Ihr Buch Die Diktatur und andere mich tief bewegen, sodaß meine kunstphilosophischen Anschauungen und Ihre staatsphilosophischen Vorstellungen koinzidieren. Als ich diesen Brief in die Hand bekam, rief ich Adorno an und fragte ihn: Es gibt doch zwei Briefbände von Benjamin, wieso is dieser Brief nich abgedruckt? So einen Brief gibt’s nicht, war die Antwort. Sag’ich: Teddy, ich kenn’ die Schiff, ich kenn’ die Maschine, mit der Benjamin schreibt, erzählen Si emir nichts, ich hab’ das hier! Kann nicht sein, Typisch deustch antwort. Hab’ ich eine Kopie gemacht und sie ihm eingeschickt. Und dort gibt es noch einen Archivar, Herrn Tiedemann, und ich kieg’ den Anruf von Teddy: Ja, es gibt so einen Brief, aber er war verschollen. Ich hab’s dabei belassen.*

<sup>72</sup> Essas conversas deram origem ao trabalho de Taubes, A Teologia Política de Paulo.

<sup>73</sup> “Einige hier (einer sirche), die Carl Schmitt gut kannten, wissen, daß er kein Telephonist war. Es war nicht der Modus seiner Mitteilung. Eines Tages in Paris so um den 25. September rum, bekomme ich einen Anruf von der Hausfrau: Carl Schmitt möchte mich sprechen am Telephon. Es war erstaunlich. Carl Schmitt sagt mir: ich hab’ den Brief gelesen un gelesen, es geht mir sehr schlecht. Ich weiß nicht, wie lange ich noch lebe, kommen Sie sofort. Ich hatte andere Pläne. Es war die Zeit in der Nähe des jüdischen Neujahrfestes, aber ich hab’ sofort den nächsten Zug genommen ins Sauerland nach Plettenberg. Die Gespräche waren ungeheuerlich. Ich kann sie hier nicht erzählen.”

autores judeus na ciência do direito. Não por acaso, apontava ele, a maior parte desses autores adotava uma postura normativista, uma vez que:

(...) os Judeus do pós-exílio, carentes de um território que pudessem chamar de seu, se sentiam seguros com o pensamento constitucional liberal porque ele seria “baseado em uma racionalidade e verdade superiores que é obtida do debate parlamentar e não de decisões autoritárias” em torno das quais Schmitt era inclinado devido a sua proveniência Católica e *weltanschauung* (visão de mundo) geralmente conservadora.<sup>74</sup> (GROSS apud SCHWAB, 2008, p. LI)

Autores judeus, mormente os que pregavam a prevalência da norma sobre a decisão, e a supressão da soberania, como Hugo Preuß e Hans Kelsen, o faziam justamente porque faltava, na composição da metafísica de seu povo, um dos elementos fundamentais à soberania: o território. Essa ideia Schmitt a defenderia com mais força em *O Nomos da Terra* onde seu tradicionalmente reconhecido decisionismo se mescla a um ordenalismo que une ordem (*Ordnung*) e situação (*Ortung*). Essa unidade de ordem só pode existir em um espaço com uma disposição interna própria e com uma situação específica perante os demais espaços. A formação dessa ordem se dá com a tomada de terras entre os séculos XVI e XVII que se tornariam o solo necessário para o surgimento do *Jus Publicum Europeum*: “Do mesmo modo, nem todas as ocupações de terra representam um *nomos*, mas, ao contrário, o *nomos* sempre compreende em nosso sentido um assentamento e uma ordenação relativa ao solo.”<sup>75</sup> (SCHMITT, 1974 p. 65) No mesmo sentido vai o conceito de *Großraum*, desenvolvido por Schmitt em um texto de 1939<sup>76</sup>. *Großraum* tem, no pensamento de Schmitt o sentido de uma “esfera de organização, planificação e atividade humanas originadas de uma tendência global ao desenvolvimento.”<sup>77</sup> (SCHMITT apud HERRERO, 1996, p. XVI). Como explica HERRERO (1996, p. XV), *Großraum* “implica uma concepção da unidade política como uma forma viva que tende a *sair fora de si*, a ampliar seu espaço.”<sup>78</sup> Esse “grande espaço” que ultrapassa a ordem nacional só é possível em relação a um solo, um espaço territorial determinado que se converte em um espaço de desenvolvimento em que um *nomos* específico impera:

*Leistungsraum* significa espaço de desenvolvimento – *nomos* – nas três direções que expõe Schmitt em um dos corolários a seu livro *O nomos da terra*, a saber: apropriar-se, dividir e

<sup>74</sup> “(...) that postexilic Jews who lacked territory that they could call their own felt safe with liberal constitutional thinking because it “is based on a higher rationality and truth that is obtained from parliamentary debate rather than from authoritarian decisions” toward which Schmitt was inclined because of Catholic provenience and generally conservative *weltanschauung*.”

<sup>75</sup> “Del mismo modo, no todas las ocupaciones de tierra representan un *nomos*, pero, por el contrario, el *nomos* siempre comprende en nuestro sentido un emplazamiento y una ordenación relativa al suelo.

<sup>76</sup> *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff in Völkerrecht* in Deutsche Rechtsverlag, Berlin/Viena/Leipzig.

<sup>77</sup> “(...) esfera de organización, planificación y actividad humanas originadas de una tendencia global al desarrollo.”

<sup>78</sup> “Implica una concepción de la unidad política como una forma viva que tiende a salir fuera de sí, a ampliar su espacio.”



cultivar a terra (*nehmen, teilen, weiden*). Ou seja, todo *Großraum* supõe um habitar, um direito e uma economia específicos.<sup>79</sup> (HERRERO, 1996, p. XVII)

Os judeus teriam se desenvolvido globalmente sem um território, sem um espaço e, portanto, sem um *nomos*. De forma que a ligação de seus teóricos com o constitucionalismo liberal se explica pela presença de um universalismo que independe de território e se posiciona até mesmo contra ele e precisa se sustentar na norma, enquanto instância pretensamente objetiva e neutra, uma vez que não pode se referir a um *nomos* específico:

Judeus compreendem a lógica, tática e prática de uma legalidade vazia melhor do que qualquer povo Cristão, já que o último não pode deixar de acreditar, contra a lei, em amor e carisma.<sup>80</sup> (SCHMITT apud BALAKRISHNAN, 2000, p. 2220)

Os judeus compensaram a ausência de um *nomos* se emancipando financeiramente e impondo sua racionalidade administrativa com o apoio das forças políticas liberais. Um judeu, Karl Marx, foi quem melhor realizou esse diagnóstico.<sup>81</sup> Por não possuir um território os judeus buscaram sua emancipação na única força realmente desterritorializada, o capital, e acabaram por sustentar essa emancipação através de doutrinas e teorias igualmente desapegadas de uma terra. Segundo SCHWAB (2008, p. li-ly), em diversas ocasiões Schmitt expressou a opinião de que a situação dos judeus mudou drasticamente com a criação do Estado de Israel: “Ao menos eles (os Judeus) novamente têm contato com um solo que podem chamar de seu.”

Fica claro que o anti-semitismo de Schmitt não partilha a mesma fonte do nazismo, apesar de indiscutivelmente poder ser atado a ele. Para o nazismo o anti-semitismo se coloca como uma questão de raça, biotípica e biológica. Para Schmitt a oposição aos judeus é ideológica e, sobretudo política, o que não parece fazer muita diferença para um autor como Habermas<sup>82</sup> que insiste fortemente no “efeito desacreditante” sobre a obra schmittiana do “anti-semitismo brutal” de seu autor, que não conseguiu se dirigir “uma palavra de autocrítica”, ao contrário, se “apresentara como o Benito Cereno do Direito Internacional europeu.” (HABERMAS, 2009, p. xiii) Mas é preciso anotar que depois de sua maculosa ligação com o nazismo a posição de Schmitt frente aos judeus é

<sup>79</sup> “*Leistungsraum* significa espacio de desarrollo – *nomos* – en las tres direcciones que expone Schmitt en uno de los corolarios a su libro *El nomos de la tierra*, a saber: apropiarse, dividir y cultivar la tierra (*nehmen, teilen, weiden*). Es decir, todo *Großraum* supone un habitar, un derecho y una economía específicos.

<sup>80</sup> “The Jews understand the logic, tactics and practice of an empty legality better than any Christian people, since the latter cannot cease to believe, against the law, in love and charisma.”

<sup>81</sup> “O Judeu se emancipou de uma maneira judaica, não somente porque atingiu poder financeiro, mas também porque, através dele e também aparte dele, *o dinheiro* se tornou um poder mundial e o espírito prático dos judeus se tornou o espírito prático das nações Cristãs.” (MARX apud STRONG, 2008, p. xviii) *The Jew has emancipated himself in a Jewish manner, not only because he has acquired financial power, but also because, through him and also apart from him, money has become a world power and the practical Jewish spirit has become the practical spirit of the Christian nations.*

<sup>82</sup> Talvez isso se mostre mais óbvio para os judeus que para os gentios, mas como anota STRONG (2008, p. XV, XVII) “essas distinções pouco importam se você esteve em Auschwitz.” (...) *these distinctions mattered little if you were in Auschwitz.*

sensivelmente mais branda em relação ao tempo em que pertenceu ao partido e permaneceu sob a proteção de Göring. Em 1936 ele organizara um congresso para tratar do tema “Judaísmo na Jurisprudência”, em que levou seu anti-semitismo à brutalidade que aponta Habermas:

(...) mas o mais profundo e máximo significado dessa batalha (contra o Judaísmo e o Bolchevismo) e portanto, também de nosso trabalho hoje, reside expressamente na sentença do Führer: Ao repelir o Judeu, eu luto pela obra do Senhor.<sup>83</sup> (SCHMITT apud Meier apud STRONG, 2008, p. xxiii)

SCHWAB (2008, p. xxxix) diz que a conferência foi um fracasso (*came to naught*) porque o assunto não interessava mais ao regime (Schwab cita o dossiê do Serviço de Segurança – SS - sobre Schmitt, que traz literalmente essa afirmação) e o feroz discurso de Schmitt foi visto como um truque (*tricky*) para desviar atenção de seu catolicismo político. De qualquer forma Schmitt manteria seu anti-semitismo até o final de sua vida intelectual, insistindo na ligação do judaísmo com o liberalismo e com a neutralização política, voltando ao caráter utópico do judaísmo em relação ao cristianismo e mantendo como fundamental para sua teologia política a ideia do cristianismo como não utópico, livre das ideias judaicas de terra prometida.

Enquanto horizonte distante a salvação cristã não se liga a um espírito de utopia, e os efeitos dessa concepção não utópica se mostram na concepção do mundo enquanto escândalo, onde o homem precisa viver em medo e insegurança. Se em Hobbes o medo e a insegurança fazem parte da condição humana que se esforça para remediar esses aspectos ao criar o Estado civil, em Schmitt eles devem permanecer existindo, sobremaneira, na constante ameaça de aniquilação física – fundamental para a definição de inimigo, como já dissemos – pois são “precondições da virtude política.” (BALAKRISHNAN 2000, p. 223) A natureza humana é problemática e perigosa, e por isso, toda teoria verdadeiramente política destaca o homem como mau e perigoso:

Portanto, permanece a notável constatação, para muitos, certamente, inquietante, de que todas as teorias políticas autênticas pressupõem o homem como “mau”, ou seja, consideram-no como um ser de modo algum apromblemático, e sim como “perigoso” e dinâmico. Isso pode ser facilmente comprovado na obra de qualquer pensador especificamente político. Por mais diferentes que possam ser esses pensadores segundo o tipo, o grau e a importância histórica, eles concordam com a concepção problemática da natureza humana na mesma medida em que se demonstram como pensadores especificamente políticos. Basta citar aqui os nomes de Maquiavel, Hobbes, Bossuet, Fichte

<sup>83</sup> “But the profoundest and ultimate meaning of this battle (against Judaism and Bolshevism) and thus also of our work today, lies expressed in the Führer’s sentence: ‘In fending off the Jew, I fight for the work of the Lord.’ A sentença em questão vem do final do segundo capítulo do *Mein Kampf*: “Se o Judeu com a ajuda de seus conceitos Marxistas triunfar sobre o povo deste mundo, então o prêmio será a dança da morte da humanidade, então esse planeta irá novamente atravessar o éter desprovido de seres humanos como o fez por milhões de anos. Eu acredito hoje no desígnio do Criador Todo – Poderoso: Ao repelir o Judeu, eu luto pela obra do Senhor.” *Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Volker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein, dann wird dieser Planet wieder wie einst vor Jahrmillionen meschenleer durch den Äther ziehen. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.* (HITLER, 1943, p. 69-70)

(tão logo esqueça seu idealismo humanitário), De Maistre, Donoso Cortés, H.Taine; inclusive Hegel que, naturalmente, manifesta aqui, ocasionalmente, sua dupla fisionomia. (SCHMITT, 2009, p. 66-67)

Em *Teologia Política*, Schmitt já havia exposto essa postura, destacando a identidade de posições anarquistas e liberais, contrárias à maldade humana, mas que, obviamente, levam à consequências diferentes. Se a existência do medo e da insegurança são fundamentais para o surgimento da forma política, que na modernidade se dá com o Estado, é preciso atrelar esse medo e insegurança à algum aspecto da condição humana. Essa condição é existencial, *política*, não normativa ou de outra ordem qualquer<sup>84</sup>. Já destacamos que a afirmação de que o homem não é só no mundo é fundamental para a posição teórica de Schmitt, mas esses homens que vivem no mundo estão sujeitos a todo tipo de arbitrariedade, que só pode ser afastada pela presença de Deus. Deus que pode tudo o que quer, mas não pode querer o mal.

Essa visão um tanto desolada da natureza humana coloca Schmitt ao lado dos pensadores da contra-revolução e sua filosofia da história de caráter essencialmente pessimista. De fato, entre as mais fortes influências de Schmitt está a obra dos filósofos da contra-revolução, Bonald, de Maistre e, sobretudo, Donoso Cortés. No trabalho desses três autores Schmitt vai buscar não só seu anti-modernismo, condenado na Alemanha como romantismo por defender posições claramente medievais<sup>85</sup>, cristalizado em uma filosofia da história que prega uma visão desolada e pessimista do homem, como também a prevalência da decisão e da pessoalidade para a definição de soberania.

### 3.3 Catolicismo e contra-revolução

Esses pensadores viam na *Aufklärung* uma tentativa vã de se negar a condição essencialmente desesperada do homem na terra. A virulência com que denunciam os limites da razão humana perante sua condição de pecador perdido em meio à maldade da própria espécie chega a ser assustadora. A única forma de se minorar a situação de vazio é atingir a verdade da crença metafísica, que só pode ser dada pela tradição, uma vez que para eles, mormente para

---

<sup>84</sup> “A guerra, a disposição para a morte por parte dos homens em combate, a morte física de outras pessoas que estão do lado inimigo, nada disso tem um sentido normativo, e sim apenas um sentido existencial, mais precisamente na realidade de uma situação do combate real contra um inimigo real e não em quaisquer ideais, programas ou normatividades. Não há nenhum fim racional, nenhuma norma por mais correta que seja, nenhum programa por mais exemplar que seja, nenhum ideal social por mais belo que seja, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar o fato de que, por sua causa, os seres humanos se matem uns aos outros. (SCHMITT, 2009, p. 53)

<sup>85</sup> “Os filósofos estatais católicos que, na Alemanha eram chamados de românticos, por serem conservadores ou reacionários e idealizarem situações medievais – de Maistre, Bonald e Donoso Cortés (...)” (SCHMITT, 2006, p. 49)

Bonald, “a razão do indivíduo é muito fraca e mísera para reconhecer, *per se*, a verdade.” (SCHMITT, 2006, p. 50)

De Maistre resume toda a condição humana em uma imagem infinitamente mais desesperada que a “guerra de todos contra todos” de Hobbes. Para ele, a história da humanidade não passa do caminhar de “uma horda de cegos conduzidos por um cego que se apóia em uma bengala!” (SCHMITT, 2006, p. 50) Fica latente uma filosofia da história na obra desses pensadores, focada no desamparo da condição do homem no mundo. Schmitt destaca, entre essas visões, a de Donoso Cortés como a mais violenta<sup>86</sup>:

Seu desprezo pelas pessoas não tem limites: sua razão cega, sua vontade fraca, seu zelo ridículo pelos desejos carnis lhe parecem tão deploráveis que todas as palavras de todas as línguas humanas não bastam para exprimir toda baixeza dessa criatura. Se Deus não tivesse se tornado homem – o réptil que meu pé esmaga seria menos desprezível que um homem; *el réptil que piso con mis pies, seria a miss ojos menos despreciable que el hombre*. A estupidez das massas lhe é, da mesma forma, assombrosa assim como a tola vaidade de seu governante. A consciência dele de pecado é universal, mais terrível que a de um puritano. Nenhum anarquista russo expressou sua afirmação “o homem é bom”, com tal convicção elementar como o católico espanhol a resposta: como é que ele sabe que é bom, se Deus não lho disse? *?De donde él sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho?* (SCHMITT, 2006, p. 53)

Ainda que a visão de Schmitt da condição do homem como problemática não atinja tal radicalidade ela se baseia na mesma ideia que inspira Cortés, a do homem como pecador. A importância política da Igreja, enquanto mediadora entre o Reino dos Céus e o Reino da Terra está justamente nessa condição problemática:

Tudo o que pode ser dito sobre a visibilidade da Igreja se baseia nas duas sentenças seguintes: “O homem não está sozinho no mundo”; “O mundo é bom, e o mal que existe no mundo é o resultado do pecado do homem.” Ambos obtêm seu significado religioso no fato de Deus ter se tornado homem.<sup>87</sup>(SCHMITT, 2006, p. 47)

Não seria um exagero dizer que tudo o que pode ser dito sobre o político, reside para Schmitt – e segundo o próprio para todos os pensadores verdadeiramente políticos – na sentença: “O mundo é bom, e o mal que existe no mundo é o resultado do pecado do homem.” Enquanto que para Hobbes essa situação é a condição para a formação do Estado e a supressão da guerra de todos contra todos, para Schmitt essa condição acompanha tudo o que é essencialmente político, e não pode ser sacrificada em nome do ideário romântico e liberal do “homem como naturalmente bom”,

<sup>86</sup> “Entre amigos e inimigos ele era conhecido como o mais radical dos contra-revolucionários, o reacionário extremo, o conservador animado por um fanatismo medieval.” *Da amici e nemici egli era conosciuto come Il più radicale dei contririvoluzionari, Il reazionario estremo, Il conservatore animato da fanatismo medioevale*. (SCHMITT, 1996, p. 84)

<sup>87</sup> “Everything that can be said about the visibility of the Church stems from the following two tenets: “Man is not alone in the world”; “The world is good, and what evil there is in the world is the result of the sin of man.” Both obtain their religious significance from the fact that God has become man.

sob pena do mundo se ver privado de toda a sua “seriedade”<sup>88</sup> (STRAUSS, 2007, p. 116). Strauss destaca em Schmitt algo que poderia também ser destacado em Cortés e nos demais filósofos da contra-revolução: certa simpatia pelo mal. Essa simpatia não é pelo mal compreendido moralmente (ao menos assim Schmitt o defende), mas pelo *poder animal* (*animal power*), (STRAUSS, 2007, p. 115) inerente à condição política do homem, existencial, expressa no agrupamento amigo-inimigo. Em suma, é a mesma simpatia que podemos ver em Cortés, do desamparo da condição humana que justifica, em sua necessidade, o domínio:

Porém, a inadequação dessa simpatia se torna clara quando descobrimos que o *que* é admirado não é uma excelência, mas uma deficiência, uma necessidade (qual seja, uma necessidade de domínio. A periculosidade do homem, revelada como uma necessidade de domínio, pode apropriadamente ser entendida somente enquanto baseada moralmente. (STRAUSS 2007, p. 115)

Strauss lê nessa “ideia moral” que surge subrepticamente em Schmitt uma fissura na sua obra que se baseia no político como condição existencial do homem. Se essa é uma ideia moral ela pode no máximo ser afirmada, não comprovada, podendo existir, perfeitamente, seu oposto, ou seja, a bondade natural do homem. A negação do político não pode então ser vista como utópica, uma vez que sua própria existência não pode ser comprovada (STRAUSS, 2007, p. 115). Uma vez que essa negação não pode mais ser vista como utópica, toda crítica schmittiana aos judeus e seu utopismo cai por terra. Mas o fundamental nessa análise é o destaque da necessidade de domínio, problema que vai basear a teorização de Schmitt sobre a soberania e sobre a teologia política, também uma das questões fundamentais da obra dos contra-revolucionários. E é num livro dedicado justamente a Donoso Cortés que Schmitt apresenta uma definição de teologia política:

Um outro exemplo deste rápido desenvolvimento é fornecido pelo conceito de *teologia política*. Com isso se entende a transposição de imagem e conceito teológico ao âmbito do pensamento laico-político, transposição que segue a fórmula *um Deus, um Senhor do mundo*.<sup>89</sup> (SCHMITT, 1996, p. 14)

Nessa obra de 1950 dedicada ao conservador espanhol, e cujo primeiro ensaio que a compõem é resgatado justamente da *Teologia Política*, de 1922, Schmitt é mais analítico ao tratar

<sup>88</sup> “Um mundo no qual a possibilidade de semelhante combate estivesse completamente eliminada e desaparecida, um planeta definitivamente pacificado, seria um mundo sem a distinção entre amigo e inimigo, por conseguinte, um mundo sem política. Poderia haver nele várias contraposições e contrastes talvez muito interessantes, concorrências e intrigas de toda espécie; porém, de modo sensato, contraposição alguma, em virtude da qual pudesse se exigir dos seres humanos sacrificarem sua vida e em virtude da qual um ser humano fosse autorizado a derramar sangue e matar outros seres humanos. Também aqui não interessa para a definição do conceito do político se tal mundo sem política é desejado como estágio ideal. O fenômeno do político só pode ser compreendido por meio da referência à possibilidade real do agrupamento do tipo amigo-inimigo, não importando o que daí resulta para o juízo de valor religioso, moral, estético e econômico do político.” (SCHMITT, 2009, p. 38)

<sup>89</sup> “Un altro esempio di questo rápido sviluppo è fornito dal concetto di *teología política*. Con esso si intende la trasposizione di immagini e concetti teologi nell’ambito del pensiero laico-politico, trasposizione che ricalca all’incirca lo stile della formula *un Dio un Signore del mondo*.”

do conceito de teologia política. No texto de 1922 ele mais ressalta o parentesco entre conceitos teológicos e políticos do que define teologia política, como mostra uma de suas mais famosas passagens:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.<sup>90</sup> (SCHMITT, 2006, p. 35)

Esse paralelismo entre conceitos teológicos e políticos também é encontrado em Donoso Cortés, bem como uma análise do processo de secularização como um fim da verdadeira soberania e do surgimento de força políticas desagregadoras que, indubitavelmente, influenciou Schmitt ao desenvolver sua ideia da era moderna como a era da neutralização do político, em que a secularização e o advento da técnica e da mecanização confluem como causas dessa neutralização, bem como o fim da separação amigo/inimigo com a força crescente do conceito apolítico de humanidade. Em Cortés, neutralização e secularização são fenômenos análogos, por isso, lançando mão do paralelismo histórico que lhe era tão característico, o espanhol não hesitou em dizer que o fim do Império Romano se deveu ao fim da sua teologia. Tal paralelismo se tornava surpreendente à medida que o pensamento histórico de Cortés se mostrava mais e mais escatológico e repleto de prognósticos que acabaram se confirmando.<sup>91</sup> Essa sensibilidade histórica chamou fortemente a atenção de Schmitt, que admirava a análise de Cortés do desenvolvimento do progresso técnico em sua época e de suas futuras consequências:

Em contraste com o otimismo dominante, viu ele, de súbito e com a máxima clareza, que a ferrovia e o telégrafo comportavam uma ditadura centralizadora e niveladora. Intuiu também as razões para tal otimismo: a ilusão otimista se baseava no fato que o progresso da técnica, o progresso da liberdade e o aperfeiçoamento moral da humanidade eram compreendidos no conceito unificante de progresso. O claro reconhecimento de tal confusão arrasta Donoso a uma antítese desesperada, constringendo-o ao pessimismo cassandrino que tanto escândalo há suscitado, pois o mesmo é dogmaticamente compreendido, e não do ponto de vista existencial.<sup>92</sup> (SCHMITT, 1996, p. 105)

---

<sup>90</sup> Donoso Cortés havia se expressado em termos muitos semelhantes: “Do que se conclui, que toda afirmação relativa à sociedade ou ao governo, supõe uma afirmação relativa a Deus; ou, o que é o mesmo, que toda verdade política ou social se converte forçosamente em uma verdade teológica.” (CORTÉS, 1851, p. 7) *De donde se sigue, que toda afirmacion relativa á Dios; ó lo que es lo mismo, que toda verdad política ó social se convierte forzosamente en una verdad teológica.*

<sup>91</sup> Entre esses prognósticos estava a transformação da Rússia e dos Estados Unidos em potências mundiais e o advento de guerras em proporções globais.

<sup>92</sup> “In contrasto con l’ottimismo dominante, egli vide súbito con la massima chiarezza che la ferrovia e il telégrafo comportano una dittatura centralizzatrice e livellatrice. Egli intuì anche le ragioni di questo ottimismo: l’illusione ottimista si basava sul fatto che progresso della tecnica, progresso della libertà e perfezionamento morale dell’umanità erano compresi nel concetto unificante di progresso. Il chiaro riconoscimento di tale commistione spinse Donoso a un’antitesi disperata, constringendolo al pessimismo cassandrino che tanto scalpore ha suscitato, poiché lo si è inteso dogmaticamente, anziché comprenderlo dal punto di vista esistenziale.”

Ao contrário de Kierkegaard, que levou seu cristianismo a uma interioridade absoluta, posicionando-se, inclusive, contra a Igreja Católica, o conservador espanhol pensava o cristianismo também em sua dimensão política, como posteriormente Schmitt o faria. Ambos, o espanhol e o alemão, temiam as consequências da substituição da *verdadeira* religião pela pseudo-religião secularizada da humanidade. Donoso Cortés via na “emancipação” humana prometida pelo racionalismo iluminista um desvio da *verdade* em si, da verdade que emana de Deus e que só pode residir na sua onipotente existência. Deus tentou resgatar o homem para *a verdade*, mas esse se perdeu em prevaricação, tentando se tornar soberano e terminando por estar em oposição à toda verdade: “entre a verdade e a razão humana, depois da prevaricação do homem, colocou Deus uma repugnância imortal e uma repulsa invencível”<sup>93</sup> (CORTÉS, 1851, p. 65) Ao contrário, entre o absurdo e a razão humana “há uma afinidade secreta, um parentesco estreitíssimo. O pecado os uniu com o vínculo de um matrimônio indissolúvel.”<sup>94</sup> (CORTÉS, 1851, p. 66) O racionalismo, era, para ele, um pecado, entre todos, “o mais semelhante ao pecado original”<sup>95</sup> (CORTÉS, 1851, p. 223) A filiação de Cortés ao pensamento da contra-revolução está ligado totalmente à premissa de que a Revolução Francesa é fruto direto do racionalismo que a modernidade vê nascer com a Renascença e culmina no Iluminismo. Racionalismo que “compreende e abarca todos os erros”<sup>96</sup> (CORTÉS, 1851, p. 223), uma vez que não se apóia na *verdade* de Deus, mas unicamente na coerência interna do pensamento e que afasta homens e nações dessa *verdade* que está em Deus. Schmitt também vê no Estado após a Revolução Francesa um desviar-se de sua essência teológica. A partir dele não haveria mais soberania real e legítima, mas somente um “cesarismo”, uma renovação política não cristã, que abre mão do conceito fundamental do Estado e da política cristãs, o *Kat-echon*:

Todas essas renovações prescindem do *Kat-echon* e, em consequência, só podem fazer surgir um cesarismo em lugar de um império cristão. O cesarismo, no entanto, é uma típica forma de poder não cristão, ainda que chegue a firmar acordos. Como conceito e como problema consciente da esfera espiritual, este cesarismo é um fenômeno moderno que não surge até a Revolução Francesa de 1789...<sup>97</sup> (SCHMITT, 1974, p. 43)

Para os contra-revolucionários e sua homologia entre política e religião, a busca moderna por autonomia e emancipação do homem é como a busca de Lúcifer pela plenitude do Ser, predicado unicamente de Deus. Como castigo por ambicionar a plenitude do Ser, Lúcifer é

<sup>93</sup> “Entre la verdad y la razon humana, despues de la prevaricacion del hombre, pues Dios una repugnancia inmortal y una repulsion invencible.”

<sup>94</sup> “(...) hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo. El pecado los ha unido con el vínculo de un indisoluble matrimonio.”

<sup>95</sup> “(...) el más semejante al pecado original.”

<sup>96</sup> “(...) comprende y abarca todos los errores.”

<sup>97</sup> “Todas estas renovaciones prescindien del *Kat-echon* y, en consecuencia, sólo pueden hacer surgir un cesarismo en lugar de un imperio cristiano. El cesarismo, sin embargo, es una típica forma de poder non cristiano, aunque que llegue a concertar concordatos. Como concepto y como problema consciente de la esfera espiritual, este cesarismo es un fenómeno moderno que no surge hasta la Revolución Francesa de 1789...”

condenado por Deus ao Não-Ser, ao Nada.<sup>98</sup> O mesmo destino se reserva ao homem e ao Estado que quer se emancipar da figura de Deus. Ao homem sem Deus, o absurdo, ao Estado sem Deus, o cesarismo, que nada mais é que o governo do absurdo e da ilegitimidade que dará espaço, no caminhar da história, para o liberalismo parlamentar em que a “verdade” do Estado é aquela conseguida através da eterna discussão. Schmitt não cansa de repetir uma das mais fortes afirmações de Cortés: “*A burguesia é definida por ele, justamente, como uma ‘classe discutidora’*” (SCHMITT, 2006, p. 54). Uma classe que se desvia da *verdade*, e, portanto, de qualquer decisão política, e acaba dependendo da coerência interna dos argumentos racionais para poder viver, precisa projetar na discussão e na publicidade próprias do parlamentarismo uma forma de alcançar racionalmente a verdade. Mas da mesma forma que Lúcifer não pode voltar do Nada para o Ser por seus próprios meios, não pode o homem, sem Deus, restabelecer sua relação com a verdade. Mas ao contrário de Lúcifer a quem o castigo é dado sem perdão ou misericórdia, Deus estende Sua mão para o homem que pode voltar a Ele pela redenção. O homem pode ser salvo ao realinhar-se à *verdade*, à fé original, no sentido do Antigo Testamento (GARCÍA, 1967, p. 100). Essa fé é conhecida no Antigo Testamento pelo nome de *emunah*. (GARCÍA, 1967, p. 100) No Antigo Testamento são retratados dois tipos de fé, *emunah* que é a fé original, “natural, onde o homem se encontra em uma relação de fé”<sup>99</sup> (TAUBES, 2003, p. 16). Politicamente a relação do homem em *emunah* é uma relação de inserção incondicional na comunidade e em seu pacto com Deus. (TAUBES, 2003, p. 16) Na relação com a *emunah* reside a unidade política original que Hobbes tentaria resgatar. O outro tipo de fé é *pistis*, que não é a fé pura e incondicional, mas a fé em algo, não original, derivada de uma conversão (TAUBES, 2003, p. 17). A *pistis*, ao contrário da *emunah*, não parte da comunidade, mas do indivíduo. A pessoa que se converte não é parte de uma comunidade, mas é um indivíduo, e a comunidade nada mais é que a união de vários indivíduos (TAUBES, 2003, p. 16), algo que poderia ser dito perfeitamente por um teórico liberal da política. Em muitos sentidos o que condenam os pensadores da contra-revolução, e, também Schmitt, é a passagem da *emunah* para a *pistis* que ocorre na modernidade, em que a verdadeira fé, que liga o homem a Deus é substituída pela conversão à pseudo-religião da humanidade e da razão. Como somente a redenção através do retorno à *emunah* seria capaz de religar o homem à *verdade*, é preciso dizer um não à revolução, e um sim à redenção.

Cortés, assim como Schmitt posteriormente faria, condenava o depositar de toda essência humana no conceito de humanidade. Para ambos, o terror que se desenhava estava justamente na

<sup>98</sup> Essa interpretação da Queda de Lúcifer é própria de Baader. Para mais detalhes, GARCÍA, Antônio Regalado, *The Counterrevolutionary Image of the World*, in Yale French Studies, nº39, Yale University Press: 1967, p.101.

<sup>99</sup> (...)natürliche Glaube, hier finder sich der Mensch im Glaubensverhältnis (...)



tentativa de fraternidade universal, que coloca todos os homens sob o pálio do conceito apolítico e secular de humanidade. Schmitt chamara atenção para o fato de que uma vez que a separação entre amigo e inimigo nos moldes políticos tradicionais se torna impossível, já que a diferença que torna essa separação (de história, de tradição, de vida) não é mais levada em conta, só resta taxar, em uma fórmula dialética até muito simples, de “inumanos” aqueles que insistissem em não se adequar ao sentido de humanidade. Evidentemente o combate a esse tipo de “criatura” se daria nos moldes mais violentos e cruéis<sup>100</sup>, uma vez que o conceito de “guerra justa” só seria aplicável em confrontos entre humanos. O moderno conceito de humanidade tentaria se despir de seu sentido político original, criado pelos romanos para reforçar a distinção de seu povo dos seus inimigos, sendo mais uma forma de se expressar a *romanidade*, como destaca Heidegger:

Somente na época da república romana, *humanitas* foi, pela primeira vez, expressamente pensada e visada, sob este nome. O *homo humanus* contrapõe-se ao *homo barbarus*. O *homo humanus* é, aqui, o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da “incorporação” da *παιδεία* herdada dos gregos. Estes gregos são os gregos do helenismo cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas. Ela se refere à *eruditio e institutio in bonas artes*. A *παιδεία* assim entendida é traduzida por *humanitas*. A romanidade propriamente dita do *homo romanus* consiste nesta tal *humanitas*. Em Roma, encontramos o primeiro humanismo. Ele permanece, por isso, na sua essência, um fenômeno especificamente romano, que emana do encontro da romanidade com a cultura do helenismo. Assim, a chamada Renascença dos séculos XIV e XV, na Itália, é uma *renascentia romanitatis*. (HEIDEGGER, 2007, p. 43)

Schmitt não cansa de assinalar as consequências da ascensão do conceito de humanidade, e desse seu despir de sentido político, sobretudo por essa ascensão se dar por inspiração liberal e do racionalismo iluminista, que, como já destacado, concebia uma unidade entre o progresso técnico e o aperfeiçoamento moral dessa humanidade, desconsiderando a inimizade real e abrindo, paulatinamente, espaço para uma inimizade absoluta e em uma “guerra civil mundial”<sup>101</sup>. Schmitt aponta mais essa homologia entre seu pensamento e o de Donoso Cortés:

Com imediata clareza ele enxerga e exprime o essencial, ainda que se perca por longos parágrafos de explicação teologizante. Mas o essencial é a consciência precisa que é

<sup>100</sup> “Assim, o último perigo não reside nem mesmo na existência dos meios de extermínio e em uma maldade premeditada da pessoa humana. Ela consiste na inevitabilidade de uma coação moral. Os homens que empregam aqueles meios contra outros homens vêm-se obrigados a exterminar também moralmente estes outros homens, i.e., suas vítimas e objetos. Têm que declarar o lado oposto, enquanto um todo, como criminoso e desumano, como um desvalor total. Caso contrário, serão eles mesmos criminosos e inumanos. A lógica do valor e desvalor desenvolve toda sua consequência exterminadora, engendrando sempre novas e mais profundas discriminações, criminalizações e depreciações até o extermínio de toda vida indigna de viver.” (SCHMITT, 2009, p. 242)

<sup>101</sup> “No ano de 1914, os povos e governos da Europa entraram cambaleantes na primeira guerra mundial sem uma inimizade real. A inimizade real só surgiu a partir da própria guerra, que começou como uma guerra estatal convencional do Direito Internacional europeu e terminou como uma guerra civil mundial da inimizade revolucionária entre classes. Quem irá impedir que, de forma análoga, mas infinitamente mais intensa, surjam inesperadamente novas espécies de inimizade, cuja execução provoque manifestações inesperadas de um novo caráter *partisan*?” (SCHMITT, 2009, p. 243). No mesmo ano da publicação da *Teoria do Partisan* de Schmitt, 1963, Hannah Arendt publica *Sobre a revolução*, onde o termo guerra civil mundial também aparece. (AGAMBEN, 2004, p. 13)

próprio à pseudo-religião da humanidade absoluta o abrir a estrada a um terror desumano.<sup>102</sup> (SCHMITT, 1996, p. 110)

Habermas desqualificaria esse pensamento de Schmitt como uma defesa da guerra em moldes tradicionais contra a ideia iluminista de paz cosmopolita. Para Habermas, Schmitt é, ao lado de Heidegger, um dos responsáveis pela “grande traição” (HABERMAS, 2002) contra a modernidade, o que se vislumbra em sua condenação a um de seus mais importantes construtos, o de humanidade. A condenação de Schmitt do conceito de humanidade seria um pretexto para um elogio da “guerra justa”, conceito que ignora a universalidade da razão moderna e enxerga na promessa de uma paz cosmopolita uma utopia:

Em tal medida, e Schmitt apresenta a exigência ao *status quo ante* da guerra delimitada, pura e simplesmente como a alternativa mais realista à uma pacificação cosmopolita da condição natural existente entre os Estados; eliminar a guerra, se comparando com civilizar a guerra é um objetivo muito amplo e, segundo parece, utópico. (HABERMAS, 2002, p. 219)

O resgate do pensamento schmittiano para tentar compreender a atual “guerra contra o terror” não é incomum, justamente porque sua compreensão do cosmopolitismo moderno como causador da inimizade absoluta e da guerra civil mundial soa hoje mais como um antigo presságio que se cumpre do que como um mau augúrio. O fim dos limites e fronteiras identitárias e nacionais, formadoras não só do *Jus publicum europeum*, mas também do *jus belli* que acompanhou o desenvolvimento dos Estados modernos, também pôs fim a todos os limites e ideários que formavam o conceito de guerra justa, do medievo até o final do século XIX.<sup>103</sup> Na guerra contra o terror isso se torna muito claro, já que os terroristas são tratados como “inimigos da liberdade”, não como inimigos de um determinado país ou forma política. Sintomático é um discurso do então presidente norte-americano George W. Bush em que ele diz que os EUA estavam lutando uma guerra contra o Mal.<sup>104</sup> Em uma guerra onde todos são amigos – a humanidade – ao inimigo não se concede um rosto, um nome ou um território, ele é simplesmente o mal, que deve ser eliminado. A desvalorização moral do inimigo, sua repulsão, é gigantesca de ambos os lados (assim como os

<sup>102</sup> “Con immediata chiarezza egli vede ed esprime l’essenziale, anche se si perde per lunghi tratti in spiegazione teologizzanti. Ma l’essenziale è la precisa consapevolezza che è proprio la pseudo-religione dell’umanità assoluta ad aprire la strada a un terrore disumano.”

<sup>103</sup> Nesse sentido merece destaque o texto da Professora Louiza ODYSSEOS (2004) *Über di Linie? Carl Schmitt and Martin Heidegger on the line(s) of cosmopolitanism and the war on terror*, em que uma análise da questão do cosmopolitismo moderno como fim dos limites espaciais em Schmitt é relacionada ao desenvolvimento da técnica como viver inautêntico do mundo ocidental em Heidegger para explicar a lógica de desvalorização absoluta do inimigo enquanto inimigo da humanidade na guerra contra o terror. No mesmo sentido o livro de Slavoj ZIZEK (2008), *Bem-vindo ao deserto do real* onde o autor esloveno critica a leitura vitimizadora do Ocidente em relação aos ataques terroristas no 11 de setembro de 2001 que gera uma espécie de fundamentalismo auto-indulgente que autoriza toda e qualquer medida contra os “inimigos da liberdade”.

<sup>104</sup> Ver JEWETT, Robert, LAWRENCE, John Shelton, *Captain America and the crusade against evil: the dilemma of zealous nationalism*, Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2003.

terroristas são o Mal, os EUA são o “grande Satã”) que se precipitam em uma guerra de aniquilação. Mais uma vez o presságio de Schmitt:

Em um mundo, no qual os parceiros, dessa maneira, se impelem mutuamente para dentro do abismo da total desvalorização antes de se exterminarem fisicamente, têm que surgir novas formas de inimizade absoluta. A inimizade tornar-se-á tão temível que, talvez, nem mais se possa falar em inimigo ou inimizade, sendo ambas, inclusive, formalmente proscritas e condenadas antes que a obra de aniquilação possa começar. O extermínio torna-se, então, inteiramente abstrato e inteiramente absoluto. Ele não será mais dirigido contra um inimigo: servirá tão somente a uma imposição pretensamente objetiva de valores supremos, para a qual, como se sabe, nenhum preço é por demais elevado. Só a negação da inimizade real é que torna livre o caminho para a obra exterminadora de uma inimizade absoluta. (SCHMITT, 2009, p.243)

### 3.4 O que detém

A defesa de Schmitt da unidade política e sua crítica à neutralização e ao fim do Estado é justamente uma tentativa de se evitar essa “guerra civil mundial”. Aqui o sentido original do Estado é resgatado, uma vez que o mesmo surge como instância neutra para manter a paz durante as guerras confessionais. A existência do Estado teria o escopo de impedir que a população se precipitasse em uma guerra de aniquilação total, o que em escala global significaria o próprio apocalipse. Teologicamente o Estado incorpora a ideia de *Kat-echon*. Como já dissemos, *Kat-echon* é a força que impede a chegada do Anticristo e o fim dos tempos. É na 2ª Epístola aos Tessalonicenses que Paulo apresenta essa força, mas de forma muito obscura:

E agora vós sabeis o que o detém, para que a seu próprio tempo seja manifestado. Porque já o mistério da injustiça opera; somente há um que agora resiste até que do meio seja tirado; (2 TESS 2, 6-7)

Essa homologia entre o Estado e o *Kat-echon*, Schmitt a aponta, primeiramente, na República Cristã medieval, que teria como último escopo defender o mundo do surgimento do mal, da vinda do anticristo. (SCHMITT, 1979, p. 39) O soberano, o rei, exerce essa função de *Kat-echon*. A coroa lhe transfere muito mais do que poderes, e toda interpretação política que se prenda somente a isso é incompleta; a coroa, fundamentalmente, faz recair sobre ele o encargo de *Kat-echon*, a missão de impedir, *até que do meio seja tirado*, a vinda do anticristo. No grego original “injustiça” é grafada como *avomiaç*,<sup>105</sup> que poderia melhor ser traduzido por *anomia* ou “ilegalidade”. Tal deve ter chamado atenção de Schmitt, já que ele atribui a Deus, em a *Visibilidade da Igreja*, a fundação de toda legalidade: “Ele funda toda legalidade em cada palavra que procede

<sup>105</sup> Os termos gregos foram retirados de *The New Testament in original greek*, compilado por ROBINSON, Maurice A. e PIERPONT, William G., Southborough, Chilton Book Publishing, 2005, p. 490.

de Sua boca”<sup>106</sup>(SCHMITT, 1996, p. 50). O Anticristo é justamente o oposto de Deus, ele traz ilegalidade, desordem, caos. Mais a frente, no versículo 8, o Anticristo é chamado de *o avomoç* traduzido comumente para o português como O Iníquo, perdendo um pouco seu significado de fora da lei, da ordem, do *nomos*. O Anticristo é *o avomoç*, contra o *nomos*, ele traz o *caos*. A função do *Kat-echon* (*Katéchov*) é justamente evitar que esse caos se precipite antes de seu tempo, antes do retorno do Messias. Paulo tentava “convencer aqueles em Tessalônica que se preparavam para um apocalipse no qual os poderes desse mundo seriam abatidos que, na verdade, o Império Romano comandado por Cláudio era a força que afastava os poderes maléficos do cosmos”<sup>107</sup> (BALAKRISHNAN, 2000, p. 224). Somente após o fim do Império Romano o Anticristo se revelaria.

Paulo não podia ainda prever a existência de um Império Cristão que tomaria o lugar do Império Romano (e que se veria sempre como sucessor deste) funcionando como *Kat-echon*. Por isso sua identificação do Império Romano como *o que detém*. Para Schmitt, toda concepção histórica verdadeiramente cristã e, conseqüentemente não utópica, se baseia no *Kat-echon* como figura central.<sup>108</sup> Isso explicaria o porquê de sua insistência em ver na afirmação *Jesus is the Christ* a principal tese hobbesiana. Uma vez que Jesus é o Messias, Aquele que vem derrotar o Anticristo, o Iníquo; o Estado, enquanto Estado Cristão, que professa a religião cristã como oficial, seria a força que impede que o Anticristo venha antes do momento certo, ele impede que o mundo termine antes da hora e o soberano, como vigário de Deus, Seu representante na terra é um *alter-Christus*, um outro cristo. A função do *Kat-echon* é, portanto, a de preservar o *status quo*, o que existe, mantendo a ordem. Qualquer concepção de história que vá contra isso, segundo Schmitt, é falsa e apóstata.<sup>109</sup> O papel conservador que Schmitt atribui ao *Kat-echon* seria apenas uma projeção de sua própria opção política conservadora? Para Taubes, isso é, antes de tudo, uma questão jurídica:

<sup>106</sup> “(...)He grounds all lawfulness in every Word that proceedeth out of His mouth.”

<sup>107</sup> “(...) to convince those in Thessalonika that prepare themselves for an apocalypse in which the powers of this world would be cast down that in truth the Roman Empire under Claudius was the force holding back the evil power of the cosmos.”

<sup>108</sup> “Não acredito que seja possível, para uma fé originalmente cristã, nenhuma outra visão histórica que não a do *Kat-echon*. A crença de que uma barreira retarda o fim do mundo constitui a única ponte que conduz da paralisação escatológica de todo acontecer humano a uma força histórica tão extraordinária com a do Império cristão dos reis germanos. (SCHMITT, 1974, p. 39) *No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del Kat-echon. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fureza histórica tan extraordinaria como la del império cristiano de los reyes germanos.*

<sup>109</sup> “Em comparação com a teoria do *Kat-echon*, as construções políticas ou jurídicas da continuação do Império romano não são algo fundamental, se não são o sinal da apostasia e da degeneração da religiosidade em mito científico.” *En comparación con la teoría del Kat-echon, las construcciones políticas o jurídicas de la continuación del Imperio romano no son algo fundamental, sino son signo de la apostasia y la degeneración de la religiosidade en mito científico.*

Uma coisa é ser um teólogo, uma segunda coisa é ser um filósofo, e uma terceira coisa é ser um jurista. Esta – eu aprendi na vida – é uma maneira completamente diferente de se compreender o mundo. O jurista tem que legitimar o mundo como está. Isso é uma parte e parcela de toda educação, de toda ideia do ofício do jurista.<sup>110</sup>

Ele é um intelectual, e entende sua tarefa não como estabelecer a lei, mas interpretá-la. O interesse de Schmitt estava somente em uma coisa: que a divisão, que o caos não chegue até o topo, que o Estado permaneça. Não importa o preço. Isso é difícil para teólogos e filósofos entenderem, mas na medida que o jurista está em causa, enquanto é possível encontrar nem que seja somente uma forma jurídica, por qualquer ingenuidade arrepiante, isso deve absolutamente ser feito, de outra forma o caos reinará. Isso é o que mais tarde ele chamaria de *Kat-echon*. O retentor (*der Aufhalter*) que detém o caos que força de baixo pra cima. Essa não é minha visão de mundo, essa não é minha experiência. Eu consigo pensar como um apocalíptico: deixe acontecer. Eu não possuo nenhum investimento espiritual no mundo como ele é. Mas eu compreendo que alguém esteja investido no mundo e veja no apocalipse, sob qualquer forma, o adversário e faça tudo para mantê-lo subjugado e suprimido, porque podem ser liberadas forças que não podemos controlar. Agora você vê o que eu quero de Schmitt – eu quero mostrar a ele que a separação de poderes entre secular e espiritual é absolutamente necessária. Perderemos todo nosso espírito Ocidental se essa fronteira não for traçada. Isso é o que eu queria imprimir sobre ele contra sua concepção totalitária.<sup>111</sup> (TAUBES, 2003, p. 139)

O conceito de *Kat-echon* confere às figuras políticas da obra de Schmitt – o soberano, o Leviatã, o Ditador comissariado, o Guardião da Constituição – uma unidade, na medida em que se relacionam com o papel de *Aufhalter*, de “retentores” do caos, representado politicamente pela ascensão dos partidos e o fim do Estado Nacional soberano, que em última instância acabaria por permitir que os mais baixos e vis instintos humanos viessem à tona, lançando a existência no seu fim. Obviamente, a ambivalência cristã diante do apocalipse permanece na obra de Schmitt. Uma vez que para que o Reino de Deus venha é preciso antes a chegada do Anticristo e o desfraldar do *Dies Irae*, os cristãos ao mesmo tempo em que desejam o reencontro rápido com o Messias, temem esse reencontro e desejam adiá-lo indefinidamente. Somada à sua posição como jurista e politólogo conservador, essa concepção ambivalente talvez explique a importância que, na obra de Schmitt, acabaria por ocupar a figura paulina do *Kat-echon*.

<sup>110</sup> “Sinto-me cem por cento jurista e nada mais. E não desejo ser nada além disso.” *Mi sento al cento per cento giurista e niente altro. E non voglio essere altro.* Entrevista de Schmitt à revista italiana *Quaderni Costituzionali* citada em GHETTI (2006:XXIX)

<sup>111</sup> “Er ist eines, Theologe zu sein, ei zweites Philosoph, und es ist ein Drittes, Jurist zu sein. Das – hab ich im Leben erfahren – ist eine ganz andere Weise, die Welt zu begreifen. Der Jurist muß die Welt, wie sie ist, legitimieren. Das liegt in der ganzen Ausbildung, in der gazen Vorstellung des Amtes des Juristen.

Er ist ein Clerk, und er versteht seine Aufgabe nicht darin, Recht zu setzen, sondern Recht zu interpretieren. Das Interesse von Schmitt war nur eines: daß die Partei, daß das Chaos nicht nach oben kommt, daß Staat bleibt. Um welchen Preis auch immer. Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen; für den Juristen aber gilt: solange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, den sonst regiert das Chaos. Das ist das, was er spatter das *Kat-echon* nennt: Der *Aufhalter*, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nich meine Weltanschauung, das ist nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker; soll sie zugrunde gehn. *I have no spiritual investment in the world as it is.* Aber ist verstehe, daß ein anderer in diese Welt investiert und in der Apokalypse, in welcher Form auch immer, die Gegnerschaft sieht und alles tut, um das uterjocht und unterdrückt zu halten, weil von dort her Kräfte loskommen können, die zu bewältigen wir nicht in der Lage sind. Sie merken ja, was ich will von Schmitt - ihm zeigen, daß die Gewaltentrennung zwischen weltlich und geistlich absolute notwendig ist, diese Grenzziehung, wenn die nicht gemacht wird, geht uns der abendländische Atem aus. Das wollte ich ihm gegen seinen totalitären Begriff zu Gemüte führen.”

A importância do Leviatã de Hobbes, e do Estado como *momentum* na realização do *Absoluto* em Hegel, está, para Schmitt, no fato de que ambas as figuras mantêm o retorno do Reino de Deus e a pressuposta vinda do Anticristo adiada. Para STRONG (2008, p. XXV) “Hobbes e Hegel são, assim como a Igreja, o que ele (Schmitt) chama de *katechontes*, definido por São Paulo (2 Tessalonicenses 2:6-7) como ‘aquele que detém’ o apocalipse.” Obviamente a Igreja *Católica* ocupa um papel de destaque enquanto *katechonte*, sobretudo no momento em que a neutralização política dos Estados parece não ter regresso. Até o fim dos tempos – *εσχηματων* (*eschaton*) - deveriam os soberanos serem obedecidos como se fossem eles mesmos cristos (a obediência é um conceito-chave em Hobbes), enquanto o verdadeiro Cristo não retorna. Essa comparação entre o soberano e Cristo vem, pelo menos desde Eusébio de Cesaréia (obviamente, a relação entre religião e política é bem mais antiga. Eusébio defendeu perante o Concílio de Nicéia (325, A.D) que o Verbo (*Logos*) divino “era *homooúsios*, i.e. consubstancial ao Pai.” (ROSA, 2008, p. 13). Cristo é o *Logos* divino no mundo, e, como *Logos*, é consubstancial, tem a mesma substância de Deus. Comparar o “Imperador no seu Império ao *Lógos* no mundo, quer dizer, a Cristo, era operar uma sutil *theôsis* de Constantino, pelo menos simbólica” (ROSA, 2008, p. 13). Assim como o Cristo, o Imperador era o Verbo e o Vigário de Deus na terra, seu agir é o agir da vontade de Deus, que pode tudo o que desejar, mas não pode desejar o mal. Por isso, seu poder é legítimo e indiscutível:

O Governo do mundo é dado pelo Pai ao *Lógos* mediador de quem o Imperador o recebe por associação lógica: este é pois um alter-Christus, vigário do Grande Rei. Temos assim desenhada uma linha-recta: Deus-Pai, *Lógos*-Filho, Imperador-Constantino. É o *Lógos* o garante da autoridade legítima e do poder real do Imperador. (ROSA, 2008, p. 15)

Contudo, a secularização e a neutralização política fizeram com que os soberanos perdessem esse caráter de *alter-Christus*, e o papel de mediação entre os homens e Deus voltou a ser unicamente da Igreja e a guarda, de que ela é responsável, da verdade de que *Jesus é o Cristo*, o Messias. E, por isso, mais uma vez, o anti-semitismo de Schmitt surge como uma oposição política. Por negarem que Jesus seja o Messias, os Judeus negam também a unidade política que essa crença permitiria, de acordo com o pensamento de Schmitt, ameaçando os Estados que se mantêm por essa ideia com rebeliões e negativas à autoridade constituída. A concepção utópica do judaísmo se aliaria a um anarquismo próprio do cristianismo primitivo, que só aceita como legítima a obediência a Deus, negando a obediência mundana em termos políticos - concepção que Paulo, Hobbes e Hegel suprimiram ao unir autoridade secular e espiritual – e permitiria o surgimento de forças centrífugas que partiriam o Leviatã a partir de seu interior. É enquanto ameaça à ordem política que Schmitt se opõe aos judeus.

Outra ambiguidade inerente à centralidade da figura do *Kat-echon* no pensamento schmittiano é sua posição diante de Hitler e sua filiação ao Nacional Socialismo. A força do partido nazista vinha, obviamente, de sua identidade com o nacionalismo radical que surgiu na República de Weimar. Contudo, suas ideias não eram vistas por eles como conservadoras. De fato, o papel do Nacional Socialismo e, sobretudo o de Hitler, não era o de *Aufhalter*, “Retentor” e protetor do mundo como ele era, mas de *Aufbrecher*, um “Rompedor” da antiga ordem, o inaugurador de um novo tempo para o povo alemão:

Como originalmente concebido, o papel histórico-mundial do Nacional Socialismo não era, enfim, o de um ‘*Aufhalter*’, mas, antes o de seu oposto, ‘*Aufbrecher*’ – aquele que rompe. Deve-se lembrar que, para muitos, este último termo capturou o engrandecimento do entusiasmo inicial pelo regime de Hitler, e era aplicado como um selo aqueles como Carl Schmitt, Martin Heidegger e Gottfried Benn que, em 1933, se sentiram como os intérpretes desse ‘rompimento’.<sup>112</sup> (BALAKRISHNAN 2000, p. 225)

A síntese entre esses dois pólos tão distantes nunca foi possível, e a ambiguidade da filiação de Schmitt ao nazismo permanece.<sup>113</sup> Mas, no que tange à sua obra, o *Kat-echon* acaba por conferir um padrão aos seus interesses teóricos e filiações intelectuais, servindo inclusive como ponto arquimediano para a interpretação de seu conceito de soberania.

Entre todos os pontos discutidos por Schmitt seu conceito de soberania parece aquele destinado a ser o mais controverso. Por ter vindo à tona em um momento onde o liberalismo político e seu consensualismo surgiam como a razão política máxima, a concepção schmittiana do Soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção ficou marcado como uma alternativa autoritária à posição liberal. Contudo, essa é uma simplificação considerável do problema.

Se o Estado é *Kat-echon* e tem como função primordial impedir que o poder maléfico do cosmos se precipite sobre a realidade trazendo o caos, expresso na guerra civil, fica claro que o soberano se mostra enquanto tal no momento limítrofe em que sua decisão transcende o *continuum* temporal para preservá-lo, ou seja, no Estado de Exceção. “Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação, como se diz” (SCHMITT, 2006, p.13). Para manter a normalidade o soberano precisa suspendê-la. Em estado de exceção a norma geral não encontra espaço para agir, uma vez que ela precisa de um “meio homogêneo” (SCHMITT, 2006, p.13) para ter validade, um espaço de normalidade. De fato, somente em uma realidade minimamente segura e previsível a normatividade jurídica consegue ressonância. O *eon* que separa

<sup>112</sup> “Has he originally conceived it, the world-historical role of National Socialism was not that of “*Aufhalter*” at all but, rather, the opposite, an “*Aufbrecher*” – the one who breaks through. One should recall that for many, this latter term captured the initial groundswell of enthusiasm for the Hitler regime, and was applied like a label to those like Carl Schmitt, Martin Heidegger and Gottfried Benn, who, in 1933, felt that they were the interpreters of this ‘breakthrough’.”

<sup>113</sup> Sobre essa questão ver SCHWAB, George, *Carl Schmitt: Political Opportunist?*, in *Intellect*, vol. 103, nº 2363, p. 1975.

a primeira da segunda vinda do Messias é esse espaço de normalidade, o *continuum* que compete ao soberano conservar. Evidentemente a existência desse *eon* é plena de conflitos e contradições. E é justamente aí que emerge o soberano. Para evitar que essas contradições se recrudesçam até a guerra ele precisa tomar uma decisão sobre a ordem normal e sua suspensão. Se antes do fim - *εσχηματον* (*eschaton*) – vem a divisão - □ *ποστασία* (*apostasia*), o papel do soberano é, através da decisão, evitar a divisão e afastar o fim, papel cada vez mais difícil de exercer devido a *policracia* partidária:

Todos concordam que, quando surgem contradições dentro de um Estado, cada partido quer, evidentemente, somente o bem geral – nisso consiste, pois, o *bellum omni contra omnes* -, mas concordam que a soberania também, portanto, o próprio Estado, consiste em dirimir essa discussão e determinar definitivamente o que seja ordem e segurança pública quando estas são perturbadas etc. (SCHMITT, 2006, p. 10)

A soberania é marcada então pela competência para afastar a ordem vigente em nome de sua conservação. A própria ordem só pode ser assim considerada a partir de uma decisão que a determina como normal: “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma.” (SCHMITT, 2006, p. 11) Toda discussão jurídico-política sobre a soberania reside na questão sobre quem toma essa decisão: “A questão sempre se volta para o sujeito da soberania, ou seja, à aplicação do conceito a um caso concreto.” (SCHMITT, 2006, p. 11) Esse conceito está exposto na primeira e lapidar frase da *Teologia Política*: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção.” (SCHMITT, 2006, p. 7).

### 3.5 Cristos e soberanos

A soberania, como todo conceito conciso da teoria do Estado moderna, é um conceito teológico secularizado (SCHMITT, 2006, p. 35) o que exige para sua compreensão o uso das analogias conceituais entre as duas formas de racionalidade, a jurídica e a teológica, que Schmitt defende e já explicamos acima. Assim, uma das analogias fundamentais, uma vez que o problema da soberania é o problema de quem é o soberano é justamente entre o soberano e Deus. A fórmula *um Deus, um Senhor do mundo*, é um dos fundamentos da teologia política, porque traz em seu cerne o problema essencial da unidade da soberania e do seu exercício direto. O soberano é o que possui *autoritas* não *potestas*, no sentido de poder indireto que adquiriu o termo durante a Idade Média. Assim como Deus, ele é *uno*:

Não se submetendo a ação a nenhum controle, não há, de nenhuma forma, a divisão, como ocorre na práxis da Constituição jurídico-estatal, em diversas instâncias que se equilibram e se obstruem reciprocamente, de modo que fica claro quem é o soberano. (SCHMITT, 2006, p. 8)



Durante o estado de exceção o sistema de freios e contrapesos próprio das constituições modernas e que garante a autonomia dos poderes do Estado não pode prevalecer. Somente o poder direto de decidir sobre a ordem normal e sua suspensão caracteriza a soberania:

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

Essa questão da identidade necessária entre Deus e o soberano como fundamento da teologia política acabou se tornando um problema para Schmitt. O Concílio Vaticano II reforçou o dogma do Deus triuno, que é único sendo ao mesmo tempo Pai, Filho e Espírito Santo, e declarou que a Salvação passa necessariamente pelo Espírito Santo. Tal ideia não pode servir de parâmetro para as analogias próprias da teologia política por ser irrepresentável em termos seculares. Schmitt diz que “o dogma cristão da Trindade torna impossível toda teologia política. Não tenho dificuldade em admitir-lo.”<sup>114</sup>(SCHMITT, 1996, p. 14)

Essa assunção da impossibilidade da teologia política a partir do dogma da Trindade Schmitt a realizou em seu livro sobre Donoso Cortés, publicado originalmente em 1950. Contudo, em 1969, Schmitt publica uma resposta ao texto *O monoteísmo como problema político: uma contribuição à história da Teologia Política no Império Romano*, do teólogo Erik Peterson, publicado em 1935, e que tentava “comprovar, com um exemplo concreto, a impossibilidade teológica de uma “Teologia Política”” (PETERSON apud SCHMITT, 2006, p. 68) e que acabou vindo a público com o nome de *Teologia Política II*. Nesse texto Schmitt vai contra as posições de Peterson que pretende resolver a questão da teologia política “purificando” a teologia de tudo o que não seria propriamente teológico, incluso a política. O objetivo de Peterson é impedir a justificação teológica de qualquer situação política. Peterson identifica o nascimento da teologia política com a figura de Eusébio de Cesaréia, bispo de Constantino, acusado de se filiar à heresia ariana, a quem ataca não só dogmaticamente, mas também em relação ao seu caráter. Schmitt não pretende defender Eusébio, mas vê no ataque de Peterson a ele um artifício para criar “uma relação conceitual entre política e heresia” (SCHMITT, 2006, p. 112). O problema da unidade divina, representado secularmente na unidade monárquica, e que seria o problema central da teologia política que Peterson quer resolver termina por ser deixado de lado por ele (ROSA, 2008, p. 6). A resposta de Schmitt vem do uso que Peterson faz de uma citação de Gregório de Naziano (*Oratio 31*). ROSA (2008, p. 20) comenta essa passagem de Peterson:

---

<sup>114</sup> “(...) che Il dogma cristiano della Trinità rende impossibile ogni teologia politica. Non ho difficoltà ad ammetterlo.”

Já nesta linha que, cerca de 40 anos depois de De Laudibus Constantini, Gregório de Naziano invectivara a teologia política de Eusébio de Cesareia (Oratio 31), afirmando que a Monarquia divina não tem, nem pode ter, equivalente nas realidades deste mundo. Visava erradicar e extirpar qualquer tentativa de instrumentalização política de Deus e da Trindade. Para o dizer nas palavras de Erik Peterson: a pessoa, tal como se realiza na Trindade, não tem correspondência nas criaturas; ela rompe “o círculo da consciência humana” e diz o sentido de uma abertura ao Outro, ao Infinito. É por isso que a doutrina trinitária líquida teologicamente, de jure, as pretensões da teologia política ou, pelo menos, está mais apta que o monoteísmo estrito para escapar a tal tentação.

Peterson destaca mais o aspecto *trino* do que o *uno* da Trindade, quase se esquecendo que a mesma é um dogma monoteísta, ainda que não seja do monoteísmo estrito. “O horizonte de Peterson compreende somente o monoteísmo político da filosofia helenística, portanto, somente uma metafísica ou uma filosofia da religião.” (SCHMITT, 2006, p. 140). Para o argumento de Schmitt, a diferença entre metafísica, filosofia da religião e teologia é fundamental. “Teologia,...., é a alongação da revelação do logos, realizada na forma de argumentação concreta. Somente há teologia na época entre a primeira e a segunda vinda de Cristo.” (SCHMITT, 2006, p. 73) Essa afirmação Schmitt retira de uma palestra do próprio Peterson, datada de 1925, com o didático nome de *O que é teologia?*. Nessa palestra Peterson diz:

Não há *nenhuma* teologia entre judeus e gentios; somente há teologia no Cristianismo e só sob o pressuposto de que o que se tornou carne tenha falado de Deus. Mesmo que os judeus pratiquem exegese e gentios mitologia ou metafísica; teologia, em sentido real, existe somente desde que o que se tornou homem falou de Deus. (apud SCHMITT, 2006, p. 73)

Essa ideia, de que a teologia é a “continuação do logos que se fez carne” (SCHMITT, 2006, p. 73) lança por terra a tentativa teológica de Peterson em solucionar a teologia política, uma vez que a resposta que ele encontra, como Schmitt diz, é baseada no monoteísmo helênico, que não é teológico. Mas não para por aí. Como dissemos a resposta de Schmitt está atrelada à citação que Peterson faz de Gregório de Naziano. Essa citação, sobre a natureza da unidade divina no monoteísmo trinitário fundamenta a longa conclusão de Schmitt sobre a possibilidade de uma teologia política:

Por outro lado, ainda há que se fazer referência ao critério do âmbito político e da Teologia Política, a bem dizer, à distinção entre amigo e inimigo. Para a doutrina da trindade cristã, Peterson se baseia, de forma decisiva, em uma passagem de Gregório de Naziano (Oratio theol. III, 2) em cujo cerne há a seguinte formulação:

O Um - *to Hen* – está sempre em revolta – *stasiatison* – contra si mesmo – *pros heauton*.

Em meio à formulação mais livre do difícil dogma, deparamos com a palavra *stasis* no sentido de revolta. A palavra e história conceitual de *stasis* merece ser citada nesse contexto; elas se estende desde Platão (Sofista 249-254, e Politéia, V, 16, 470), passando por neo-platônicos, e especialmente Plotino até os pais gregos da igreja e doutrinadores; nela se desenvolve uma contradição com tensa dialética. *Stasis* significa primeiramente: *calma*, *calmaria*, *posição*, *status*; o conceito oposto é *kinesis*: movimento. Mas *stasis* também significa, em segundo lugar, *perturbação* (política), movimento, revolta e guerra civil. A maioria dos dicionários da língua grega coloca ambos os significados opostos,

simplesmente, de forma paralela sem tentativas de explicação que também não podemos exigir deles. Também, a mera comparação de diversos exemplos de tal contradição oferece uma mina para o conhecimento de fenômenos políticos e político-teológicos. Aqui nos deparamos com uma real *estasiologia* teológica no cerne da doutrina da trindade. O problema da inimidade e do inimigo não pode ser, portanto, ocultado.

O problema da *stasis* do Deus triuno confere fundamento para a teologia política, porque a dimensão conflituosa da distinção amigo/inimigo permanece na *stasis* do Um – *to Hen*, segundo a lição de Gregório, que Peterson repete. Se a dimensão política permanece no espaço teórico da teologia, a ideia de Deus como soberano também e a homologia entre os conceitos teológicos e os políticos secularizados ainda é possível. Pode-se ligar esse raciocínio à lapidar primeira frase de *O conceito do Político*: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 2009, p. 19). E esse conceito pode ser encontrado inclusive na *estasiologia* divina do monoteísmo trinitário. Percebe-se então que a fórmula *Um Deus, um Senhor do mundo* e o Estado de Exceção são as bases que fundamentam a teologia política de Schmitt, orbitando o conceito central do *Kat-echon*. A crítica que Schmitt empreende ao formalismo legalista de inspiração liberal também se assenta nesses pressupostos. Teologicamente, Schmitt enxerga na tentativa liberal de suprimir a soberania uma consequência da racionalidade iluminista que antes de negar totalmente a ideia de Deus, teria pregado a concepção de um Deus que não interfere na realidade do mundo. Contra essa concepção os pensadores da contra-revolução desenvolveram sua teologia política. A concepção iluminista afasta do mundo qualquer intervenção divina porque só se apegava à ideia de normalidade, nunca da exceção, que é análoga, em termos teológicos, ao milagre. O milagre é justamente a suspensão divina da normalidade. Por não reconhecer a exceção, mas somente um sistema de leis ordenadas e presas a relações de causa e efeito, a racionalidade moderna iluminista não pode aceitar a existência do milagre. Mais fácil seria pregar de uma vez por todas a não existência de Deus, mas devido à formação protestante da maior parte dos pensadores desse período, o que houve foi um recurso à uma alternativa em que Deus existe mas não age sobre o mundo, “uma doutrina pretensamente apolítica de Deus” (SCHMITT, 2006, p. 4), chamada deísmo, em que a Revelação divina na forma de milagres é negada como veemência. Deus se revelaria somente através da ciência e das leis da natureza, e, mais tarde, como mostrou Max Weber, através da prosperidade econômica. Assim como Deus, o monarca seria impotente, inerte diante da realidade política que se desfraldava com a democracia e o racionalismo:

Portanto, a burguesia liberal quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade e, apesar disso, limitação do direito eleitoral às classes possuidoras para que educação e posse garantam a necessária influência sobre a legislação, como se educação e posse dessem o direito de oprimir pessoas pobres e incultas; ela extingue a aristocracia de sangue e de família, mas permite o desavergonhado domínio aristocrático do dinheiro, a mais ignorante e ordinária

forma de aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. Que ela quer de verdade? (SCHMITT, 2006, p. 55)

Os pensadores católicos da contra-revolução se opuseram a esse deísmo defendendo um teísmo em que a ação de Deus através da Revelação pode ser vista no milagre, em que o poder supremo de Deus se mostra na suspensão da própria normalidade e no irromper do excepcional. O normativismo de inspiração liberal, que se perverteu, segundo Schmitt, no positivismo jurídico<sup>115</sup> leva a repulsão da exceção ao extremo da contradição.<sup>116</sup> Essa contradição fica clara quando Kelsen é obrigado a tratar do problema da decisão em direito. Se até o momento da decisão sua teoria pura consegue lidar sistematicamente com o ordenamento jurídico, conferindo-lhe uma “objetividade científica”, ao se deparar com a decisão Kelsen recua e profere a sua resposta, que, para todas as incongruências do pensamento positivista parece ter se tornado um apanágio: aqui termina a ciência do direito.<sup>117</sup> Isso fica mais claro na afirmação de Anchütz acerca dos casos em que não existe uma lei estatal mas permanece a necessidade de decisão: “Aqui não há uma lacuna no Direito que não pode ser preenchida como operações conceituais jurídicos-científicas. Aqui cessa o direito público.” (apud SCHMITT, 2006, p. 15). Ou, alargando a questão para melhor vislumbrá-la, a sentença que, para Schmitt, representava a quase totalidade da Teoria do Estado alemã sobre a decisão: “Aqui termina o Estado de Direito”. (SCHMITT, 2006, p. 6) Ao negar a exceção, a teoria do estado liberal nega a soberania, se nega a soberania, tem necessariamente que negar a decisão. Mas, por mais que virem os olhos para a decisão ela existe no mundo real, ela está ali onde as questões jurídico-políticas estão. Para fugir desse problema esses autores atacam toda decisão como arbitrária, e fora do âmbito do direito. Se há uma identidade entre ordenamento e Estado e, se o Estado é, como em Kelsen, um sistema de imputações, qualquer ato que fuja desse sistema de imputações é fora do direito, fora do Estado, sendo unicamente pessoal e arbitrário. Para não lidar com o problema o positivismo e a Teoria do Estado liberal o desqualificam enquanto problema: “O Liberalismo disse: Aqui é onde a lei do Estado termina. Mas aí é justamente onde o problema começa.”<sup>118</sup> (TAUBES, 2003, p. 141-142) Para Schmitt é a exceção que possibilita a compreensão da ordem jurídica em sua normalidade:

<sup>115</sup> “O chamado positivismo e normativismo da teoria de Estado alemã do tempo de Weimar e de Wilhelm é somente um normativismo degenerado e, em si, contraditório – porque, em vez de fundamentado sobre um Direito Natural ou da razão, vincula-se a normas ‘válidas’ e somente faticamente (...)” (SCHMITT, 2006, p. 5)

<sup>116</sup> “Fica claro que um neokantiano, como Kelsen, não sabe, sistematicamente, o que fazer com o estado de exceção.” (SCHMITT, 2006, p. 14)

<sup>117</sup> “A interpretação jurídico-científica não pode fazer outra coisa senão estabelecer as possíveis significações de uma norma jurídica. Como conhecimento do seu objeto, ela não pode tomar qualquer decisão entre as possibilidades por si mesma reveladas, mas tem de deixar tal decisão ao órgão que, segundo a ordem jurídica, é competente para aplicar o Direito.” (KELSEN, 1999, p. 250)

<sup>118</sup> “Der Liberalismus hatte gesagt: Da hört das Staatsrecht auf. Da beginnt aber das Problem erst!”

A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. Um teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: “A exceção explica o real e a si mesma”. E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral: há exceções. Não podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. (SCHMITT, 2006, p. 15)

Por não ser capaz de lidar com a exceção o pensamento liberal também não pode lidar com o geral, sua explicação se converte num círculo tautológico sobre a norma, não conseguindo perceber que nossa consciência do normal nasce justamente em comparação com sua suspensão. O milagre é o milagre por fugir da ordem normal, da mesma forma que essa última se difere do milagre por sua generalidade e sua inscrição no tempo enquanto um *continuum* que só é afetado pela sua suspensão milagrosa. Mas a incompreensão do milagre e da exceção anda passo a passo com a secularização do viver humano. Em *A Era das Neutralizações e Despolitizações*, Schmitt, obviamente de forma didática, defende que do século XVI ao século XX, a Europa transitou por quatro áreas centrais do conhecimento, que determinaram as posições não só científicas ou filosóficas, mas também políticas e existenciais do Ocidente:

Recordemos os níveis, nos quais se movimentava o espírito europeu dos últimos quatro séculos, e das diversas esferas intelectuais, nas quais encontrou o centro de sua existência humana. São quatro passos grandes, simples e seculares. Correspondem aos quatro séculos e vão do teológico ao metafísico, daí ao moral-humanitário e finalmente ao econômico. Vico e Comte, grandes interpretantes da história da humanidade, generalizaram esse processo europeu único rumo a uma lei geral do desenvolvimento humano, propagando-se, então, em mil banalizações e vulgarizações, a célebre “lei dos três estágios” – do teológico ao metafísico, daí ao “científico” ou ao “positivismo”. Na verdade, positivamente não se pode dizer mais que o seguinte: a humanidade européia, desde o século XVI, deu vários passos de uma área central para a outra e tudo o que compõe o conteúdo do nosso desenvolvimento cultural se encontra sob a consequência de tais passos. Nos quatro séculos passados da história européia, a vida intelectual tinha quatro centros distintos e o pensamento da elite ativa, que compunha a respectiva guarda avançada, movimentava-se nos diversos séculos em torno de diversos pontos centrais. (SCHMITT, 2009, p. 89)

Esse caminhar até a secularização acaba por repelir a exceção, que não pode ser compreendida pelos moldes do pensamento causal que se inicia com a “área central” metafísica e se estende até os dias atuais.<sup>119</sup> Seguindo a ordem colocada por Schmitt, Kelsen representaria mesmo um atavismo, pois estaria mais próximo no passo “moral-humanitário”, influenciado diretamente por Kant, do que no passo “econômico”, do qual foi contemporâneo. Talvez por isso a crítica do soviético Pasukanis a Kelsen pareça tão apropriada, afinal refletiu o momento que a Europa vivia, o da economia. Mas, o que importa para nossa análise é que esse processo de secularização tentou eliminar a exceção, suprimi-la.

<sup>119</sup> Heidegger acrescentaria mais uma área central à lista de Schmitt: a era da técnica.

Tanto assim o é que o normativismo moderno tentou lidar com a exceção incorporando-a ao ordenamento jurídico e, em vão, tentando enumerar as situações excepcionais, ou criando regras que limitam a exceção e sua declaração, como na segunda parte do já citado artigo 48 da Constituição de Weimar. Outra tentativa de incorporação do excepcional na regra é identificá-lo com algo da regra. Assim o estado de exceção já foi identificado ao estado de sítio e ao estado de guerra. AGAMBEM (2003, p. 15) trata da inadequação dessa identificação:

Se, como se sugeriu, a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão "estado de exceção" implica uma tomada de posição quanto a natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto a lógica mais adequada a sua compreensão. Se exprimem uma relação com o estado de guerra que foi historicamente decisiva e ainda está presente, as noções de "estado de sítio" e de "lei marcial" se revelam, entretanto, inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno e necessitam, por isso, dos qualificativos "político" ou "fictício", também um tanto equívocos. O estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica define seu patamar ou seu conceito-limite.

A estrutura própria do fenômeno da exceção é sua suspensão da ordem geral. Ela não é um direito especial porque este estaria abarcado na ordem jurídica. Ao contrário, ela não é abarcada pela ordem jurídica, mas a define sendo o seu contrário. Isso fica claro não só em Schmitt, como em outros autores que trataram do estado de exceção, como Hobbes e Benjamin.

Hobbes é um ponto de intersecção entre Schmitt e Benjamin. A relação entre a ordem e a exceção é claramente vista na obra de Hobbes. Mormente na identificação do poder soberano em revogar qualquer norma para evitar a guerra civil, mas, principalmente na passagem do Estado de natureza para o Estado civil. A formação do Estado em Hobbes é equivalente ao Estado de exceção em sua relação com o *continuum*. A diferença entre Hobbes e Schmitt é que no pensamento do primeiro a exceção não termina por reafirmar a continuidade do tempo que existia (no caso de Hobbes, o Estado de natureza), mas faz justamente com que esse tempo seja trocado por outro *continuum*, o Estado Civil. “O Leviatã possui o poder de ruptura com o tempo da normalidade.” (HORVAT 2006, p. 33)

Enquanto o estado de exceção em Schmitt é um *conceito limítrofe*, pois demarca não só o limite da exceção, mas da normalidade, do político e do apolítico, através da decisão soberana,<sup>120</sup> em Hobbes é um *conceito extremo*, porque assinala o fim de um *eon* e o surgimento de outro. Ele representa o estertor, o momento extremo do Estado de natureza e o início do Estado civil. Em Schmitt, encerrada a situação excepcional retorna-se à ordem geral, em Hobbes somente com o fim do Estado civil há o retorno ao Estado de natureza, o cessar do momento excepcional, momento

<sup>120</sup> “Entrementes, reconhecemos o âmbito político e a completude, e também sabemos, por conseguinte, que a decisão sobre algo ser *apolítico* sempre implica uma decisão *política*, independentemente de quem a tome e com que motivos probatórios ela é revestida.” (SCHMITT, 2006, p. 6)

esse em que os homens cedem parte de sua liberdade absoluta para criar o Leviatã, não traz o Estado de natureza de volta, apenas reafirma o Estado civil como uma ordem que deve ser mantida, afastando-se a ameaça da guerra civil, a restauração do *bellum omni contra omnes*.

Benjamin ocupa um espaço intermediário entre os dois autores. No *Drama Barroco Alemão* ele “segue Schmitt e adota o contraste entre o caso de necessidade (*Ernstfall*), conceito limite (*Grenzbegriff*) e exceção (*Ausnahme*), por um lado, e o fenômeno da normalidade contínua, por outro, em que ele enfatiza o significado de ‘único-extremo’.” HORVAT (2006, p. 35) Isso decorre do conceito de história como catástrofe, própria do barroco, e que fundamenta as concepções de Benjamin sobre o estado de exceção. É notório que o problema da exceção e da soberania veio a Benjamin após a leitura de *A Ditadura* de Schmitt, a quem escreveu enviando uma cópia de seu *O drama do barroco alemão* e destacando a inspiração que retirou também de *Teologia Política*<sup>121</sup>. Mas às concepções de Schmitt, Benjamin mesclou o conceito de catástrofe tão caro ao barroco. E nele, assim como em Hobbes, a exceção se torna mais que um conceito limítrofe, mas um conceito extremo, em que ela se enxerga na vã tentativa do soberano em evitar o *escathon*, o fim da história. Para isso o soberano tem o poder de decidir, mas aqui, no barroco, o soberano não decide. O Príncipe em Benjamin é também um *katechonte*, um retentor do fim dos tempos. Por isso há uma identidade entre o Príncipe e a História: “O soberano representa a história. Sustenta o suceder histórico na mão, como um cetro.”<sup>122</sup> (VILLACAÑAS, GARCÍA, 1996, p. 48) Mas ocorre aqui que a percepção da transcendência pelo barroco é a de algo muito próximo, não como redenção escatológica, senão como catástrofe. Ao contrário da visão teológica paulina em que a vinda do Anticristo é pressuposto para a vinda do Messias, para o Barroco o céu está vazio e da catástrofe nada surge além de escombros. Por ser *katechonte* o Príncipe não é o Messias, mas está aqui para

<sup>121</sup> Pouco citada é a menção de Schmitt feita por Benjamin em seu Curriculum de 1928: “(...) meus ensaios até o momento se esforçam por abrir o caminho à obra de arte pela desconstrução da doutrina do caráter específico da arte. Seu propósito programático comum é promover mediante uma análise da obra de arte o progresso de integração da ciência, de tal forma que caíam cada vez mais os duros muros divisórios entre as disciplinas tal e como caracterizavam o conceito de ciência dos séculos anteriores. Esta análise da obra de arte reconhecerá nela uma expressão integral das tendências religiosas, metafísicas, políticas e econômicas de uma época. Este ensaio, que empreendi em grande medida no mencionado “Origem do drama barroco alemão” se conecta por uma parte às ideias metódicas de Alois Riegl em sua doutrina da Vontade de Arte, e por outra parte aos ensaios contemporâneos de Carl Schmitt, que empreende um ensaio análogo de integração de fenômenos, isoláveis somente de uma maneira aparentemente específica, na sua análise das figuras do político.” (VILLACAÑAS, GARCÍA, 1996, p. 42) (...) *mis ensayos hasta ahora si esfuerzan por abrir el camino a la obra de arte por la desconstrucción de la doctrina del carácter específico del arte. Su propósito programático común es promover mediante un análisis de la obra de arte el progreso de la integración de la ciencia, de tal forma que hundan cada vez más los duros muros divisorios entre las disciplinas tal y como caracterizaban el concepto de ciencia de los siglos anteriores. Este análisis de la obra de arte reconocerá en ella una expresión integral de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época. Este ensayo, que emprendí en gran medida en el mencionado “Origen del drama barroco alemán” si conecta por una parte a las ideas metódicas de Alois Riegl en su doctrina de la Vontade de Arte, y por otra parte a los ensayos contemporâneos de Carl Schmitt, que emprende un ensayo análogo de integración de fenómenos, aislables sólo de una manera aparentemente específica, en su análisis de las figuras de lo político.*

<sup>122</sup> “El soberano representa la historia. Sostiene lo suceder histórico en la mano, como un cetro.”

representá-lo, para garantir que ainda exista mundo para quando Ele retornar para trazer Redenção. Por isso o soberano é também como “Jesus, para beber do fel, para morrer na cruz” nos versos de Ledo Ivo sobre o povo enquanto rei:

Desta forma, também o príncipe se apresenta como mártir, como homem trágico morto antes de morrer, nas palavras de Lukács. Carlos V, em Yute, escutando seus próprios funerais em vida, oferece a imagem precisa desta experiência histórica e de esta tragédia do Imperador como herdeiro da representação da Igreja.<sup>123</sup> (VILLACAÑAS, GARCÍA, 1996, p. 50)

A questão da representação da Igreja Schmitt desenvolveu em *Catolicismo Romano e Forma Política*, mas antes, em um primeiro texto – *A Visibilidade da Igreja* - o termo usado para exprimir a relação entre o Messias e a Igreja é “mediação”. A Igreja, como retentora originária está destinada à representação do Cristo até o dia de Seu retorno, que, inevitavelmente, colocará um fim a ela. Afinal, seja como mediadora ou representante, a Igreja ainda pertence ao reino da exterioridade, a esse mundo, que não é o reino do Messias. Com os Estados assumindo o papel da Igreja durante as guerras confessionais o Príncipe assume o papel de representação, e herda a consciência funesta de que está “morto antes de morrer”. Como Hamlet, personagem atormentado por sua obrigação de decidir e pela consciência que essa decisão levará a uma catástrofe. Não por acaso Schmitt dedicou um ensaio sobre o tempo do trágico em Hamlet à memória de Walter Benjamin,<sup>124</sup> e destacou em um prefácio a um livro de Lilian Winstanley sobre Hamlet como a representação dramática de James I sobre as consequências deletérias da indecisão para o Estado e a soberania: “é a realidade dramatizada de um rei que, por seu constante engajamento em discussão e contemplação, destrói a substância sagrada de seu reino, mas ao menos no palco ele morre como um rei.”<sup>125</sup> (SCHMITT, 2010, p. 172) A arte, para Benjamin, mostra isso mais do que a política, e não é exagero dizer que sua concepção de soberania é muito mais estética do que política. A arte converte toda representação em alegoria a partir do momento em que o mundo onde a representação se dá está condenado à morte, como no Barroco. A representação não é digna inteiramente desse nome então, porque a eternidade do Messias não pode ser representada, por isso é mera alegoria. A história do mundo é a história de seu cumular de catástrofes, de seus “padecimentos” (VILLACAÑA, GARCÍA, 1996, p. 52) Em tal história, por mais que o Príncipe faça, ele não consegue garantir que haja um mundo para quando retornar o Messias. Não há o que decidir, porque não há solução, somente a condenação ao grande Nada. É na aniquilação própria da violência divina

<sup>123</sup> “De esta forma, también el príncipe se representa como mártir, como hombre trágico muerto antes de morir, en palabras de Lukács. Carlos V en Yuste, escuchando sus propios funerales en vida, ofrece la imagen precisa de esta experiencia histórica y de esta tragedia del Emperador como heredero de la representación de la Iglesia.”

<sup>124</sup> Hamlet oder Hecuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel, publicado originalmente em 1956.

<sup>125</sup> “It is the dramatized reality of a king who, by constantly engaging in discussion and contemplation, destroys the sacred substance of his kingdom, but at least on the stage he still dies like a king.”



que a violência mítica construída no cumular de padecimentos da história pode ser sanada. Mas é provável que ela não venha a tempo, como o messias kafkiano que chega depois do fim do mundo, ou o anjo de Klee, indefinidamente contemplando a história se converter em um pálido ossuário:

Uma pintura de Klee chamado *Angelus Novus* mostra um anjo olhando como se estivesse prestes a se afastar de algo que ele está contemplando fixamente. Seus olhos estão arregalados, sua boca aberta, suas asas estendidas. Isto é como se parece o anjo da história. Seu rosto está voltado para o passado. Onde nós percebemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única que mantém meio aos escombros e lança-lo na frente de seus pés. O anjo gostaria de ficar, despertar os mortos e reunir tudo o que foi destruído. Mas uma tempestade sopra do Paraíso, que tem travado suas asas com tal violência que o anjo não pode mais fechá-las. A tempestade irresistivelmente o impele para o futuro ao qual ele está de costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Esta tempestade é o que chamamos de progresso.<sup>126</sup> (BENJAMIN, 1998, p. 249)

O vento da indecisão, que sopra do paraíso e trava as asas do anjo é o mesmo que sopra o rosto do soberano barroco, que não pode decidir e vê o ossuário da história se perfazer em violência mítica e instituidora.<sup>127</sup>

Schmitt poderia ver em Benjamin um exemplo do utopismo judaico que ele condenava no sentido de que há uma “desistência” da imanência em relação ao transcende, que em Benjamin vem na forma aniquiladora da violência divina. Mas em Schmitt a resposta para essa ansiedade pelo fim, pela catástrofe que se enxerga no barroco também está no transcendente, no *pan rema*:

E chegando-se a ele o tentador, disse: Se tu és o Filho de Deus, manda que essas pedras se tornem em pães. Ele, porém, respondendo, disse: Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra (*pan rema*) que sai da boca de Deus. (MATEUS, 4:3-4)

É na lei de Deus, que está em toda palavra (*pan rema*) que sai da sua boca que está o caminho que o homem deve seguir, e esse não é o caminho de uma resignação perante o fim inevitável, nem o da morte precipitada para encurtar a busca por Deus, mas na negação do imediato, da imanência pura, ou nas palavras do próprio Schmitt:

Se alguém pode ser chamado de cristão, isso nada tem a ver com a intensidade da impaciência com ele busca atrelar a si mesmo a Deus, mas antes com o caminho que ele toma. O caminho é determinado pela lei de Deus, isso é, com o *pan rema* com o qual Cristo admoesta o tentador quando ele desafia Cristo a transformar em pães as pedras. Isso

<sup>126</sup> “A Klee painting named *Angelus Novus* shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread. This is how one pictures the angel of history. His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. The storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress.”

<sup>127</sup> Sobre a Crítica da Violência de Walter Benjamin, onde os conceitos de violência divina e violência mítica surgem ver SILVA, Ramon Mapa, *O Diáfano e o (I)legível: Sobre Derrida leitor de Benjamin*, in *Constituição e Processo: a resposta do Constitucionalismo à banalização do terror*, Belo Horizonte, Del Rey: 2009, p. 501-514.

significa a rejeição da iminência, na qual Cristo o mediador e Seu médio (a Igreja) triunfarão a fim de aplacar a fome por Deus.<sup>128</sup> (SCHMITT, 1996, p. 50)

O caminho que se deve construir existe somente no intervalo que separa a primeira da segunda vinda do Messias e não adianta esperar sua vinda para ontem, como faz o Barroco. O papel do soberano como *katechonte* se mostra cada vez mais premente, e a decisão que emana dele, como todo verbo que sai da boca de Deus, deve ser seguida, para deter o fim do mundo.

## 4 CAPÍTULO III

### 4.1 La gran contienda

“Nós, na Europa Central, vivemos *sous l’oeil des Russes*.” (SCHMITT, 2009, p. 87) Com essa frase de força expressiva incontestada, Schmitt inicia seu texto *A era das neutralizações e depolitizações*. Ela reflete um dos problemas centrais do pensamento de Schmitt, o avanço – até aquele momento irrefreável – do Comunismo. Somada à crítica ao liberalismo democrático a análise que Schmitt empreende do comunismo torna seu pensamento “universalmente problemático” (ULMEN, 1996, p. ix), ainda que esse último ponto do seu pensamento não tenha recebido a mesma atenção em relação a seus ataques ao liberalismo. É evidente que a derrocada do chamado “comunismo real” contribuiu para isso, afinal, para muitos intelectuais, o comunismo

---

<sup>128</sup> “Whether someone could be called a true Christian has nothing to do with the intensity of impatience with which he seeks to bind himself to God but rather with the path he takes. The path is determined by the law of God, that is, the *pan rema*, with which Christ admonished the tempter when he challenged Christ to make bread from stones. It means the rejection of the immediacy, which Christ the mediator and His means (the Church) would overcome in order to still the hunger for God.”

deixou de ser um problema com o fim da União Soviética e a queda do muro de Berlim. Mas também a leitura que Schmitt faz do problema do socialismo científico e do bolchevismo, sem se apoiar totalmente na obra de Marx e se preocupando pouco com sua auto-proclamada cientificidade para mirar sua incorporação à política e sua relação com a violência, também influenciou a redução dessa questão na obra de Schmitt como um problema secundário, uma vez que essa postura destoa francamente das considerações comuns sobre o tema. O fato é que todos os pontos centrais da obra de Schmitt (a questão da secularização e da neutralização políticas, o problema da unidade política, a distinção amigo/inimigo) emergem em sua análise do comunismo.

Como foi dito, as ideias de Marx não eram o centro gravitacional da investigação schmittiana sobre o comunismo. Lênin ocupa um papel de maior destaque, assim como Georges Sorel, um autor que faz uma reavaliação pessoal do marxismo. Por considerar a questão por um prisma político e não econômico ou científico, em muitos momentos Schmitt prefere utilizar o termo “bolchevismo”, que remete mais à formação política da União Soviética do que “comunismo”, que carrega o peso de uma racionalidade essencialmente ocidental e que não representa *in totum* o que teve lugar na Rússia após 1917. De fato, Schmitt conhecia profundamente a obra de Marx, como nos mostra sua análise da Ditadura no pensamento marxista (SCHMITT, 2000, p. 106); mas o que o assombrava no bolchevismo e no socialismo radical da revolução de 1917, que à época ameaçava engolfar toda a Europa é que, diferente do marxismo teórico, científico e racionalista, ele identificava o comunismo soviético “com heranças orientais, irracionais e apolíticas - articulando-o inclusive com o anarquismo russo.” (GHETTI, 2006, p. 12) Como defensor do Catolicismo como fundamento da racionalidade ocidental, essas forças orientais e irracionais que o bolchevismo fazia movimentar eram ameaçadoras. Por isso “ele era o anti-Bolchevista”<sup>129</sup> (TAUBES, 2003, p. 138)

No período entre guerras a consciência de que a Europa caminhava para uma “guerra civil mundial” tomou conta de Schmitt. Isso porque, como mais tarde ele diria, “no ano de 1914, os povos e governos da Europa entraram cambaleantes na primeira guerra mundial sem uma inimidade real.” (SCHMITT, 2009, p. 243) A ideia de que a inevitável e próxima guerra estabeleceria uma relação tenebrosa e irracional entre os países europeus era constante, sobretudo em meio ao caos dos últimos anos da República de Weimar. Nesse ínterim, Lênin e o comunismo se apresentaram a Schmitt como as últimas instâncias onde o conceito de inimidade real persistia. Em Lênin enxergava um ímpeto decisivo em direção à inimidade absoluta (SCHMITT, 2009, p. 200). E em muitos sentidos, o inimigo de Lênin era também seu inimigo: o burguês liberal, incapaz de decidir,

---

<sup>129</sup> “Er war der Anti-Bolschewist”

de se posicionar, castrado para a política. “Ele poderia ter se tornado um Leninista”, mas, “se tornou o único Anti-Leninista relevante.<sup>130</sup>” (TAUBES, 2003, p. 138)

Se, em última instância, Schmitt reconhecia em Lênin alguém que nadava contra a onda de neutralização política que varria a Europa do início do século XX, e partilhava com ele a mesma inimizade contra o mundo aburguesado<sup>131</sup> o que o fez se posicionar contra ele, contra o comunismo; e no momento crucial da República de Weimar, onde as forças radicais do nacionalismo hitlerista e do comunismo soviético podiam tomar o poder, o que o levou a adotar a posição nazista à comunista?

Ainda que discordasse das ideias de Marx, seria mais provável que Schmitt se filiasse às concepções marxistas originais do que às imperantes no comunismo soviético, desenvolvidas, em sua maioria, por Lênin. Marx ainda carregava a estrutura da racionalidade ocidental com tudo o que nela existia de razão teológica secularizada, enquanto que a forma soviética de comunismo aliou a anti-teologia oriental com o irracionalismo próprio do vitalismo inerente às revoluções e que Sorel explicou com particular talento em suas *Reflexões sobre a Violência*. O fato de o comunismo soviético ser muito mais vivenciado do que refletido, de ter rompido o determinismo dialético de Marx, e ter tomado uma forma política mais radical do que propunha a visão científica e econômica do comunismo teórico ao mesmo tempo fascinava e repudiava a Schmitt.

Em sua visão a ditadura do proletariado no sentido marxista original se aparentava fortemente à ditadura educativa do jacobinismo iluminista. O processo histórico pela visão dialética possui uma racionalidade imanente. Sua conclusão, sua chegada ao absoluto não pode ser nada mais que o ápice dessa racionalidade. A Revolução Russa de 1917 rompeu o movimento dialético, antecipando, em muitos sentidos, suas consequências, ainda que, posteriormente, tenha se visto que a Revolução se alimentava de forças irracionais extremamente distantes do pensamento marxista original. A oposição entre o conceito de ditadura do marxismo e a ditadura comunista soviética está, para Schmitt, na oposição entre racionalismo e irracionalismo:

<sup>130</sup> “Er hätte Leninist werden können, aber er hat das Zeug gehabt zu dem einzig relevanten Anti-Leninisten.”

<sup>131</sup> “O exército se dissolveu; as armas foram entregues ao inimigo. O constitucionalismo burguês triunfou vitorioso sobre o “militarismo” prussiano alemão.” (SCHMITT, 2006, p. 68) *El ejército se disolvió; las armas se entregaron al enemigo. El constitucionalismo burgués triunfó sobre el “militarismo” prusiano-alemán.* Quando, no artigo 50 se diz que todas as disposições e diretivas referentes ao exército necessitam do referendo, significa a satisfação a uma exigência que vem formulando a classe burguesa liberal durante meio século, e encerra a luta de meio século pelo poder do rei, ao decidir a favor do Parlamento, e quando se prescreve no artigo 176, que todos os membros do exército “tem que prestar juramento sobre esta constituição”, esta é a resposta a posteriori, através disso, de que a jura à bandeira dos soldados prussianos somente era feita em nome do soberano, e que não se realizava em nome da Constituição.” (SCHMITT, 2006, p.72) *Cuando, en el artículo 50 dice que todas las disposiciones y directivas referentes al ejército necesitan del referendo, significa la satisfacción a una petición que ha venido formulando la clase burguesa liberal durante medio siglo, e resuelve la lucha de medio siglo por el poder de mando del rey, al parecer a favor del Parlamento, y cuando se prescribe en el art. 176, que todos los miembros del ejército “tienen que prestar juramente sobre esta constitución”, esta es la respuesta a posteriori, por eso, de que la jura de bandera de los soldados prussianos solamente se hacía en nombre del soberano, y que no se realizaba por la Constitución.*

Existe, por assim dizer de um modo provisório e aproximativo, um dogma do racionalismo e outro do irracionalismo. Já existia a tradição de uma ditadura nascida a partir de um racionalismo imediato e absolutamente consciente de si mesmo: a ditadura educativa da ilustração, o jacobinismo filosófico da razão, uma unidade formal que se radica no espírito racionalista e classicista, a “aliança da filosofia e do sabre”.<sup>132</sup> (SCHMITT, 2000, p. 107)

Com a derrocada de Napoleão tal forma de aliança parecia ter sido desfeita “pelo recém desperto sentido histórico”<sup>133</sup> (SCHMITT, p. 107). Mas a possibilidade de uma ditadura racional permaneceu latente como uma “ideia política viva”<sup>134</sup> (SCHMITT, p. 107). “Seu portador era o socialismo radical marxista, cuja última evidência metafísica se funda na lógica histórica hegeliana.”<sup>135</sup> (SCHMITT, p. 107)

#### 4.2 Ditadura educativa e vitalismo

Para Schmitt é importante destacar que o caráter científico do marxismo está muito distante do racionalismo das ciências da natureza e com ele não deve ser confundido: “o racionalismo, o socialismo científico vai muito além do que as ciências naturais podem ir”.<sup>136</sup> (SCHMITT, p. 107) Schmitt não quer que, pela filiação do socialismo científico ao iluminismo, o mesmo possa ser confundido com outros herdeiros da ilustração, como o positivismo. Assim como a teologia que é mais racional que as ciências naturais por não se prender unicamente ao apreensível pelos sentidos e ao manipulável pelo método, o socialismo científico é mais científico que as ciências naturais, por unir “conceitos práticos e teóricos”<sup>137</sup> (SCHMITT, 2000, p. 108) e:

(...) por ser consciente de ter encontrado a correta compreensão da vida social, econômica e política e, dessa forma, a prática adequada resultante dessa compreensão, entendendo desde sua imanência a vida social em todas suas necessidades reais e, portanto, dominando-a.<sup>138</sup> (SCHMITT, p. 108)

De fato, a construção de uma *práxis*, em que seria impossível a separação entre teoria e prática é um ponto fundamental do socialismo científico desde Marx:

<sup>132</sup> There is, to use crude catchwords for a provisional characterization, a dogma of rationalism and another of irrationalism. For the dictatorship born of an unmediated rationalism that is absolutely certain in its own terms, a long tradition already lay at hand: the Enlightenment's educational dictatorship, philosophical Jacobinism, the tyranny of reason, a formal unity springing from the rationalist and classical spirit, the "alliance of philosophy and the sword."

<sup>133</sup> "(...) newly awakening historical sense."

<sup>134</sup> "(...) lived on as a political idea."

<sup>135</sup> "Its upholder was radical Marxist socialism, whose ultimate metaphysical proof was built on the basis of Hegel's historical logic."

<sup>136</sup> "The rationalism of scientific socialism goes much further than the natural sciences could possibly do."

<sup>137</sup> "(...)practical and theoretical conceptions."

<sup>138</sup> Convinced Marxism holds that it has found the true explanation for social, economic, and political life, and that a correct praxis follows from that knowledge; it follows that social life can be correctly grasped immanently in all of its objective necessity and thus controlled.

A práxis não é simplesmente, como se diz, a “unidade” da “teoria” e da prática; dito assim, isso suporia que “teoria” e “prática” são duas entidades originárias e autônomas, preexistentes, que logo a práxis (inspirada pelo gênio de Marx, por exemplo) viria a “juntar” de alguma maneira e com certos propósitos. Mas sua lógica é exatamente a inversa: é porque *sempre* existe *práxis* – porque a ação é a condição do conhecimento e vice-versa, porque ambos os pólos estão constitutivamente co-implicados – que podemos diferenciar distintos “momentos” (lógicos, e não cronológicos nem ontológicos), com sua especificidade própria e “autonomia relativa”, mas ambos *no interior* do mesmo movimento. E este movimento (na maioria das vezes “inconsciente”) da “*realidade*” (social e histórica) mesma, não o movimento do puro pensamento “teórico” (mesmo que seja na cabeça de um Marx), nem da pura ação prática (mesmo que seja dos mais radicais “transformadores do mundo”).<sup>139</sup> (GRÜNER, 2006, p. 108)

No pensamento de Marx a relação existente entre a *práxis* e a história enquanto movimento dialético é o que eleva o socialismo científico a um racionalismo além das ciências naturais. Ausente um dos aspectos, o socialismo científico não seria diferente de uma simples técnica, ou do pensamento de centenas de outros autores modernos que tentaram encontrar respostas “exatas e matemáticas para os problemas sociais.” (SCHMITT, 2000, p. 109)

Por isso Schmitt recorre ao aspecto filosófico e metafísico do pensamento marxista presente na filiação à dialética hegeliana e seu uso na compreensão do desenrolar histórico.<sup>140</sup> A projeção da metafísica histórica no materialismo econômico, mais do que a assumida influência do materialismo de Feuerbach, seria uma forma de “intuição da importância política dos fatores econômicos”,<sup>141</sup> (SCHMITT, 2000, p. 109) no aspecto psicológico, ou no aspecto sistemático, “um afã em converter a atividade humana no mestre dos acontecimentos históricos, imperante sobre a irracionalidade do destino humano”<sup>142</sup> (SCHMITT, 2000, p. 109). De forma condensada essa ideia foi expressa pelo próprio Marx ao defender que o comunismo é a realização da natureza humana na história:

O comunismo, enquanto naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo, e enquanto humanismo plenamente desenvolvido é naturalismo. É a solução definitiva do antagonismo

<sup>139</sup> La *praxis* no es simplemente, como suele decirse, la “unidad” de la “teoría” y la práctica: dicho así, esto supondría que “teoría” y “práctica” son dos entidades originarias y autónomas, preexistentes, que luego la *praxis* (inspirada por el genio de Marx, por ejemplo) vendría a “juntar” de alguna manera y con ciertos propósitos. Pero su lógica es exactamente la inversa: es porque ya *siempre* hay *praxis* - porque la acción es la condición del conocimiento y viceversa, porque ambos polos están constitutivamente co-implicados – que podemos diferenciar distintos “momentos” (lógicos, y no cronológicos ni ontológicos), con su propia especificidad y “autonomía relativa”, pero ambos *al interior* de un mismo movimiento. Y este movimiento (la más de la veces “inconsciente”) de la “*realidad*” (social e histórica) misma, no el movimiento ni del puro pensamiento “teórico” (aunque fuera en la cabeza de un Marx), ni de la pura acción “práctica” (aunque fuera la de los más radicales “transformadores del mundo”). (GRÜNER, 2006, p. 108)

<sup>140</sup> “O aspecto fascinante, desde o ponto de vista filosófico e metafísico, da sociologia e da filosofia histórica do marxismo não se encontra em seu caráter científico, mas sim na forma em que Marx mantém a ideia da evolução dialética da história humana, considerando-a como um processo antitético, concreto e único, gerado a partir de si mesmo e através de uma força orgânica imanente.”(SCHMITT, 2000, p. 108) *The philosophically and metaphysically fascinating aspect of Marxist historical philosophy and sociology is not its similarity to natural science, but the way that Marx retains the concept of a dialectical development of human history and observes this development as a concrete, unique antithetical process, producing itself through an immanent, organic power.*

<sup>141</sup> “(...) an intuition about the political importance of economic factors.”

<sup>142</sup> “(...) from the attempt to make human activity the master of historical events, the master of the irrationality of human fate.”,

entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a solução do enigma da história, e sabe que traz em si essa solução. <sup>143</sup>(MARX, apud MORRISON, 2006, p. 292)

Por se desenrolar dialeticamente a história já traz em si, desde seu início, sua solução, identificada por Marx na ditadura do proletariado e no comunismo. O salto para a libertação da humanidade do jugo do sistema capitalista burguês só é possível através do desenvolvimento da consciência da classe proletária, que se converterá em consciência de toda a humanidade: “a humanidade será consciente de si mesma, e isso através do reconhecimento certo da realidade social” <sup>144</sup> (SCHMITT, 2000, p. 110).

A filosofia e a metafísica da história em Marx, baseadas em Hegel, conferem ao comunismo seu caráter racional e lhe “concede o direito de usar de violência”. (SCHMITT, 2000, p. 108) É fundamental destacar que a passagem para o comunismo se dá pela transição pelo socialismo e pela ditadura do proletariado nele existente. A democracia como concebida pelo liberalismo é mero disfarce para o individualismo burguês, crítica essa muito próxima da posição do próprio Schmitt, para quem, como já sabemos, a democracia liberal nada mais é que uma forma de interesses privados se utilizarem do Estado, vide sua crítica ao parlamentarismo. Mas a questão que permanece é como Marx consegue conciliar a lógica dialética da história com a ditadura da classe proletária? Schmitt é claro ao dizer que “sem dúvidas, existem dificuldades no momento de associar evolução dialética e ditadura”<sup>145</sup> (SCHMITT, 2000, p. 111), isso porque:

Dado que a ditadura parece ser uma interrupção do processo continuado da evolução, com ela se introduziria uma intervenção mecânica em uma evolução orgânica. E, segundo parece, evolução e ditadura se excluem mutuamente. O processo eterno do espírito mundial,

<sup>143</sup> “Alguns autores viram no final da guerra fria, no término do chamado *socialismo real* (representado pela União Soviética, além de alguns países do leste europeu e Cuba) e na queda do muro de Berlim, o fim do movimento histórico dialético como Marx o enxergava, com a fundamental diferença de que o capitalismo liberal teria sido o vitorioso, não o comunismo marxista. Não surpreende que Francis FUKUYAMA (El fin de La historia e El último hombre, 1997, Buenos Aires, Editorial Paidós) identifique esse momento com o fim da história. Entretanto, tal visão não compreende a dialética marxista nem o desenvolvimento da história corretamente, uma vez que ‘eterniza’ a sociedade ‘burguesa’ e suas instituições, como a propriedade privada dos meios de produção, o trabalho assalariado e o caráter propriamente mercantil de toda a realidade social. Tal postura é peculiar ao pensamento burguês, fragmentado e, irremediavelmente distante da realidade (ao contrário do pensamento crítico, aspecto da práxis revolucionária) uma vez que para manter sua hegemonia na lógica do capital é necessário que ele desconheça as relações que a produzem: ‘o ‘burguês’ não necessita saber nada sobre a *práxis*, no sentido amplo que aqui vimos tratando. Mais ainda: necessita não saber sobre ela, *des-conhecê-la* (que não é o mesmo que ‘ignorá-la’), posto que tomar plena ‘consciência’ do processo de produção em sentido genérico (isto é, definitivamente, da história, que, como já dissemos é antes de tudo, movimento, ‘informado’ pelo passado, da transformação para o futuro) o obrigaria a admitir, a rigor de honestidade intelectual, que essa transformação indetível e a produção do conhecimento baseado nela podem eventualmente varrer com seu próprio lugar de ‘classe dominante’, o qual resulta subjetivamente intolerável e objetivamente disfuncional ao sistema, daí que não *possa* saber nada com isso (como disse ironicamente Marx, a burguesia sempre soube perfeitamente que havia tido História... até que ela chegou).” (GRÜNER, 2006, p. 115)

<sup>144</sup>“(…) humanity will become conscious of itself and that will occur precisely by means of the correct knowledge of social reality.”

<sup>145</sup> “It is indeed difficult to connect dialectical development and dictatorship, (...)”

que evolui dialeticamente em contradições, deveria incluir também sua própria contradição, a ditadura, que despojará ao processo mesmo sua essência: a decisão. A evolução contínua de forma ininterrupta; também as interrupções devem de servi-la como negativas para que siga adiante. O ponto chave é que não cabe exceção alguma na imanência da evolução. Em qualquer caso, na filosofia de Hegel não se pode falar de uma ditadura no sentido de uma decisão moral que interrompe o desenvolvimento e a discussão. Também os contrários se mesclam, incorporando-se à evolução transcendente.<sup>146</sup> (SCHMITT, 2000, p. 111)

Sem o recurso à dialética hegeliana a compreensão racional do comunismo e de seu uso da violência não é possível. A ditadura é incluída no sistema como qualquer outra contradição capaz de levar o impulso racional da dialética à sua resolução no absoluto da história. O fundamento do socialismo científico para a ditadura do proletariado, baseado em Hegel, não seria, portanto, de ordem ética, uma vez que não há uma distinção entre bom e mal que possa ser retirada do pensamento histórico hegeliano (SCHMITT, 2000, p. 111). Em Hegel bom é o que é racional em determinado estado da evolução histórica, ou seja, o que é real (SCHMITT, 2000, p. 111). Assim, mesmo o *diktat* de um ditador “também será assimilado pelo peristaltismo do espírito do mundo.” (SCHMITT, 2000, p. 111)

A história, na visão da dialética está sempre aberta, fugindo de um momento definitivo até seu desembocar no absoluto do espírito. Dessa forma, enquanto tribunal do mundo, a história não reconhece uma última instância (SCHMITT, 2000, p. 111). O mal é irracional e, portanto, irreal, só sendo explicável como “uma falsa abstração da razão”. (SCHMITT, 2000, p. 111) Somente assim, a ditadura pode ser possível dentro da racionalidade própria da dialética. Como todo o jogo de contradições até o absoluto ela é um acidente (SCHMITT, 2000, p. 112), algo periférico, não a negação do essencial, do absoluto, que no caso a transcende, ou seja, o comunismo que vem após a ditadura socialista do proletariado:

No entanto, a filosofia de Hegel permaneceu apenas o desenvolvimento lógico e intensificado do antigo racionalismo. O ato humano consciente primeiro torna as pessoas o que elas são e as impulsiona para além da finitude inicial do “ser-em-si” até o nível mais alto do “para-si”; o ser humano tem que ser consciente do que é segundo sua aptidão e habilidade, para que assim ele não permaneça preso a uma existência empírica meramente acidental e caprichosa e de forma que o movimento irresistível da história mundial não passe sobre ele. Enquanto permaneceu contemplativa essa filosofia, não houve nela lugar para uma ditadura. Mas isso mudou tão logo ela foi levada a sério por pessoas ativas.<sup>147</sup> (SCHMITT, 2000, p. 112)

<sup>146</sup> “Development and dictatorship seem to be mutually exclusive. The unending process of a world spirit that develops itself in contradictions must also include within itself even its own real contradiction, dictatorship, and thus rob it of its essence, decision. Development goes on without a break and even interruptions must serve it as negations so that it will be pushed further. The essential point is that an exception never comes from outside into the immanence of development. Hegel's philosophy, in any case, was not concerned with dictatorship in the sense of a moral decision that interrupts the process of development or discussion. Even the most contradictory things assert themselves and will be incorporated in an encompassing development.”

<sup>147</sup> “Nevertheless Hegel's philosophy remained only a logical development and intensification of the old rationalism. The conscious human act first makes people what they are and propels them out of the natural finitude of an “in-itself”



Assim como na ditadura jacobina, aqui, aqueles que se vêem como portadoras de uma maior consciência se impõem sobre os obtusos impondo também a liberdade ao não livre (SCHMITT, 2000, p. 112). “Na prática isso é uma ditadura educativa”<sup>148</sup> (SCHMITT, 2000, p. 112). “O *Weltgeist* em sua respectiva fase de evolução somente é acessível para umas poucas mentes.<sup>149</sup>” (SCHMITT, 2000, p. 113) Aqui se confere o direito à ditadura para alguns, para uma “vanguarda que ostenta o direito de ação<sup>150</sup>” (SCHMITT, 2000, p. 113) Nessa perspectiva as personalidades históricas mundiais – “Teseu, César, Napoleão – são um instrumento do *Weltgeist*”<sup>151</sup> (SCHMITT, 2000, p. 113).

Mas é preciso que surjam essas pessoas ativas para retirarem essa filosofia histórica de seu âmbito unicamente contemplativo, assumindo a vanguarda do espírito mundial e conquistando o direito de ação e de “impor a liberdade aos não livres” através de uma ditadura. A partir de 1848 Marx e Engels pareciam capitanear um movimento nesse sentido. Sua ditadura do proletariado pressupunha, necessariamente, que a classe proletária atingisse a consciência do todo social e de seu papel enquanto produtores da realidade onde os burgueses eram apenas consumidores e exploradores. Por mais revolucionária que fosse, tal concepção filosófica-política permanecia em âmbito contemplativo. Ainda que a defesa da *práxis* enquanto união inseparável entre teoria e prática seja um dos seus pontos centrais, essa *práxis* não ecoava na realidade. Foi preciso o surgimento de Lênin para que essa situação se modificasse:

Após as guerras de liberdade dominou na Prússia a filosofia de Hegel, que tentou uma mediação sistemática entre revolução e tradição. Ela podia ser considerada conservadora e também o era. Mas ela conservou também a fagulha revolucionária e à revolução sempre em movimento forneceu, através de sua filosofia da história, uma perigosa arma ideológica, mais perigosa do que a filosofia de Rousseau na mão dos jacobinos. Esta arma histórico-filosófica caiu nas mãos de Karl Marx e Friedrich Engels. Porém, ambos os revolucionários alemães foram mais pensadores do que ativistas da guerra revolucionária. Só por meio de um revolucionário profissional, Lênin, é que o marxismo se converteu, como doutrina, no poder histórico-mundial que hoje representa. (SCHMITT, 2009, p. 197)

Lênin compreendeu o que havia de fundamental na concepção marxista de história e revolução. Para Schmitt isso não estava presente em *O Capital*, mas em *O Manifesto do Partido Comunista*: “a concentração sistemática da luta de classes em uma última e definitiva luta da história da humanidade.” (SCHMITT, 2000, p. 114) Para transferir a luta de classes da esfera

---

onto the higher level of a "for-itself." What man is according to his aptitude and ability he must first become aware of, so that he does not remain trapped in a merely accidental and capricious empirical existence and so that the irresistible motion of world-historical events do not pass him by. So long as this philosophy remained contemplative, it had no place for dictatorship in any case. But that changes as soon as it is taken seriously by active people.”

<sup>148</sup> In practice that is an educational dictatorship.

<sup>149</sup> The *Weltgeist* only manifests itself in a few minds at any stage of its development.

<sup>150</sup> “(...) an avant-garde that has the right to act.”

<sup>151</sup> “(...)is an instrument of the *Weltgeist*.”

econômica para a política foi preciso conferir a ela um papel de destaque nos conflitos pela busca de uma unidade dos homens. Em verdade, essa também era a preocupação do capitalismo liberal, e seu apego à modernidade e à técnica também é similar à do socialismo científico, e mesmo aos objetivos finais de Lênin: “O grande industrial não tem outro ideal a não ser o de Lênin – uma ‘Terra eletrificada’”<sup>152</sup>. (SCHMITT, 2006, p. 13) Mas ambos, capitalismo burguês e socialismo revolucionário discordavam quanto aos meios para isso, ainda que se ancorassem no tecnicismo e na economia. E é justamente aí, segundo Schmitt, que reside o problema. O pensamento econômico não consegue transcender das “coisas” que reconhece como fundamentais para sua formação. Ele é essencialmente materialista e qualquer metafísica ou ideia para ele nada mais é que um reflexo, uma projeção dessas relações materiais. O fato é que o problema político é iminente imaterial (SCHMITT, 2006, p. 16). O político se refere a valores diferentes do econômico. (SCHMITT, 2006, p. 16)

Para sair da dimensão econômica o socialismo científico teve que transcender em parte o materialismo econômico que havia sido sua base. Em sua concreção soviética isso fica claro:

A fábrica moderna, carente de representação e imagética, toma seus símbolos de outra era porque a máquina não possui tradição. Ela é tão pouco capaz de criar uma imagem que até mesmo a República Soviética Rússia não encontrou outro símbolo para sua flâmula que a foice e o martelo. Tal era adequado para o mundo da tecnologia a mil anos atrás, mas não retrata o mundo do proletário industrial<sup>153</sup>. (SCHMITT, 2006, p. 22)

Mas o bolchevismo converteu a luta pelo pensamento técnico-econômico “em uma luta contra a ideia, até mesmo contra toda ideia”. (SCHMITT, 2006, p. 27) O bolchevismo precisou declarar uma guerra contra o racionalismo, contra qualquer “fantasma de ideia” (SCHMITT, 2006, p. 27) para poder levar o socialismo marxista radical à sua concreção. Por isso o bolchevismo ocupa um papel de maior relevância no pensamento de Schmitt que o próprio marxismo. Afinal, o problema político em Schmitt é um problema antes de tudo existencial:

Não há nenhum fim racional, nenhuma norma por mais correta que seja, nenhum programa por mais exemplar que seja, nenhum ideal social por mais belo que seja, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar o fato de que, por sua causa, os seres humanos se matem uns aos outros. (SCHMITT, 2009, p. 53)

Schmitt não deixa de reconhecer que Marx exerce um papel fundamental na politização da luta de classes. Ele foi o primeiro a reconhecer no burguês mais que um caricato personagem sovina na literatura ou alguém desprezível pelos padrões aristocráticos por centralizar a vida no lucro

<sup>152</sup> “The big industrialist has no other ideal than that of Lenin – an ‘electrified earth’”

<sup>153</sup> “The modern factory, lacking representation and imagery, takes its symbols from another age because the machine has no tradition. It is so little capable of creating an image that even the Russian Soviet Republic found no other symbol for its badge of rule than the hammer and sickle. This suited the place of technology a thousand years ago, but it does not portray the world of the industrial proletariat.”

(SCHMITT, 2000, p. 116), ele viu no burguês o absolutamente inumano (SCHMITT, 2000, p. 116). Marx não abandona sua filiação hegeliana ao determinar que o burguês seria o contrário do humano. Ele não o faz através de valorações éticas, mas inserindo-o na lógica dialética como o contrário do proletário, o totalmente e somente humano. Em verdade a dimensão negativa desse raciocínio dialético abarca o proletário, o contrário do burguês, o contrário do inumano. De fato, Marx reconhece que a burguesia foi a primeira classe de ação, ao eliminar os privilégios da nobreza aristocrática europeia. Contudo, essa mesma burguesia acaba por criar para si outros privilégios sustentados pela exploração da mais-valia dos trabalhadores. O proletariado, enquanto classe, é a antítese da burguesia, produzida por ela ao acirrar as contradições inerentes à forma de produção capitalista.

Por isso, para compreender o burguês enquanto inimigo Marx o persegue em seu próprio território, o da economia. “Aqui se mostra o mais profundo motivo para a assiduidade demoníaca com a qual Marx enfrenta questões econômicas”<sup>154</sup> (SCHMITT, 2000, p. 117). Ao perseguir o burguês aonde radica seu caráter, ou seja, na dimensão econômica, Marx tenta mostrar que no desenvolver da história sua existência enquanto classe já está superada, que para ele, o burguês, a história já chegou. Ou seja, mesmo a concepção economicista de Marx reside na metafísica da história que ele empresta de Hegel e a eliminação da luta de classes é somente uma consequência do movimento racional do *Weltgeist* pela história.

### 4.3 Anarquismo e violência

Em Lênin o que permanece de essencial do marxismo é a inimizade contra a burguesia, que ele eleva a níveis absolutos. Ele conseguiu compreender a política como o campo da distinção entre amigo e inimigo. Ou, em termos próprios a Clausewitz, ele entendeu a política como a guerra por outros meios. “Só que Lênin, enquanto revolucionário profissional da guerra civil mundial, foi ainda mais adiante, transformando o inimigo real em inimigo absoluto.” (SCHMITT, 2009, p. 241) Para ele não bastava acreditar na racionalidade dialética imanente à história, a guerra de morte contra o capitalista era essencial:

Karl Marx e Friedrich Engels já haviam compreendido que a guerra revolucionária hoje não se constitui em uma guerra de trincheira de antigo estilo. Engels em especial, redator de muitos tratados científico-militares, sempre salientava esse fato. Mas considerava possível que a democracia burguesa proporcionaria ao proletariado, por meio do direito de voto geral, a maioria no parlamento e, dessa maneira, transferiria legalmente a ordem social burguesa para uma sociedade sem classes. Por conseguinte a referência a Marx e Engels também podia ser invocada por um revisionismo totalmente não *partisan*.

<sup>154</sup> “Here is the deepest motive for the demoniac assiduity with which Marx delved into economic questions”

Por outro lado, foi Lênin que reconheceu a inevitabilidade do uso da força e das guerras revolucionárias sangrentas civis e estatais, afirmando, portanto, também a guerra *partisan* como ingrediente necessário de um processo revolucionário total. (SCHMITT, 2009, p. 198)

Lênin conjurava, segundo Schmitt, perigosas forças irracionais, aparentadas ao anarquismo russo e que se tornavam explosivas somadas à sua ânsia revolucionária e seu desdém belicista em frente ao inimigo absoluto, o burguês. Assim como Marx seguiu o burguês em seu território para compreendê-lo perfeitamente, Schmitt segue o bolchevismo e as demais tendências revolucionárias no campo da irracionalidade que lhes era, segundo ele, inerente. Para isso ele recorre ao pensador que era “a chave de todo pensamento político contemporâneo”<sup>155</sup> (SCHMITT, 2000, p. 173): Georges Sorel. Ainda que atribuir ao pensamento de Schmitt uma filiação soreliana, como o faz ROSSI (1999, p. 147), seja um franco exagero, não é possível negar que a compreensão que Schmitt esboça dos movimentos revolucionários modernos e de sua relação com a violência é tributária direta da obra do autor francês. Ainda que o clássico de Sorel, *Reflexões sobre a violência*, tenha ainda uma forte influência marxista, o que interessa nele, para a problemática de Schmitt, é sua filiação antirracionalista, baseada no anarcosindicalismo e na obra de Bakunin, Proudhon e no vitalismo de Bergson.

Na oposição que Schmitt enxergava entre a ditadura educativa nos moldes racionais do marxismo original e na sua concreção relacionada às forças irracionistas e anarquistas na Revolução Bolchevique reside justamente o problema de um vitalismo inerente à revolução, de um entusiasmo sensível, forja de um mito que leva toda uma classe, um povo, uma nação, à guerra e à revolução:

Enquanto que na ditadura marxista do proletariado subsistia ainda a possibilidade de uma ditadura racionalista, todas as doutrinas modernas da ação direta e do emprego da violência se baseiam, de forma mais ou menos consciente, em uma filosofia antirracionalista.<sup>156</sup> (SCHMITT, 2000, p. 120)

A ditadura soviética tentou ainda manter sua ligação com o racionalismo marxista, através da instituição do que chamaram de *Proletkult*. Contudo, mais poderosas foram as forças irracionistas que possibilitaram que o bolchevismo lograsse sucesso e iniciasse uma nova forma de vida na Rússia. Foi preciso uma fé renovada no instinto, um assumir o racionalismo como incapaz de ação e até mesmo inimigo dela, para que a revolução tivesse lugar. Por isso Schmitt enxerga um parentesco inafastável entre o bolchevismo e o anarquismo:

<sup>155</sup> “Georges Sorel is the key to all contemporary political thought.” A frase é de Wyndham Lewis (*The art of being ruled*), que Schmitt cita em nota.

<sup>156</sup> “Even if the Marxist dictatorship of the proletariat still retains the possibility of the rationalist dictatorship, all modern theories of direct action and the use of force rest more or less consciously on an irrationalist philosophy.”

Ainda que, por razões políticas, o governo bolchevique tenha reprimido os anarquistas, o complexo dentro do qual se move realmente a argumentação bolchevique contém um claro encadeamento de ideias anarcosindicalistas; e o fato de que os bolcheviques utilizem seu poder político para exterminar ao anarquismo destrói tão pouco seu parentesco histórico e ideológico com ele como a repressão dos Levellers por parte de Cromwell fez desaparecer sua relação com eles.<sup>157</sup> (SCHMITT, 2000, p. 120)

De fato, se a ditadura racionalista de Marx pode ser lida como um jacobinismo revitalizado, a ligação entre o bolchevismo e o anarquismo pelo eixo do irracionalismo também é possível. Bakunin, que antes de sua polêmica com Marx,<sup>158</sup> confiava na capacidade da revolução em, através da razão, levar o proletário à consciência de classe. Logo depois passou a se opor ao racionalismo e pregar um instinto revolucionário como o único capaz da grande libertação:

Os socialistas revolucionários acreditam que há muito mais razão prática e espírito nas aspirações instintivas e nas necessidades reais das massas populares do que na inteligência profunda de todos estes doutores e tutores da humanidade que, após tantas tentativas frustradas de tornar a humanidade feliz, ainda querem ajudar. Os socialistas revolucionários pensam, ao contrário, que a humanidade deixou-se, por um tempo demasiado longo, governar, e que a fonte destas infelicidades não se encontra em uma ou outra forma de governo, mas no princípio e no próprio governo qualquer que seja. (BAKUNIN, 2008, p. 38)

Assim como o primeiro anarquista assumido, Proudhon, Bakunin “luta contra qualquer tipo de unidade sistemática, contra a uniformidade centralista do Estado moderno, contra os políticos profissionais do parlamentarismo”<sup>159</sup> (SCHMITT, 2000, p. 122), mas também contra a “burocracia, o militarismo e a polícia, e contra o que sentia ser o centralismo metafísico da crença em Deus.”<sup>160</sup> (SCHMITT, 2000, p. 122)

Para esses revolucionários era a moral férrea, decorrente de um grande entusiasmo ante a causa da emancipação da humanidade que deveria mover as ações do proletariado, não um

<sup>157</sup> “Although the Bolshevik government repressed the anarchists for political reasons, the complex to which the Bolshevik argument actually belongs contains an explicitly anarcho-syndicalist chain of thought. The Bolsheviks' use of their political power to destroy the anarchists eradicates their shared intellectual history just as little as the repression of the Levellers by Cromwell destroyed his connection to them.”

<sup>158</sup> Marx e Bakunin eram amigos e dividiam aspirações revolucionárias. Bakunin, a convite de Marx, chegou a participar da Internacional Comunista. Contudo, devido a mau entendidos e ao ciúmes de Marx em relação à organização paralela de Bakunin – a Organização Secreta Revolucionária dos Irmãos Internacionais – terminaram por romper. Marx, influenciado por adversários pessoais de Bakunin acabou por tecer acusações graves contra o antigo aliado: “Marx, que deixava-se cegar por rancores e ciúmes mesquinhos em relação a Bakunin, não se envergonhou em ter que rebaixar-se ao fazer aliança com Outine e o grupo de políticos pseudo-socialistas de Genebra, homens do *Temple Unique*, ao mesmo tempo que, por uma *Comunicação Confidencial* (28 de março de 1870) enviada a seus amigos da Alemanha, procurava denegrir Bakunin diante da opinião dos democratas socialistas alemães, representando-o como agente do Partido Pan-eslavista, do qual recebia, segundo Marx, vinte e cinco mil francos por ano.” (GUILLAUME in BAKUNIN, 2008, p. 21) Marx também acusara Bakunin de apropriar-se indevidamente de uma soma de dinheiro que recebera para traduzir para o russo *O Capital*, empreitada nunca finalizada por Bakunin.

<sup>159</sup>“(…) battle against every sort of systematic unity, against the centralized uniformity of the modern state, against the professional parliamentary politician...”

<sup>160</sup>“(…) against bureaucracy, the military, and police, against what was felt to be the metaphysical centralism of belief in God.”

intelectualismo que, por mais lúcido que seja, acaba por ser centralizador e autoritativo. Para eles, e com mais força em Bakunin, “a ciência não tem direito de governar. Não é a vida, nada produz; constrói ou conserva, mas somente compreende o geral, o abstrato, sacrificando a variedade individual da vida no altar de sua abstração”<sup>161</sup> (SCHMITT, 2000, p. 122) Por isso, a “arte é mais importante para a vida da humanidade que a ciência.”<sup>162</sup> (SCHMITT, 2000, p. 122)

Assim como esses seus antecessores anarquistas Sorel “odeia todo intelectualismo, toda centralização e toda uniformização”<sup>163</sup> (SCHMITT, 2000, p. 126). Para ele “toda interpretação racionalista falsifica o caráter imediato da vida”<sup>164</sup> (SCHMITT, 2000, p. 126). Sorel destacava a impotência dos pseudo-socialistas parlamentares, “filhos da burguesia”, ao tentar racionalizar a violência de grupos proletários revolucionários. Perante o “sindicalismo revolucionário” ficam todos os discursos sobre a “justiça imanente”, sobre o “regime parlamentar em uso pelos intelectuais”. Só resta a expressão dos evangelistas: “É a abominação da desolação!”<sup>165</sup> (SOREL, 1978, p. 27)

No uso da violência, e na sua legitimação em uma concepção mítica é que Sorel vê a realização do ímpeto revolucionário. Para Schmitt, a importância do pensamento de Sorel está justamente em identificar na construção de um mito, surgido não de manobras racionais, mas dos mais profundos instintos vitais, o que impele um povo ou uma classe para mudar a história:

Da profundidade dos instintos vitais reais, não do raciocínio ou da consideração de oportunidade, surge o grande entusiasmo, a grande decisão moral e o grande mito. Em uma intuição direta, a massa entusiasmada cria a imagem mítica que empurra sua energia para adiante, concedendo-lhe tanto a força para o martírio como o valor para utilizar a violência. Só assim um povo ou uma classe se converte no motor da história mundial. Onde quer que tal falte, nenhum poder social ou político pode se manter, e nenhum aparato mecânico pode levantar uma barreira quando se desencadeia uma nova corrente histórica.<sup>166</sup> (SCHMITT, 2000, p. 123)

O que move uma classe ou uma nação à revolução e lhe confere a força necessária para usar de violência é o mito. Somente a força vital que espraia do mito é capaz de prender a massa no essencial do político, na querela amigo/inimigo. O mito justifica suas ações perante o outro hostil,

---

<sup>161</sup> “Even science does not have the right to rule. It is not life, it creates nothing, it constructs and receives, but it understands only the general and the abstract and sacrifices the individual fullness of life on the altar of its abstraction.”

<sup>162</sup> “Art is more important for the life of mankind than science.”

<sup>163</sup> “hated all intellectualism, all centralization, all uniformity...”

<sup>164</sup> “Every rationalist interpretation falsifies the immediacy of life”

<sup>165</sup> “Es la abominación de la desolación!” Em Mateus 24:15: “Quando, pois, virdes, que a abominação da desolação, de que falou o profeta Daniel, está no lugar santo, quem lê, entenda.” Em Marcos, 13:14: “Ora, quando vós virdes a abominação da desolação, que foi predita por Daniel, o profeta, estar onde não deve estar (quem lê, entenda) então os que estiverem na Judéia fujam para os montes.

<sup>166</sup> “Out of the depths of a genuine life instinct, not out of reason or pragmatism, springs the great enthusiasm, the great moral decision and the great myth. In direct intuition the enthusiastic mass creates a mythical image that pushes its energy forward and gives it the strength for martyrdom as well as the courage to use force. Only in this way can a people or a class become the engine of world history. Wherever this is lacking, no social and political power can remain standing, and no mechanical apparatus can build a dam if a new storm of historical life has broken loose.”

bem como conforta suas perdas, convertendo suas baixas em mártires da causa. Assim “tudo depende de saber reconhecer com exatidão aonde vive hoje esta capacidade para o mito e essa força vital”<sup>167</sup> (SCHMITT, 2000, p. 123). Devido a sua inimizade em relação à burguesia liberal Schmitt emenda uma resposta que poderia muito bem ter saído da boca de um anarcosindicalista como Sorel sobre onde se encontra essa força vital: “Na moderna burguesia, colapsada na ânsia por dinheiro e propriedade, nessa classe social moralmente arruinada pelo ceticismo, relativismo e parlamentarismo, ela não se encontra.”<sup>168</sup> (SCHMITT, 2000, p. 123)

Para Sorel quem porta o grande mito é o proletariado industrial. A greve geral é a crença que partilham e que serve de mote à suas aspirações revolucionárias. Essa fé na greve geral não se sustenta por uma abordagem racionalista da mesma, de forma “que o que realmente significa a greve geral hoje em dia importa bem menos do que a fé que atrela o proletariado a ela...”<sup>169</sup> (SCHMITT, 2000, p. 124) A greve geral não é uma utopia, sem correlato em nada na vida real, sendo apenas fruto da abstração intelectual. Para Sorel ela está atrelada à experiência direta da vida do proletariado industrial, é parte da vida no que ela tem de mais imediato e irrefletido, por isso as ações e sacrifícios que ela inspira não carregam nada de utópico, mas uma disciplina e uma moral férreas (SCHMITT, 2000, p. 126).

Nessa perspectiva o intelectualismo nada pode produzir, nada soluciona. E os comunistas, ao depositarem suas esperanças nele nada fazem além de tentar substituir uma ideologia, a burguesa, pela ideologia comunista, tão centralizadora e uniformizante quanto à outra.

Esta é enfim a contradição, já histórica, que existe entre o comunismo cientificamente desenvolvido pela escola alemã e aceito em parte pelos socialistas americanos e ingleses, de um lado, e o proudhonismo largamente desenvolvido e levado até suas últimas conseqüências, de outro, aceito pelo proletariado dos países latinos. (BAKUNIN, 2008, p. 39)

Quando, para “dominar a potência política do Estado” (BAKUNIN, 2008, p. 38), os comunistas se organizaram em partido para concorrer às eleições, os anarquistas tiveram mais motivos para colocá-los como filhos da burguesia. Eles teriam se rendido ao ideal burguês da discussão pacífica e interminável, incapaz de mobilizar qualquer força vital em torno de qualquer mito que seja e, por isso mesmo, incapaz de revolução. Somente o socialismo radical, defendido pelo anarquismo, poderia levar à emancipação real da classe proletária, sem medo da violência e sem enredá-la em uma teia estéril de intelectualismo burguês.

<sup>167</sup> “(...) it is all a matter of seeing correctly where this capacity for myth and this vital strength are really alive today.”

<sup>168</sup> “In the modern bourgeoisie, which has collapsed into anxiety about money and property, in this social class morally ruined by skepticism, relativism, and parliamentarism, it is not to be found.”

<sup>169</sup> “(...) really means today is much less important than the faith that binds the proletariat to it...”

Por isso, Schmitt destaca, Cortés via no socialismo radical ao mesmo tempo o real inimigo e algo infinitamente melhor que a transigência liberal, porque o socialismo radical “levava aos problemas últimos e dá uma resposta às questões radicais, dado que possui uma teologia”<sup>170</sup> (SCHMITT, 2000, p. 125). Apesar de Cortés temer o socialismo radical, e ver em seu ideólogo mais famoso, Proudhon, “um demônio” (SCHMITT, 2000, p. 125), nutria muito mais respeito a seus ideais que ao que via como “covardia liberal”, mesmo porque havia certa identidade entre suas preocupações e os objetivos dos anarquistas: “Todas as ideias do espanhol giram em torno de “*la gran contienda*”, em torno de uma catástrofe terrível, já eminente, e que só não pode ser reconhecida pela covardia metafísica de um liberalismo dedicado a discutir”<sup>171</sup> (SCHMITT, 2000, p. 124) Essa “catástrofe terrível” era vislumbrada pelos socialistas radicais nas consequências sociais devastadoras de sua greve geral, capaz de varrer a civilização burguesa para dar espaço a uma nova vida, “uma nova moral” (SCHMITT, idem). E assim como Cortés, Proudhon também vê na decisão final e irrevogável o remédio contra o amolecimento moral legado pelo liberalismo burguês.

Schmitt diz que as observações de Cortés poderiam ter sido ditas, “palavra por palavra” por Sorel (SCHMITT, 2000, p. 125). Ambos enxergavam no socialismo o que o espanhol denominava de “*el instinto*” e que poderia conduzir a luta de classes a uma tensão de dimensões espirituais, realmente teológica (SCHMITT, 2000, p. 125). “Ao contrário da tensão do marxismo hegeliano, construído de forma dialética, se trata nesse caso da contradição direta e intuitiva das imagens míticas.” (SCHMITT, 2000, p. 125). Na contra-teologia de Bakunin essa ideia se mostra com toda força. Sua condenação do racionalismo desemboca na condenação de Deus como a mentira absoluta:

Somente a superioridade do homem sobre os outros animais e a faculdade de pensar trouxeram em seu desenvolvimento um elemento particular, completamente natural, diga-se de passagem, no sentido que, como tudo o que existe, o homem representa o produto material da união e da ação das forças. Este elemento particular é o raciocínio, ou esta faculdade de generalização e de abstração, graças à qual o homem pode proteger-se pelo pensamento, examinando-se e observando-se, como um objeto externo e estranho. Elevando-se identicamente acima de si mesmo, assim como do meio ambiente, chega à abstração perfeita, ao nada absoluto. Este último limite da mais alta abstração do pensamento, este nada absoluto é Deus. (BAKUNIN, 2008, p. 103)

O anarquista russo estava convencido de que “a mais nociva das coisas para a humanidade, para a verdade e o progresso, é a Igreja.” (BAKUNIN, 2008, p. 107) Seu ímpeto contra a autoridade Estatal só era superado por seu ódio contra o centralismo metafísico que a Igreja representava. A

<sup>170</sup> “(...) because it went back to ultimate problems and gave a, decisive answer to radical questions—because it had a theology.”

<sup>171</sup> “All the Spaniard's thoughts were focused on the great battle (*la gran contienda*), the terrible catastrophe that lay ahead, which only the metaphysical cowardice of discursive liberalism could deny was coming.”



Igreja representava a legitimidade metafísica de toda autoridade, e por isso seu ódio contra ela se reveste dessa dimensão metafísica. Assim como Marx enfrenta o burguês em seu território, o da economia, Bakunin segue a Igreja até o território da teologia. Como aponta Schmitt sobre Bakunin, na *Teologia Política*, “ocorre o estranho paradoxo de ele precisar tornar-se, teoricamente, o teólogo da anti-teologia e, na práxis, o ditador de uma anti-ditadura.” (SCHMITT, 2006, p. 60). Ele, Bakunin, dará à “luta contra a teologia toda consequência de um naturalismo absoluto” (SCHMITT, 2006, p. 58). Por isso ele quer “disseminar Satã” (SCHMITT, 2006, p. 58).

Satã era uma figura comum ao ideário filosófico e literário dos séculos XVIII e XIX. Representava a moral inerente à natureza em relação ao falseamento ideológico do cristianismo. O Caim de Byron é tentado por um Lúcifer sincero e sereno. No Paraíso Perdido de Milton, o demônio é categórico: “Eu só tento com a verdade”. E mesmo um autor anterior, Sade, retrata Satanás como uma continuidade da natureza, uma luz em meio às trevas da falsidade da razão e da moral vitorianas. (DE MAN, 1996) Baudelaire leva essa inversão de papéis entre Deus e Satã ao máximo em suas *Litanias de Satã*, onde perverte as formas tradicionais de oração cristã ao colocar Satã como representante da beleza e da sabedoria, traído pela sorte e privado de sua condição angelical pelos artifícios de um Deus que nada quer além de manter o homem nas trevas da ignorância. O francês conclama a um anjo decaído e piedoso: *Ó Satã, tenha piedade de minha longa miséria.*<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Les Litanies de Satan

Ô toi, le plus savant et le plus beau des Anges,  
 Dieu trahi par le sort et privé de louanges,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Ô Prince de l'exil, à qui l'on a fait tort  
 Et qui, vaincu, toujours te redresses plus fort,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui sais tout, grand roi des choses souterraines,  
 Guérisseur familier des angoisses humaines,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui, même aux lépreux, aux parias maudits,  
 Enseignes par l'amour le goût du Paradis,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Ô toi qui de la Mort, ta vieille et forte amante,  
 Engendras l'Espérance, — une folle charmante!  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui fais au proscrit ce regard calme et haut  
 Qui damne tout un peuple autour d'un échafaud.  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui sais en quels coins des terres envieuses  
 Le Dieu jaloux cache les pierres précieuses,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi dont l'oeil clair connaît les profonds arsenaux  
 Où dort enseveli le peuple des métaux,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi dont la large main cache les précipices  
 Au somnambule errant au bord des édifices,

Bakunin traria Satã para sua contra-teologia como uma defesa da paz e da ordem naturais que nascem somente entre homens verdadeiramente livres, homens que não podiam existir enquanto o afã centralizador metafísico da Igreja cristã e sua ligação incestuosa com os Estados permanecessem.

É essa oposição teológica que Cortés respeitava, alimentada pelo mito da greve geral que fazia com que o socialismo radical estivesse mais próximo de atingir a revolução que o comunismo marxista. Lênin precisou unir às categorias de Marx essa visão de mundo para poder construir sua imagem do burguês capitalista como o inimigo absoluto da humanidade, aquele que deve ser derrotado e exterminado em escala global. Sua interpretação foge da dialética hegeliana trazida pelo marxismo, onde o conflito histórico se conciliaria inevitavelmente na realização do absoluto. Lênin queria fazer o absoluto acontecer, e para isso ele precisou da tensão que somente os mitos que alimentavam a classe proletária poderiam conceder ao conflito com a burguesia no mundo todo.

Sorel também defende essa posição. Isso explica o porquê de, apesar da clara influência de Marx em sua obra é a Lênin que ele direciona os mais poderosos elogios, comparando-o a Pedro, o Grande (SCHMITT, 2000, p. 129). Assim como para Lênin, também para Sorel “o proletariado deve acreditar na luta de classes como uma luta real, não como uma palavra chave em um discurso parlamentar, ou utilizada na propaganda democrática eleitoral” (SCHMITT, 2000, p. 125-126). A luta de classes é o “alfa e o ômega do socialismo” (SOREL apud ROSSI, 1994, p. 149). Sorel via na

---

Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui, magiquement, assouplis les vieux os  
 De l'ivrogne attardé foulé par les chevaux,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui, pour consoler l'homme frêle qui souffre,  
 Nous appris à mêler le salpêtre et le soufre,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui poses ta marque, ô complice subtil,  
 Sur le front du Crésus impitoyable et vil,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Toi qui mets dans les yeux et dans le coeur des filles  
 Le culte de la plaie et l'amour des guenilles,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Bâton des exilés, lampe des inventeurs,  
 Confesseur des pendus et des conspirateurs,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère  
 Du paradis terrestre a chassés Dieu le Père,  
 Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!  
 Prière  
 Gloire et louange à toi, Satan, dans les hauteurs  
 Du Ciel, où tu régnes, et dans les profondeurs  
 De l'Enfer, où, vaincu, tu rêves en silence!  
 Fais que mon âme un jour, sous l'Arbre de Science,  
 Près de toi se repose, à l'heure où sur ton front  
 Comme un Temple nouveau ses rameaux s'épandront!

ditadura do proletariado nos moldes marxistas somente “uma herança do *ancien régime*” (SCHMITT, 2000, p. 127), uma ditadura educativa,<sup>173</sup> “uma máquina militarista, burocrática e policial engendrada a partir do espírito do racionalismo” (SCHMITT, 2000, p. 127) ou na expressão de Bernstein, “um clube de oradores e literatos” (SCHMITT, 2000, p. 127). O que pretende Sorel é que a vida do proletariado se imponha a esses racionalismos, e que em sua revolução não se tomem medidas administrativas ou judiciais próprias da burguesia, no lugar do poder mecânico-concentrado do Estado burguês se coloque a violência criadora do proletariado, no lugar da *force*, a *violence* (SCHMITT, 2000, p. 127). O risco que corria a classe proletária é o mesmo que estava enredando os marxistas: a democracia parlamentar (SCHMITT, 2000, p. 127). Ao se converter em um partido, o comunismo marxista precisou angariar eleitores para sua causa, o que significava cair na mesma máquina eleitoral dos demais partidos liberais. Sorel repudiava isso, não era uma maioria qualquer, mas elementos de força que deveriam formar os sindicatos anarquistas. Sobre a condição do partido socialista ele repetia as palavras de desprezo de Lucien Roland, em *Socialiste* (1909): “O partido socialista se converteu em uma bagunça democrática já que contém oficiais, pessoas condecoradas, ricos, gordos usurários e patrões poderosos.<sup>174</sup>” (SOREL, 1978, p. 294, nota 38). Para evitar que o anarcosindicalismo caísse nessa situação Sorel retoma seriamente as concepções bélicas e heroicas que se associam à luta e à batalha (SCHMITT, 2000, p. 125). Para ele:

Os sindicatos devem buscar menos o maior número de aderentes que o agrupamento de elementos de força; as greves revolucionárias são excelentes para operar uma seleção, separando os pacíficos, que prejudicariam as tropas escolhidas<sup>175</sup>. (SOREL, 1978, p. 294)

No comunismo marxista isso não era mais possível. O próprio pensamento de Marx e seu primor intelectual eram um impedimento. Ao seguir o burguês pelo campo da economia Marx também precisou segui-lo no campo do intelectualismo, tornando-se mais economista e intelectual do que qualquer burguês. “Se se segue o burguês até o terreno econômico, também haverá de segui-lo na democracia e no parlamentarismo<sup>176</sup>” (SCHMITT, 2000, p. 128).

Somente com a mescla de energias irracionais e anarquistas que a luta de classes que Marx enxergava pôde sair do papel. Foi a imagem do burguês inimigo, cunhada por Marx e levada a níveis absolutos por Lênin que permitiu que na Rússia todo o grande entusiasmo da revolução proletária, toda sua força mítica se convertesse nos acontecimentos históricos de 1917. O ódio ao

<sup>173</sup> “(...) military-bureaucratic-police machine, born from the rationalist spirit.”

<sup>174</sup> “El partido socialista se ha convertido en una baránda democrática, ya que contiene ‘oficiales, gentes condecoradas, ricos, gordos rentistas y poderosos patronos.’”

<sup>175</sup> Los sindicatos deben buscar menos el mayor número de adherentes que el agrupamiento de elementos de fuerza; las huelgas revolucionarias son excelentes para operar una selección, apartando a los pacíficos, que perjudicarían a las tropas escogidas.

<sup>176</sup> “If one followed the bourgeois into economic terrain, then one must also follow him into democracy and parliamentarism.”

burguês se somou ao “ódio russo contra o complicado, artificial e intelectualista das civilizações do ocidente europeu<sup>177</sup>” (SCHMITT, 2000, p. 129), e a luta de Lênin e o emprego da violência proletária conseguiu, para Sorel, ao menos uma coisa: “que a Rússia voltasse a ser russa e Moscou a capital, aniquilando a classe alta russa, europeizada e depreciativa de seu próprio país.<sup>178</sup>” (SCHMITT, 2000, p. 129-130)

#### 4.4 A nação como mito

Essa afirmação de Sorel representa para Schmitt a chave do problema do mito em política. É preciso lembrar que as aspirações de Sorel nunca deixaram de ser as de um socialista, com tudo o de universalista e internacionalista que isso pode significar. Por isso seu elogio à reafirmação da nação russa soa um tanto estranho (SCHMITT, 2000, p. 130) Para Schmitt, isso prova que por mais poderoso que seja o mito da luta de classes, mais forte ainda é o mito que envolve o nacional: “Também os outros exemplos de mitos mencionados por Sorel demonstram, enquanto tem lugar nos tempos modernos, que os mitos mais fortes repousam no nacional.” (SCHMITT, 2000, p. 130). O mito do nacional se sobrepõe e engolfa o mito da luta de classes. A ideia de uma mesma nação, com a mesma língua, tradição e território pode unir até mesmo inimigos de classes ou religiões diferentes, como a amizade entre Padraic Pearse e o socialista Conolly na Irlanda demonstra, ou a luta italiana contra o comunismo que levou Mussolini ao poder (SCHMITT, 2000, p. 130). A própria ascensão do nacional socialismo se apoiaria no mito do nacional, e muito do medo do próprio Schmitt, partilhado por boa parte da população alemã que conduziu Hitler ao poder, em relação ao comunismo, residia na possibilidade das forças irracionais que levaram à Revolução Russa invadirem a Europa e a Alemanha com todo seu “orientalismo” que poderia minar a nação alemã.

O ponto central no mito da nação é que o mesmo permitiria construir uma unidade da população diante das últimas questões, das tensões mais potentes e absolutas, quando imagens míticas contrastantes, nações inimigas, se contrapõem. O mito do nacional na Itália e na Alemanha permitiu o uso, por parte dessas nações, da violência em nome de um ideal. Não há espaço, em tal concepção mítica, para relativizações e investigações racionais, somente o uso da força, no que possui de mais premente e vivo, tem sentido. “Como argumenta com razão Trotsky contra o

<sup>177</sup> “(...) Russian hatred for the complication, artificiality, and intellectualism of Western European civilization.”

<sup>178</sup> “ (...) that Russia again could be Russian, Moscow again the capital, and the Europeanized upper classes who held their own land in contempt could be exterminated”

democrata Kautsky: na consciência das relatividades não se percebe a coragem de se utilizar a violência nem de derramar sangue”<sup>179</sup> (SCHMITT, 2000, p. 119).

O mito do nacional, mais que o da luta de classes, é o mito político *par excellence* – não contaminado pela dimensão econômica como o mito da luta de classes – o alfa e o ômega onde o uso da violência não esbarraria, se seguirmos o pensamento de Schmitt, em nenhuma consciência relativista e covarde, tão própria ao liberalismo; onde derramar sangue, o do outro na batalha, o próprio no martírio, é o caminho natural para a libertação, onde a discussão eterna do parlamento é emudecida pelo grito sublevado da massa revoltosa; é a concreção da dicotomia amigo/inimigo, no seu ponto mais extremo e violento. É o que o católico conservador Carl Schmitt e o anarquista francês, Georges Sorel, disseram em uníssono contra a modernidade liberal e seu coro dos contentes.

## 5 CAPÍTULO IV

### 5.1 Contra a mais-valia política

De todos os opositores de Carl Schmitt é Habermas possivelmente aquele de maior vulto e maior perspicácia. Através de uma trajetória intelectual incomum, construída sobre uma série de debates intelectuais e um constante refinamento de suas posições teóricas, Habermas conseguiu despontar como um exemplo de perspicácia intelectual, ao mesmo tempo em que o leque de suas investigações nunca deixou de se expandir, abarcando um sem número de temas. Em pelo menos três aspectos a obra de Habermas toca o pensamento de Schmitt: (1) na análise sobre as mudanças sensíveis da esfera pública dentro da modernidade, claramente inspirada na relação que Schmitt estabelece entre modernidade e neutralização política, sobretudo no que tange os reflexos da esfera econômica e da técnica na formação da esfera política, no que Habermas é tributário direto também do gênio de Marx e de sua análise visceral da economia política burguesa; (2) na investigação sobre o direito e a democracia, mormente no que toca a arquitetura constitucional e as formas de controle que lhe são inerentes, principalmente o problema da legitimidade da jurisdição constitucional, em que a polêmica entre Kelsen e Schmitt é constantemente invocada e Habermas inova ao inserir a problemática dos direitos fundamentais como ponto central da questão; (3) nas questões que envolvem a visão cosmopolita de Kant e sua conseqüente condenação da guerra, em que Habermas tenta ver na distinção entre amigo e inimigo de Schmitt uma defesa da guerra como

---

<sup>179</sup> “As Trotsky justly reminded the democrat Kautsky, the awareness of relative truths never gives one the courage to use force and to spill blood.”

surgida na Europa moderna disfarçada de condenação à moralização irresponsável da política. Esse último tópico já foi tratado no capítulo II.

Somado a esses três aspectos ainda temos a crítica severa de Habermas a Schmitt em relação a seu anti-semitismo. Como demonstramos no capítulo II Habermas aponta com severidade o fato de Schmitt nunca ter se dirigido uma palavra de autocrítica em relação ao seu anti-semitismo, e, sobretudo, sua filiação ao pensamento anti-judaico que acabou por legitimar a tragédia incomensurável do holocausto. Teoricamente Habermas não desenvolveu profundamente esse ponto, de forma que nos ateremos unicamente às questões referentes à mudança da esfera pública e a investigação sobre a jurisdição constitucional e sua relação com a democracia.

Interessante destacar que Habermas trabalha com alguns dos mesmos temas centrais de Carl Schmitt, ambos convergindo fundamentalmente sobre o problema da modernidade. Enquanto em Schmitt a modernidade se apresenta como um esvaziamento de sentido e perversão das estruturas políticas pela forma burguesa e liberal de sociedade, em Habermas há uma defesa da modernidade enquanto projeto emancipatório humano. E ambas as visões se relacionam diretamente com a formação do Estado e da sociedade dentro desse período. Segundo GHETTI (2006, p. 87), “um espectro ronda o trabalho de Habermas desde o início de sua carreira: o espectro de Carl Schmitt”.

Por mais antípodas que as teses dos dois autores possam parecer elas se entrecruzam no problema da democracia e da representação em um contexto carente de transcendência e tradição; Schmitt lamentando esse contexto, Habermas tentando apontar em seu interior forças emancipatórias. Muitas teses habermasianas se opõem diretamente ao pensamento de Schmitt, ainda que, obviamente, a preocupação central de Habermas não seja a de responder à Schmitt, e mesmo algumas teses que seguem caminhos próximos aos schmittianos, tomam outras direções tempos depois.

É o que ocorre, por exemplo, com as ideias apresentadas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Podemos dizer que a tese central dessa obra de Habermas, publicada em 1961 é apontar a formação da esfera pública burguesa após o fim das estruturas representativas medievais, baseadas na Igreja e nas representações tradicionais de nobreza e honra, como a cavalaria, e seu desfazimento posterior, devido a sua exagerada abertura, que converteu a esfera pública “na esfera das pessoas privadas reunidas em um público” (HABERMAS, apud GHETTI, 2006, p. 91)

## **5.2 A esfera pública enquanto espaço político**

As teorias políticas e filosóficas que abordam a formação da esfera pública tratam necessariamente do desenvolvimento do discurso e da publicidade das ideias e decisões como fundamento dessa esfera. A crítica schmittiana à perversão do parlamentarismo e da submissão da forma política a interesses privados, que recorrem à publicidade do discurso parlamentar unicamente como técnica de legitimação para esses mesmos interesses, já acertados em conluíus antes de serem levados às câmaras se tornou um ponto de partida quase que obrigatório para os autores que, assim como Habermas, se debruçaram sobre o tema. Por ser seu trabalho de cunho esquerdista mais latente,<sup>180</sup> *Mudança Estrutural da Esfera Pública* mostra um Habermas que paira entre a análise da economia política burguesa empreendida por Marx e a crítica da tecnização e esvaziamento do político de Carl Schmitt, o que redundava numa atitude ambígua em relação a Schmitt: ao mesmo tempo que a crítica à perversão da política por interesses privados é mantida em seus pontos principais, o pensamento político de Schmitt, sobretudo no que leva ao decisionismo e crítica da participação popular na formação do político, precisa ser negado.

A princípio destaca Habermas que a esfera pública é parte fundamental dos sistemas políticos de inspiração liberal (KENNEDY, 2000, p. 42). De fato, de acordo com o pensamento liberal, a esfera pública é responsável por manter a separação entre Estado e sociedade de forma que garanta a não intervenção do primeiro na segunda, através da liberdade de imprensa, formação da opinião do eleitorado, etc. Ela surge como uma oposição às pressões do Estado administrativo que substituiu o Estado representativo que vigorou do medievo à modernidade, mas sucumbiu às forças do capitalismo mercantilista e fiscal<sup>181</sup>. Contudo, sua abertura exagerada, consequência da tentativa de abarcar as estruturas sociais plurais a enfraquece, pois o pluralismo leva à “desintegração da coerência do público”<sup>182</sup> (KENNEDY, 2000, p. 42).

O público, o social, se desintegra na massa, tentativa da esfera pública de assumir para si todas as formas plurais de vida e garantir sua existência. Essa faceta da esfera pública liberal leva à sua própria desintegração, porque a recepção de todos *igualmente* dentro da esfera pública, sem as considerações políticas decorrentes de uma hierarquização e organização sociais, leva ao fim da

---

<sup>180</sup> O que levou a severas críticas de Horkheimer, que condenou o fato da obra se filiar a uma postura política determinada (GHETTI, 2004:87)

<sup>181</sup> A necessidade infundável de financiamentos para as expansões mercantis fez aumentar o controle e a taxação sobre as atividades tradicionais da burguesia, como o pequeno comércio e o artesanato, o que levou à negação do poder público, do Estado administrativo, como um antagonista da sociedade: “As autoridades provocam uma tal repercussão nessa camada atingida e apelada pela política mercantilista que o publicum, o correlato abstrato do poder público, acaba por revelar-se conscientemente como um antagonista, como o público de uma esfera pública burguesa que então nascia.” (HABERMAS *in* GHETTI, 2006, p. 91)

<sup>182</sup> “(...) desintegration of coherence of the public.”

forma social, que necessita de distanciamentos e hierarquias para poder existir. BAUDRILLARD (2005, p. 5) bem o disse:

Na massa desaparece a polaridade do um e do outro. Essa é a causa desse vácuo e da força de desagregação que ela exerce sobre todos os sistemas, que vivem da disjunção e da distinção dos pólos (dois, ou múltiplos, nos sistemas mais complexos). É o que nela produz a impossibilidade de circulação de sentido: na massa ele se dispersa instantaneamente, como os átomos no vácuo. É também o que produz a impossibilidade, para a massa, de ser *alienada*, visto que nela nem um nem o *outro* existem mais.

Massa sem palavra que existe para todos os porta-vozes sem história. Admirável conjunção dos que nada têm a dizer e das massas que não falam. Nada que contém todos os discursos. Nada de histeria nem de fascismo potencial, mas simulação por precipitação de todos os referenciais perdidos. Caixa preta de todos os referenciais, de todos os sentidos que não admitiu, da história impossível, dos sistemas de representação inencontráveis, a massa é o que resta quando se esqueceu tudo do social.

Na relação entre o público e o privado, na formação e desfazimento da esfera pública reside o ponto fulcral da análise de Habermas e sua ligação com Schmitt. Aqui é fundamental a remissão à crítica de Schmitt a Hobbes acerca da sua “inconsequente” separação entre *faith* e *confession* (ver capítulo II). Habermas critica Schmitt por essa condenação do filósofo inglês:

A ressalva do credo privado concedida por Hobbes é entendida por Schmitt como o ponto de acesso para a subjetividade da consciência civil e da opinião privada, as quais, paulatinamente, desenvolvem sua força subjetiva. Esta esfera privada vira-se para fora e se estende até a publicidade civil; nisto se faz valer a sociedade civil como contrapeso político e finalmente, com a competência para a legislação parlamentar, derruba o Leviatã do trono.

Todavia, este cenário desconsidera por completo o fato de que Hobbes, *desde o início*, desenvolveu seu conceito de soberania concatenado com a positivação do Direito. O Direito positivo já requer, conforme seu conceito, um legislador político que não pode estar vinculado por mais tempo a normas superiores de Direito natural – e que, neste ponto, é soberano. Por isso, na idéia de Hobbes de um legislador soberano, o qual está vinculado à mediação do Direito positivo, já está instalado um germe para aquele desenvolvimento do Estado de direito, considerado por Carl Schmitt como uma grande fatalidade – e que pretende derivar a partir da neutralização do poder público frente aos poderes da fé privados. (HABERMAS, 2009, p.xi)

Habermas propõe uma análise da formação da esfera pública que entende mais completa que a de Schmitt, considerando não só as pressões do Estado administrativo e da forma econômica que nascia com o mercantilismo como também o surgimento e desenvolvimento de uma esfera privada que se alija da dependência da reprodução social para o desenvolvimento da esfera pública “de indivíduos em um público”. Schmitt enxergava o nascimento dessas forças privadas e subjetivas na mencionada separação entre *faith* e *confession*, ou seja, ao privatizar o sagrado o próprio privado se converte em uma dimensão sagrada e que deve, portanto, ser cultuada e desenvolvida. Uma vez que essa dimensão individual é jogada na sociedade e passa a lidar com temas outros que não a religião a esfera pública passa a orbitar a dimensão da subjetividade. Isso pode ser notado o



desenvolvimento de uma literatura e de uma imprensa fortemente focadas no cultivo dessa esfera privada.

A ligação mais forte entre Habermas e Schmitt nesse tema é justamente a análise da formação da opinião pública e a influência da imprensa e da literatura para isso. “Desse modo, o funcionamento de uma esfera pública política derivou da emergência de uma esfera literária.” (GHETTI, 2006, p. 92). Ao criar a ambiência cultural para a reflexão de cada um em um espaço social em constante transformação essa esfera literária criou o substrato necessário para que a esfera pública começasse a se posicionar contra o Estado antagonista e modificá-lo.

Schmitt havia se posicionado em relação à capacidade do rádio e dos meios de comunicação em massa influenciar a opinião pública:

Carl Schmitt já havia ligado essa transformação da cultura política e instituições a mudanças tecnológicas na media da *Öffentlichkeit* e em sua política econômica. A cultura literária que capitaneou o liberalismo clássico e foi, por sua vez, abrigado por seu sucesso político deu um destaque especial à imprensa como instrumental principal de um público esclarecido e de um bom governo. Logo após a Primeira Guerra Mundial, *Kritik der Öffentliche Meinung* (1922) de Ferdinand Tönnies, demonstrou que a teoria liberal subestimou a função social da imprensa em relação à opinião pública; a imprensa era muito mais ativa na criação da opinião pública do que os primeiros teóricos liberais imaginaram. Na década posterior ao surgimento desse estudo, sociólogos estenderam a investigação de Tönnies para uma questão mais geral sobre o papel da imprensa e da opinião pública no Estado Moderno.

No correr desse debate, Carl Schmitt apontou para a diferença básica entre a função tradicional da imprensa e seu status dentro da teoria liberal e a nova media pública do rádio. Na conferência de 1930 dos sociólogos alemães em Berlim, Carl Brinkmann arguiu que o desenvolvimento da imprensa como um agente na criação da opinião pública tornava sua neutralidade essencial. Tal, afirmava Brinkmann, restauraria a posição da imprensa livre dentro do liberalismo e eliminaria as distorções do interesse político. Em resposta, Schmitt apontou que tal neutralidade era ao mesmo tempo politicamente ingênua e praticamente impossível. O rádio nesse esquema de coisas ou se tornaria entretenimento e, portanto, “indiferente”, ou, através da noção de paridade de acesso, a todos os partidos políticos seria dada uma chance igual de seu uso. De todas as formas deve o rádio ser visto como um médium qualitativamente distinto: “Existem forças enormes agindo aqui, e nós não sabemos o que elas são ou se irão aumentar.”<sup>183</sup> (KENNEDY, 2000, p. 42)

<sup>183</sup> Carl Schmitt had already linked this transformation in political culture and institutions to technological changes in the media of *Öffentlichkeit* and in their political economy. The literate culture that fostered classical liberalism and was in turn sheltered by its Political successes placed a special emphasis on the press as the principal instrumentality of an enlightened public and good government. Just after the First World War, Ferdinand Tönnies's *Kritik der öffentliche Meinung* (1922) demonstrated that liberal theory 'misstated the social function of the press in relation to public opinion; the press was far more active in the creation of opinion than early liberal theorists imagined. In the decade after this study appeared, sociologists extended Tönnies's, inquiry into a general question about the role of the press and public opinion in the modern state. In the course of this debate Carl Schmitt pointed to a basic difference between the press's traditional function and status within liberal theory and the new public media of radio. At the 1930 conference of German sociologists in Berlin, Carl Brinkmann argued that development of the press as an agent in the creation of public opinion made its neutralization essential. That, so Brinkmann maintained, would restore the position of the free press within liberalism and eliminate the distortions of political interest. In reply, Schmitt pointed out that such neutralization was both politically naive and practically impossible. Radio in this scheme of things would either become amusement and thus "indifferent" or, through the notion of a parity of access, all political parties would be given an "equal chance" in its use. Either way radio must be seen as a qualitatively different medium: "There are enormous powers at work here, and we do not know what they are and whether they will increase." Kennedy retira a citação de

Enquanto espaço de pretensa neutralidade a imprensa acaba por pregar uma também pretendida, igualdade. Tal decorre do fato de que aquela esfera literária que culturalmente criava uma ambiência para a reflexão sobre o indivíduo se converteu em “uma esfera caracterizada pela crítica racional de atores mutuamente entendidos como iguais que não acumulam suas forças na propriedade dos meios de produção, mas na qualidade do argumento e no interesse universal de uma melhor organização social – igual e livre.” (GHETTI, 2006, p. 92) A partir daí a ideologia liberal termina por identificar, paulatinamente, a igualdade como presente unicamente fora do Estado. Por óbvio a crítica racional que surge nesse contexto acaba por fundamentar uma problematização de setores políticos e sociais que até então não haviam sido colocados em questão. A legitimidade do poder estatal e o monopólio da representação da Igreja são levados a enfrentar o crivo da crítica racional. Essa reflexão começa a redefinir os espaços de articulação entre Estado e sociedade e a própria concepção de representação. Enquanto a representação em moldes tradicionais se baseava na forma clerical de representação, tendo como ápice o dogma da infalibilidade papal e excluindo o auditório representado de qualquer participação - “A missa e a Bíblia são lidas em latim, não na língua do povo, de modo que os leigos são afastados de qualquer papel na representação pública” (GHETTI, 2006, p. 89) - sendo reduzidos a uma circunvizinhança que dá sentido à representação sem moldá-la em nenhum sentido, com o desenvolvimento de uma esfera pública crítica e a consequente dessacralização do Estado e da forma tradicional de representação a influência da sociedade na formação do Estado aumenta radicalmente. Não parece exagerado dizer que Schmitt, em muitos sentidos, pretende resgatar a forma tradicional de representação. Não somente por basear a sua concepção de representação na Igreja *Católica*, como o ensaio *Catolicismo Romano e Forma Política* nos mostra, mas também por denunciar, no mesmo texto, a incapacidade burguesa para representação: “A sociedade burguesa já não era, assim, capaz de representação”<sup>184</sup> (SCHMITT, 1996, p. 20) Para o jurista de Plettemberg “a ideia de representação é completamente governada por concepções de autoridade pessoal”<sup>185</sup> (SCHMITT, 1996, p. 21) em que representante e representado “devem manter uma dignidade pessoal”<sup>186</sup> (SCHMITT, 1996, p. 21). A Igreja como representação de Cristo no mundo mantém essa dignidade

---

Schmitt de SCHMITT, Carl, *Diskussion über Presse und öffentliche Meinung in Verhandlungen der 7. Deutschen Soziologentages*, Tübingen, 1931: 56-59. Schmitt rebate a longa crítica de Tönnies sobre seu *Parlamentarismus*, publicada em 1927 sob o título *Demokratie und Parlamentarismus*. Schmitt diz que Tönnies deveria ler seu *Legalidade e Legitimidade* no que tange à sua negativa de “chances iguais” para os partidos anticonstitucionais. As menções ao partido comunista e ao partido nazista deixam claro a quem a negativa se dirigia. Neutralidade perante essa situação, respondeu Schmitt a Carl Brinkmann em 1930, era somente “uma forma de desistir da luta”. (KENNEDY, 2000, p. 55, nota 95)

<sup>184</sup> “Bourgeois society was thus no longer capable of representation.”

<sup>185</sup> “(...) the Idea of representation is so completely governed by conceptions of personal authority...”

<sup>186</sup> “(...) must maintain a personal dignity...”

e autoridade, que a forma política do liberalismo burguês perdeu por render-se à lógica de produção e consumo da economia capitalista, que permite que toda hierarquia, toda nobreza tenha um preço e seja, portanto, relativa, privada de dignidade pessoal. Schmitt é incisivo sobre esse tema:

O poder político do Catolicismo não reside em meios econômicos ou militares, mas na realização absoluta da autoridade. A Igreja também é uma “pessoa jurídica” pensada em sentido diverso de uma sociedade de ações. O produto típico de um era de produção é um método de cálculo, enquanto que a Igreja é uma representação pessoal concreta de uma personalidade concreta. Todo testemunho conhecível admite que a Igreja é a agência consumada do espírito jurídico e herdeira da jurisprudência romana. Aí – em essa capacidade de assumir uma forma jurídica – reside um de seus segredos sociológicos. Mas ela tem o poder de assumir esta ou qualquer outra forma porque ela tem o poder da representação. Ela representa a *civitas humana*. Representa em cada momento a conexão histórica para a encarnação e crucificação de Cristo. Representa a Própria Pessoa de Cristo: Deus tornado homem na realidade histórica. Aí reside sua superioridade sobre uma era de pensamento econômico<sup>187</sup>. (SCHMITT, 1996, p. 18-19)

A ideia burguesa de um status igualitário, própria do pensamento burguês, é responsável também por uma relativização e, em verdade, um abandono das hierarquias e distanciamentos nobiliárquicos que imperaram desde o assentamento das sociedades estamentais na Idade Média. Com o resgate da representação Schmitt pretende trazer de volta uma forma política em que a legitimidade da autoridade não resida na lei. A agenda política de Schmitt nos dizeres de MCCORMICK (1997, p. 218) revela “sua nostalgia pela dominação concreta de pessoas sobre pessoas que caracteriza a política tradicional e é parte integrante do desenvolvimento de seu neoautoritarismo assim como convém para suas preocupações acerca da prática jurisprudencial.”<sup>188</sup> Basta lembrar que a crítica schmittiana à conversão dos aplicadores do direito em meras bocas da lei, sacrificando seu poder de decisão, assim como afastando sua responsabilidade pelo *decisum* em nome de uma “objetividade científica”, e sua condenação da identidade kelseniana entre Estado e ordenamento jurídico dividem um núcleo comum: a supressão da soberania e do mando pessoal a que ambas estruturas fatalmente conduzem. Talvez seja esse o ponto de separação mais violento entre o pensamento de Schmitt e o de Habermas: enquanto Schmitt vê a função primordial do direito como a de manter a distinção política fundamental, a de amigo e inimigo, através da regulação de padrões, determinando quais atitudes são ou não “normais”, de acordo com a forma

<sup>187</sup> The political power of Catholicism rests neither on economic nor on military means but rather on the absolute realization of authority. The Church also is a “juridical person”, though not in the same sense as a joint-stock company. The typical product of the age of production is a method of accounting, whereas the Church is a concrete personal representation of a concrete personality. All knowledgeable witnesses have conceded that the Church is the consummate agency of the juridical spirit and the true heir of Roman jurisprudence. Therein – in its capacity to assume juridical form – lies on of its sociological secrets. But it has the power to assume this or any other form only because it has the power of representation. It represents the *civitas humana*. It representes in every moment the historical connection to the incarnation and crucifixion of Christ. It represents the Person of Christ Himself: God become man in historical reality. Therein lies its superiority over an age of economic thinking.

<sup>188</sup> “(...) his nostalgia for the concrete domination of persons over persons that is characteristic of traditional politics and part and parcel of his developing neoauthoritarianism, as much as it conveys his concern for jurisprudential praxis.”

adotada pela nação, Habermas vê no direito um considerável caráter emancipatório, presente na sua capacidade de servir de *medium* argumentativo em uma realidade em que as metanarrativas tradicionais não possuem mais a força de determinar o consenso e a superação dos antagonismos políticos e sociais. Nesse sentido é importante notar que a separação entre Estado e sociedade para Schmitt passa por preservar a generalidade do direito e evitar que as forças plurais presentes na sociedade consigam legitimar suas formas de vida desagregadoras do nacional através do direito, o que reforça a preocupação que Schmitt esboça em seus escritos de Weimar acerca da repressão dos partidos inconstitucionais, principalmente o comunista e o nazista. Ainda que Habermas enxergue na generalidade do direito também uma capacidade agregadora (diferentemente de Schmitt, por óbvio, já que a capacidade agregadora do direito para Habermas reside em o mesmo poder ser utilizado como meio para a consecução de consensos, ao invés de Schmitt que crê na força gregária do direito pela instituição de um padrão de “normalidade” nacional) sua concepção de direito pressupõe um “uso” social do direito.<sup>189</sup>

“Na medida em que ocorre a mediação da intimidade, que permite a consideração do homem enquanto humanidade e não como proprietário, apenas” (GHETTI, 2006, p. 93) o modelo de uma esfera pública parece permitir, desde que se mantenha pública, uma reprodução da vida subjetiva que termina por pautar os questionamentos acerca das formas políticas estatais, sobretudo às que fundamentaram o absolutismo. Todo o conluio, o segredo, as relações políticas de bastidores, por não participarem da mediação da intimidade são condenadas e o monopólio do político que restava nas mãos do Estado, como Schmitt entendia que sempre deveria ser, acaba por se desfazer, na medida em que a esfera pública se torna também uma esfera política.

O intercâmbio das esferas privadas que compõem o público, pelo desenvolvimento voraz do mercado<sup>190</sup> no século XVIII quebra as últimas formas de institucionalização da esfera pública pelo Estado. A racionalidade que se acreditava inerente ao livre-mercado deveria pautar agora a esfera pública, até que o mercado ser percebido em uma complexidade que clamava por regulação legal. A esfera pública burguesa toma para si a competência legislativa para poder regular o mercado (GHETTI, 2006, p. 95), institucionalizando uma nova relação entre opinião pública e legislação, uma relação de interdependência que atingiria uma nova dimensão com o sufrágio universal e a conversão da sociedade burguesa dos séculos XVIII e XIX na sociedade de massas do século XX.

Para Schmitt tais alterações são trágicas para a clássica separação entre Estado e sociedade. Se em um primeiro momento a generalidade e abstração da lei pareciam suficientes para garantir

---

<sup>189</sup> O que contribuiu em grande medida para a polêmica entre Habermas e Luhmann em que ambos se acusavam de interpretar o direito enquanto uma tecnologia social.

<sup>190</sup> “Tal sociedade determinada apenas pelas leis do mercado-livre se apresenta não só como uma esfera livre de dominação mas, sobretudo, como livre de poder.” (HABERMAS apud GHETTI, 2006, p. 95)

essa separação, com o irromper do pluralismo no cerne da sociedade se desenvolve uma nova busca por uma relação substancial entre Estado e sociedade, uma vez que os grupos plurais demandavam necessidades que lhe eram específicas diante do Estado, não partilhadas pela generalidade do público, o que ia de encontro ao tradicional formalismo que garantia a neutralidade da legislação e do próprio Estado perante a sociedade.

Weber viu no conflito entre as demandas de grupos particulares e o formalismo da legislação um “conflito insolúvel”, mais um vislumbrar da manifestação desses deuses “beligerantes da modernidade” (MCCORMICK, 1997, p. 244). Tanto Schmitt quanto Habermas tentaram solucionar esse problema pela via da democracia. O que os separa é justamente o conceito de democracia. Schmitt quer resgatar uma noção substancial de democracia, fundada em uma homogeneidade social e no monopólio estatal do poder político. A aclamação “democrática” unificaria “todas as demandas sociais pluralísticas por intervenção estatal substantiva”<sup>191</sup> (MCCORMICK, 1997, 244), impedindo que o Estado fosse rachado de dentro para fora. Habermas já enxerga os direitos como conquistas da esfera pública, de forma que a democracia só pode ser mantida pela abertura radical dessa esfera a uma racionalidade comunicativa capaz de conciliar as demandas plurais perante o Estado através do consenso. Há uma autonomia da sociedade perante as forças administrativas do Estado, uma “formação política horizontal da vontade, que depende de entendimento ou consenso obtido comunicativamente” (HABERMAS, 1997, p. 333) e que “deve ter a primazia, tanto do ponto de vista genético quanto normativo.” (HABERMAS, 1997, p. 333). A democracia radical de Habermas pressupõe a procedimentalização das estruturas de reprodução social reafirmando a importância da legitimação procedimental e racional do mando, o que entra em conflito com a aclamação pública homogênea que Schmitt enxerga como a parte que cabe ao público na construção da democracia:

Schmitt, por sua vez, endossa uma democracia que acentua não o poder popular, mas precisamente a carência dele. Weber observou o quão a democracia partidária de massas envolve carisma intrapartidário (do líder do partido) e um plebiscitarianismo intrapartidário (controle hierárquico autocrático). Esse fenômeno engendra um “desalmar” do séquito partidário, uma proletarianização intelecto-espiritual. A tentativa de Schmitt de converter todos os carismas e plebiscitarianismos particulares dos diversos partidos em um único escritório do *Reichspräsident* resulta na proletarianização da nação como um todo – uma democracia de massas sem alma.<sup>192</sup> (MCCORMICK, 1997, p. 245)

---

<sup>191</sup> “(...) all the pluralistic social demands for substantive state intervention.”

<sup>192</sup> “Schmitt, for his part, endorses a democracy that accentuates not the people’s power but precisely their lack of it. Weber had observed how mass-party democracy entailed intraparty charisma (of the party leader) and intraparty plebiscitarianism (autocratic hierarchical control). The phenomena engender a “soullessness” among the party following, an “intellectual – spiritual” proletarianization. Schmitt’s attempt to convert all the particular charismas and plebiscitarianisms of the many parties into the single office of the *Reichspräsident* entails the proletarianization of the nation as whole – a soulless mass democracy.

As questões da representação, da aclamação popular e da procedimentalização da esfera política retornam na discussão que Habermas traça importantes considerações acerca dos problemas de legitimidade da jurisdição constitucional retomando criticamente as concepções de Schmitt expostas em *O Guardião da Constituição*.

### **5.3 O Bode e o Jardineiro: sobre a legitimidade da jurisdição constitucional**

Da relação estabelecida pela interdependência entre esfera pública e legislação a análise de Habermas passa para o problema da proteção da esfera pública e dos direitos conquistados historicamente por ela. Para tanto ele enfrenta a questão dos direitos fundamentais constitucionalmente protegidos e da legitimidade dos tribunais constitucionais para decidir conflitos normativos pela ótica da teoria do discurso. Uma vez que a prática da interpretação construtiva do direito decorrente do redimensionamento da hermenêutica jurídica pela teoria do discurso precisa enfrentar o âmbito da separação de poderes, presente nas constituições modernas, Habermas se pergunta “de que modo tal prática de interpretação, que procede construtivamente, pode operar no âmbito da divisão de poderes do Estado de direito, sem que a justiça lance mão de competências legisladoras?” (HABERMAS, 1997, p.297)

De acordo com Habermas a análise tradicional da separação de poderes, baseada no modelo liberal de Estado fundamenta as críticas à prática de decisão pelo tribunal constitucional<sup>193</sup> (HABERMAS, 1997, p. 298). Tais críticas apontam para a inconstitucionalidade das ações do Tribunal Constitucional, que ao decidir estaria, em verdade, legislando. Ainda que perigosa, para Habermas a ampliação das funções do Tribunal Constitucional, incorporando prerrogativas legislativas, é inevitável (HABERMAS, 1997, p. 298). Ao lado dos Tribunais Federais, o Tribunal Constitucional constituiria uma espécie de órgão máximo que assumiria tarefas de reflexão e autocontrole constitucional (HABERMAS, 1997, p.299). É preciso destacar o fato de que Habermas não aceita de forma cabal a legitimidade do judiciário em exercer o controle de constitucionalidade. De fato, em uma análise sistemática sublinha-se no pensamento habermasiano uma divisão de poderes distinta do equilíbrio da teorização liberal e que se configura assumidamente assimétrica em favor do poder legislativo:

---

<sup>193</sup> “No modelo liberal, a ligação estrita da justiça e da administração à lei resulta no clássico esquema da divisão de poderes, que deveria disciplinar, através do Estado de direito, o arbítrio do poder estatal absolutista. A distribuição das competências entre os poderes do Estado pode ser entendida como cópia dos eixos históricos de decisões coletivas: A prática de decisão judicial é entendida como agir orientado pelo passado, fixado nas decisões do legislador político, diluídas no direito vigente; ao passo que o legislador toma decisões voltadas para o futuro, e a administração controla problemas que surgem na atualidade.” (HABERMAS, 1997, p. 305)

Na visão da teoria do discurso, a lógica da divisão de poderes exige uma assimetria no cruzamento dos poderes do Estado: em sua atividade, o executivo, que não deve dispor das bases normativas da legislação e da justiça, subjaz ao controle parlamentar e judicial, ficando excluída a possibilidade de uma inversão dessa relação, ou seja, uma supervisão dos outros dois poderes através do executivo. Por isso, quem segue Carl Schmitt e proclama o presidente do Reich, ou seja, o ponto mais alto do executivo como o “guardião da constituição”, transforma o sentido da divisão de poderes no Estado democrático em seu contrário. (HABERMAS, 1997, p. 300)

O ideal seria a incorporação das funções do Tribunal Constitucional pelo poder legislativo, que poderia organizar uma comissão parlamentar que incluísse juristas especializados (HABERMAS, 1997, p. 300), uma vez que o “controle abstrato de normas é função indiscutível do legislador” (HABERMAS, 1997, p. 301) e que o exercício do controle constitucional pelo legislativo levaria a um sensível “incremento da racionalidade do processo de legislação” (HABERMAS, 1997, p.300). Entretanto, a separação dos poderes do Estado ainda segue o padrão instituído pelo pensamento liberal, tentando afastar a assimetria proposta por Habermas. Mesmo que o sistema de freios e contrapesos não funcione em sua plenitude na maior parte dos Estados e pelas razões mais diversas, é fato que qualquer “invasão” de competência entre os poderes é repelida com veemência pelo pensamento jurídico. Considerando que situações em que existem interpretações conflitivas da constituição entre os poderes necessitam de resposta por um poder neutro a concepção clássica do Tribunal Constitucional estaria fundamentada, uma vez que, de acordo com essa concepção, famosa com Kelsen, “atribuir a um órgão o simples poder de controlar a constituição não é o mesmo que fortalecer ainda mais o poder de um dos dois portadores principais do poder, conferindo-lhe a constituição.” (KELSEN apud HABERMAS, 1997, p.302)

Tal afirmação de Kelsen mostra que sua justificativa para o controle de um Tribunal específico sobre a constituição se dá “lançando mão de argumentos políticos, compreensíveis para a época de então, e de argumentos da teoria do direito” (HABERMAS, 1997, p. 302), esses últimos explorados em menor quantidade que os primeiros, já que Kelsen se preocupa mais com os sujeitos do conflito normativo do que com o próprio conflito que determinaria a guarda da constituição. Obviamente Schmitt não abre mão dos argumentos políticos, o que não teria razão para fazer, uma vez que ao contrário de Kelsen, nunca condenou o uso jurídico de tais argumentos e sempre defendeu a impossibilidade de se separar política e direito em questões constitucionais (SCHMITT, 1996), mas também se apóia em argumentos da teoria do direito. Enquanto que para Kelsen o problema principal reside no fato de que parlamento e governo já possuem uma quantidade considerável de poder que se tornaria muito maior com o controle constitucional, para Schmitt o que impossibilita o controle constitucional por parte de uma instância judiciária seria a inexistência de fatos subsumidos a normas, no exercício desse controle, uma vez que, existindo esses fatos, não

se trataria de guarda da constituição, mas de simples e direto exercício da jurisdição. Por isso seria um equívoco alcinhar os tribunais em guardiões da constituição ao examinarem a coerência material entre as leis ordinárias e a constituição (SCHMITT, 2007, p. 19):

Apenas enquanto a determinação da norma constitucional possibilitar, pelo seu conteúdo, uma subsunção correspondente ao tipo, calculável e mensurável, do caso a ser decidido é que ela interessa para o caso de conflito, pois um conflito desse tipo pressupõe, como todo conflito autêntico, uma *identidade* das determinações colidentes. Para princípios e máximas gerais, autorizações e simples determinações de competência, o caso é bem diferente do que para subsunções correspondentes ao tipo. Apenas a subsunção ao fato típico do regulamento da norma constitucional possibilita o juiz (não privar a lei ordinária de validade, mas, sim, como se expressa o tribunal do Reich) negar aplicação à lei ordinária ou, mais precisamente, subsumir, em vez de a seus fatos típicos, a aqueles da lei que tem primazia e, assim, decidir o caso presente. Na verdade, isso não é uma abjudicação da validade, mas uma não aplicação da lei ordinária ao caso concreto ocorrida devido a aplicação da norma constitucional. (SCHMITT, 2007, p. 24)

Não seria descabida uma leitura que filiasse a postura de Schmitt exposta na última citação a ideias liberais. De fato, a vinculação à lei, como mostrou Habermas, é a responsável pela separação de poderes (*op. cit.* nota 192) e o que Schmitt intenta aqui é mostrar que qualquer ação do Poder Judiciário que transcenda a subsunção de fatos a normas seria extrapolação de suas devidas competências. Sob o paradigma do Estado liberal funções que não se resumam à aplicação de normas não poderiam pertencer à esfera jurisdicional, uma vez que conferir ao poder judiciário tais prerrogativas lançaria por terra o sistema clássico de separação de poderes.

O objetivo de Schmitt pode ser lido, portanto, como diametralmente oposto ao de Habermas, ainda que a teoria do discurso negue ao judiciário o uso de argumentos de fundamentação, o que levaria Habermas a concordar com Schmitt sobre a competência do judiciário se reduzir à aplicação de normas, mas, enquanto o pensador da Escola de Frankfurt busca apresentar os argumentos de legitimidade do Tribunal Constitucional e discutir seu cabimento dentro das perspectivas construídas pela teoria do discurso, a meta de Schmitt é desmontar qualquer tese que confira a esse Tribunal a guarda da constituição. Habermas também condena o fato do Tribunal Constitucional ter criado uma doutrina da ordem dos valores, criando uma confusão nociva entre normas e valores (GHETTI, 2006, p. 158),<sup>194</sup> posição já constante no pensamento de Schmitt, sempre preocupado com a capacidade destrutiva da unidade política do Estado que poderia advir do pluralismo de valores e visões de mundo, como mostra seu artigo *A tirania dos valores*. Como a relação entre

<sup>194</sup> No sistema de Alexy os princípios são vistos como um tipo especial de normas, constituindo, mais propriamente, mandados de otimização, o que possibilita sua inclusão na prática judiciária enquanto argumentos de fundamentação, mormente nos *hard cases* em que a subsunção do fato à norma não parece ser suficiente. Uma vez que Habermas nega ao poder judiciário a possibilidade de lançar mãos de argumentos de fundamentação ele vai contra à teoria de Alexy, defendendo que os juízos dos magistrados devem se ater unicamente ao senso de adequação subsumindo-se aos argumentos de fundamentação conferidos pelo legislativo. Sobre a posição de Habermas acerca da teoria de Alexy ver GHETTI, 2007, p. 159 e HABERMAS, 1997, p. 270.



constituição e valor se mostra fundamental para a compreensão da tese schmittiana sobre a jurisdição constitucional é recomendável uma exposição da mesma.

Para Schmitt a constituição é o Estado. Ela expõe como o Estado se coloca perante os demais, quais os valores constituem a Nação. A constituição não é um mero conjunto normativo distinto da legislação ordinária por seu processo de positivação ou alteração. Ainda que sua interpretação enquanto *norma* abra espaço para a confusão entre *constituição* e *lei constitucional* é importante ressaltar que elas são de natureza bem distinta. A declaração do Brasil enquanto República Federativa se caracteriza como parte da Constituição, as determinações sobre competência tributária por seu turno, fazem parte da legislação constitucional, mas não dizem nada sobre o que é o Brasil, sobre seu *status*.

A constituição é, portanto, dependente de uma unidade política em cujos valores possa se basear e, ao mesmo tempo, é a própria configuração dessa unidade:

Uma Constituição, no sentido de um *Status* idêntico à situação total do Estado, nasce naturalmente com o Estado mesmo. Não é emitida nem convencionada, senão que é igual ao Estado concreto em sua unidade política e ordenação social. Constituição em sentido positivo significa um ato consciente de configuração desta unidade política, mediante o qual a unidade recebe sua forma especial de existência. Se várias unidades políticas e sujeitos independentes do Poder constituinte adotam em comum, por si mesmos, uma tal decisão, que fixa um *Status* político e, claro, em concorrência, então temos uma Constituição pactuada ou uma Constituição convencionada. (Ambas as palavras, pacto e convenção (*Vereinbarung*), estão aqui sem diferenças, se bem que não cabe desconhecer a singularidade que Binding e Triepel hão dado do conceito de convenção [convenção como fusão de distintas vontades de igual conteúdo]).<sup>195</sup> (SCHMITT, 1996, p.67)

Até o presente momento a investigação do pensamento de Carl Schmitt demonstrou que sua maior preocupação reside no conceito de unidade política. Todos seus temas principais podem ser colocados sob o pálio desse conceito-chave. A constituição, para ele, é a configuração da unidade política, concretizada em uma ordem a ser velada pelo soberano. A própria soberania, o tema mais controverso da obra de Schmitt, só encontra completo sentido quando vista como um poder destinado a proteger a unidade política. A suspensão da ordem constitucional pelo soberano durante o estado de exceção apresenta a natureza de um ato extremo de proteção da unidade política. Colocar a constituição sob o alvedrio do judiciário representaria, em última instância, uma segunda faceta do “jogo de prestidigitação” que se processa no Estado de Direito com o fim de retirar do

<sup>195</sup> “Una Constitución, en el sentido de un *Status* idêntico a la situación del Estado, nace naturalmente con el Estado mismo. Ni es emitida ni convenida, sino que es igual al Estado concreto en su unidad política y ordenación social. Constitución en sentido positivo significa un acto consciente de configuración de esta unidad política, mediante el cual la unidad recibe su forma especial de existencia. Si varias unidades políticas y sujetos independientes del Poder constituyente adoptan en común, por si mismos, una tal decisión, que fija un *Status* político y, por cierto, en concurrencia, entonces hay una Constitución pactada o una Constitución convenida. (Ambas palabras, pacto y convención (*Vereinbarung*), quedan aquí sin diferenciar, si bien no cabe desconocer la singularidad que Binding y Triepel han dado del concepto de convención [convención como fusión de distintas voluntades de contenido igual])

soberano seu monopólio sobre a autoridade do Estado. Se em um primeiro momento o jogo se dá ao projetar na lei a soberania, como queriam Kelsen e os normativistas contemporâneos a Schmitt, no segundo momento se transfere para o judiciário o poder de decisão sobre a unidade política. Isso descaracterizaria não só a soberania, mas a natureza do próprio Poder judiciário, concebido para aplicar a lei, não para decidir politicamente, único ato capaz de defender a constituição e a unidade política, e, como já vimos, marca da soberania.

Schmitt enxerga nessa descaracterização do judiciário o fruto de uma confusão sobre a natureza do Estado de Direito. “É natural conceber a resolução judicial de todas as questões políticas como ideal do Estado de Direito” (SCHMITT, 2007, p.33), o que não faz, evidentemente, que o poder judiciário consiga solucionar essas questões mantendo-se nos limites estritos da jurisdição. O que ocorre, em verdade, é uma inversão, até certo ponto leviana, da questão. Não se considera o Tribunal Constitucional como aquele que enfrenta os conflitos constitucionais, mas se consideram conflitos constitucionais tudo aquilo que o Tribunal Constitucional enfrenta:

Não mais haverá dificuldades e dúvidas objetivas se todas as diversidades objetivas puderem ser descuradas, se as diversidades objetivas entre Constituição e norma constitucional, lei no sentido do conceito de lei no Estado de Direito e lei no sentido do conceito de lei formal, isto é, político, puderem ser ignoradas, assim como a diversidade entre lei e sentença judicial ou a diferenciação fundamental de Triepel entre decisão de litígio e conciliação de interesses. *Tão logo se transforme o direito em justiça e, depois, novamente se formalize a justiça ao denominar de justiça tudo o que for feito por uma autoridade judicial*, o problema do Estado de Direito será rapidamente solucionado e o mais simples seria se deixassem definir as diretrizes da política pela boa-fé do tribunal do Reich, a fim de ultimar o Estado de Direito no sentido formal. (SCHMITT, 2007, p.33-34, grifos nossos)

O Tribunal Constitucional se converte, assim, no centro político do Estado, com claro prejuízo à sua função jurisdicional, uma vez que não se procede à “uma juridicização da política, e, sim, uma politização da justiça” (SCHMITT, 2007, p.33). O soberano, que ao contrário do que diz o conceito que o abarca, já tem poderes severamente limitados pela atividade legislativa torna-se, nesse modelo, inteiramente atado às decisões da corte acerca da validade de seus atos. Na lógica de um Estado de “dupla legitimação” a própria ideia da declaração, por parte do soberano, de um estado de exceção se vê seriamente prejudicada, uma vez que o ato mesmo de suspensão da ordem constitucional teria que passar pela revisão do judiciário, que se faz, “por direito”, seu guardião. A inversão de papéis com a criação do Tribunal Constitucional é, para Schmitt, clara, o que o leva a aduzir à sarcástica expressão de Hugo Preuß sob essa inversão que segundo ele resultava em “fazer do bode o jardineiro”<sup>196</sup> (SCHMITT, 2007, p.34)

<sup>196</sup> Na passagem em que Preuß cunha a referida expressão há uma clara acusação do Tribunal Constitucional como um tribunal de exceção: “Agora querem os senhores eleger uma alternativa (frente ao direito de exame judicial geral) ao privarem o tribunal do direito de exame, mas, em compensação, criando um tribunal de exceção (!) que pode entrar em

Fica evidente que tal questão é, para Schmitt, fruto do *Zeitgeist*. A Alemanha de sua época teria, em sua visão, sido infestada pelos poderes paralelos que resultaram em uma apropriação indevida da forma política, antes monopólio do Estado e do soberano como seu protetor. Tal situação se apresenta em três fenômenos que se ligam por uma “oposição em comum, uma oposição a uma unidade estatal fechada” (SCHMITT, 2007, p. 105):

Com a palavra *federalismo*, procura-se expressar aqui apenas a justaposição e a cooperação, existentes dentro de uma organização federal de uma maioria de Estados encontra-se, aqui uma pluralidade de formas *estatais* sobre base *estatal*. *Pluralismo*, em contrapartida, designa uma maioria de complexos *sociais* de poder, solidamente organizados e estendendo-se pelo Estado, *i.e.*, tanto pelas várias áreas da vida estatal, quanto pelas fronteiras dos Estados e pelas corporações territoriais autônomas, esses complexos de poder como tais se apoderam da *volição* estatal, sem deixar de ser um produto apenas social (não-estatal). Por fim, a *policracia* constitui-se numa maioria de detentores da *economia* pública, juridicamente autônomos, em cuja autonomia a vontade estatal encontra limite. Sobre a primeira diferenciação provisória pode ser a seguinte confrontação: o pluralismo designa o *poder* de várias grandezas sociais *sobre a volição estatal*; a policracia é possível com base em uma *retirada* do Estado em uma autonomização *perante* a vontade estatal; (...). (SCHMITT, 2007, p.106)

O receio de Schmitt em relação a essa *autonomização perante a vontade estatal* fundamenta não só sua crítica ao parlamentarismo e ao controle jurisdicional da constituição como todas suas posições políticas nos anos de Weimar. Habermas, ao contrário, defende tal autonomização bem como formas que asseguram seu incremento, enxergando na proteção de direitos fundamentais pelo Tribunal Constitucional uma forma de garantir que a autonomia da sociedade perante o Estado permaneça, mas em moldes distintos dos direitos negativos próprios do paradigma liberal. Para Habermas, é possível que a sociedade se emancipe das formas de controle Estatal e mercadológica através de uma relação entre a esfera pública e a sociedade civil, responsável por “garantir à prática do entendimento dos cidadãos sua força de integração e autonomia.” (HABERMAS, 1997, p. 333). Ao se emancipar do mercado o poder comunicativo se abre para uma religação com o poder administrativo resultando em um novo conceito de cidadão, pensado além dos direitos negativos concebidos em relação ao Estado e aos concidadãos, como no modelo liberal, em que os direitos políticos são vistos como liberdades positivas.

Eles não garantem a liberdade em relação à coação externa, porém a possibilidade da participação numa prática comum, através da qual os civis podem fazer de si mesmos o que desejam – autores politicamente autônomos de uma comunidade de livres e iguais. (HABERMAS, 1997, p.335)

---

atividade com o requerimento de 100 membros do parlamento. Esta é uma regulamentação, pela qual – queiram me desculpar os membros do parlamento – até um certo limite, faz-se do bode o jardineiro (...). Isto não é um complemento pela proteção legal que se retira de todo cidadão ao privar o juiz ordinário de uma de suas mais importantes tarefas.” (apud SCHMITT, 2007, p. 34-35, nota 2.

Para Habermas, essa nova concepção do cidadão impediria aquilo que Schmitt também condenava e via como próprio do Estado liberal, a apropriação do Estado por interesses privados. Uma vez que no Estado liberal os direitos eram vistos como liberdades negativas perante o Estado, baseado em uma ideia de proteção do cidadão perante o poder administrativo, eles proporcionariam aos cidadãos a possibilidade de fazer valer de tal modo seus interesses privados que com a formação do governo e do parlamento através do sufrágio universal “eles se agregam com outros interesses privados, formando uma vontade política que influencia a administração” (HABERMAS, 1997, p.334). Na perspectiva liberal os “direitos políticos não têm apenas a mesma estrutura, mas também o mesmo sentido que os direitos privados subjetivos” (HABERMAS, 1997, p.334) favorecendo o uso do Estado para a satisfação de interesses privados, ainda que se “aja no âmbito de limites traçados por leis” (HABERMAS, 1997, p.334).

Tal semelhança entre o pensamento de Habermas e Schmitt não é suficiente para criar uma identidade entre os projetos de ambos. Isso decorre do fato de que esses projetos nascem de pontos de partida diametralmente opostos. Schmitt prega a proteção do Estado contra a sociedade plural do século XX, Habermas a proteção da sociedade autônoma através de uma nova forma de Estado, republicana e formada pelo consenso comunicativo da sociedade. Pela lente de Habermas, a defesa schmittiana do emprego temporário e ditatorial do artigo 48 da Constituição de Weimar, com vistas a superar a crise do Estado prussiano levaria necessariamente a um Estado totalitário (HABERMAS, 2009, p.XII). Por sua perspectiva a unidade política da nação deve ser construída pelo consenso atingido comunicativamente através de uma sociedade laicizada e autônoma. Já em Schmitt a autonomia da sociedade é vista com desconfianças porque, uma vez que política, tal autonomia ameaça fagocitar o poder político do Estado, se utilizando do mesmo para manter seus interesses, ainda que seja a própria autonomia. Pode-se argumentar que o que Schmitt teme é a autonomia social pensada em moldes liberais, uma vez que a separação entre Estado e sociedade sempre lhe foi cara. Contudo, é preciso ter em mente que para Schmitt a sociedade não passa de uma dimensão negativa do Estado (o que o aproxima perigosamente de uma posição liberal). A sociedade existe ali onde o Estado não está. A religação do poder do Estado com a sociedade, possível, segundo Habermas, pelo agir comunicativo, permitiria que a sociedade “puxasse” o Estado para lugares onde ele não deveria estar, inclusive, e, de acordo com Schmitt, lamentavelmente, para o âmbito do não-político. Sua posição não é liberal porque Schmitt quer proteger o Estado da sociedade, e não o contrário. A forma republicana pensada por Habermas conduz a uma primazia da sociedade sobre o Estado, mas pressupõe um uso social do mesmo, que envolve desde a mediação das relações comunicativas da sociedade pelo direito à proteção das garantias de autonomia social em relação ao mercado pela relação a ser retomada entre o poder

administrativo do estado e o poder comunicativo da esfera pública. Ainda que de forma distinta do paradigma liberal, há uma apropriação do Estado pela sociedade. Se considerarmos que a forma de consenso e solução de conflitos pela teoria do discurso permanece ainda num plano ideal temos que encarar o fato de que as forças plurais da sociedade se digladiam para impor tal ou qual interesse privado. Por mais que se insista na diferença entre o Estado republicano e o Estado liberal ambos conduzem a um amálgama entre sociedade e Estado. Em suma, pela ótica de Schmitt é o pensamento de Habermas que conduz a um Estado total.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Carl Schmitt tocou profundamente o pensamento jurídico do último século e pode ainda servir como fonte de compreensão de muitas das questões que afligem a formação do Estado Democrático de Direito e das relações políticas de nossa época, que, assim como a dele, vive às voltas com o pluralismo e ameaças à integridade do Estado.

Contudo, a profundidade de sua obra rivaliza, em franca desvantagem, com os preconceitos que insistem em reduzir Schmitt simplesmente ao “jurista de Hitler.” Oportunista ou não, sua filiação ao nacional socialismo condenou seu pensamento da mesma forma que o estigma da loucura condenou a obra do Marquês de Sade. Até os dias de hoje Sade não é reconhecido como filósofo, mas como louco. Tais rótulos pretensamente nos eximem de enfrentar as críticas colocadas por esses autores contra a vida social que criamos. Não é preciso enfrentar os desafios colocados por Carl Schmitt, basta taxá-lo de nazista. Talvez essa seja já uma prova da força de sua teoria, uma vez que o desvalor moral absoluto imposto ao inimigo é o resultado de uma época apolítica, que se orgulha de ter eliminado a distinção amigo/inimigo em nome da humanidade.

De qualquer forma, a sombra de Carl Schmitt parece não querer nos abandonar. Não só a reavaliação de sua obra por autores que tentam relativizar o absolutismo constrangedor do pensamento crítico advindo de interpretações dogmáticas do marxismo, como em Chantal Mouffe e Slavoj Zizek, passando por seu eco na obra habermasiana, ou mesmo a uma apropriação liberal e normativista do seu conceito de inimigo, como a malfadada teoria do Direito Penal do Inimigo de Günther Jakobs, mas em todos os momentos em que o pensamento constitucional e político do século passado são chamados à baila aí está a obra de Carl Schmitt, ainda que muitos receiem em citar seu nome por medo de se colocarem ao lado de um “autor nazista”.

Conseguimos demonstrar que os temas tratados por Schmitt, flutuando entre concepções políticas e jurídicas, remontam a uma crítica global à racionalidade moderna e seus frutos políticos e sociais, como o liberalismo, o parlamentarismo e o comunismo. No primeiro capítulo abordamos sua famosa crítica ao parlamentarismo e ao procedimentalismo político, que denunciava como responsáveis pelo declínio da República de Weimar. Na sua concepção, a forma parlamentar perdeu sua essência, se pervertendo até se tornar uma forma de legitimar os conluíus privados dos membros do parlamento e de seus partidos, abrindo espaço para todo uso indevido do aparelho estatal que possa ser protegido pela lei. Lei e legitimidade acabam sendo confundidas nesse paradigma, de maneira que basta passar um determinado ato pelo crivo da lei para o mesmo ser considerado legítimo.

Tal estrutura jurídico-política decorre do esvaziamento de sentido e da conversão do Estado em um mecanismo, como o capítulo II demonstra. É fundamental repisar a visão de Schmitt sobre a modernidade como uma época onde um processo de secularização toma forma. Uma das consequências desse processo é o esvaziamento de sentido do direito, destituído de sua base teológica. Também é nesse momento da crítica que o problema da soberania é levado ao extremo por Schmitt, que através de homologias entre conceitos jurídicos e teológicos conclui que o soberano, assim como Deus, tem o poder sobre a ordem, demonstrado por sua capacidade de suspendê-la, em Deus tal suspensão se dá pelo milagre, no soberano, pela decisão sobre o Estado de exceção.

No capítulo III discutiu-se o problema do socialismo soviético e sua influência na política europeia, influência temida por Schmitt como uma forma de introdução de um irracionalismo e orientalismo capazes de descaracterizar os Estados europeus. Schmitt compreende o marxismo como fruto do racionalismo moderno, inclusive nos entraves para sua realização. Ao mesmo tempo destaca o vitalismo e o poder mítico da Revolução Russa, remetendo a forças anárquicas e irracionais capazes de mover populações inteiras em revoluções.

Uma vez que a avaliação da modernidade é tão fundamental na obra de Carl Schmitt pareceu-nos apropriado estabelecer um diálogo entre sua obra e a obra de Habermas, outro autor que elevou a modernidade a um ponto central em seu pensamento. Demonstramos que a obra de Habermas toca a de Schmitt em tópicos cruciais, como a formação da esfera pública, a relação entre opinião pública e imprensa dentro de sociedades massificadas e o controle jurisdicional da constituição. Mostramos que, ainda que existam afinidades em alguns pontos tratados pelos pensadores, os mesmos estão destinados a serem antípodas.

Ao longo do trabalho fundamentamos nossas conclusões no pensamento de Carl Schmitt, tentando destacar sua problematização constante da modernidade e de seus frutos. As soluções

apresentadas por Schmitt à crise política de sua/nossa época – o resgate da dicotomia amigo/inimigo, o recurso à ditaduras, o retorno a um conceito de democracia baseado na homogeneidade social – se mostram inteiramente contrárias às pretensões de formação de um Estado Democrático de Direito, que lida, necessariamente, com o pluralismo social, a participação popular e a inclusão política e social. Entretanto, as críticas que Schmitt lança, batem, indiscutivelmente, com os problemas enfrentados por esse tipo de Estado. A perversão das sociedades plurais, tornadas espaços de disputa de interesses privados dos mais variados é um exemplo, e a questão de como o Estado Democrático de Direito irá lidar com esse problema ainda não foi devidamente respondida, somando-se a outras questões de igual vulto, que justificam um regresso a Carl Schmitt, ainda que com compreensível desconfiança e permanecendo somente no campo do teórico, que, como diria o próprio autor (SCHMITT, 2009, p.243), só é capaz de “preservar os conceitos e chamar as coisas pelo nome.”

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodore; HORKHEIMER, Max. Dialética do Iluminismo. In: **Os Pensadores – Adorno**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ALONSO, Marta García. **Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada**. Madrid: UNAM, 2005.

ARAGÓN, Manuel. Leer, Hoy, a Carl Schmitt. In SCHMITT, Carl. **Sobre el parlamentarismo**. Madri: Editorial Tecnos S.A, 1996, p.ix-xxxvi.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BAKUNIN, Michael Alexandrovich. **Textos Anarquistas**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

BAUDRILLARD, Jean. **A troca impossível**. Ed. Nova Fronteira, 2002.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Ed. Relógio D'água, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. **As estratégias fatais**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. **A sombra das maiorias silenciosas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

BALAKRISHNAN, Gopal. **The enemy: an intellectual portrait of Carl Schmitt**. London: Verso, 2000.

BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. In: Walter Benjamin **Gesammelte Schriften**, Frankfurt a.M: Suhrkamp, v. II.1. 1999, p. 179-204

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder In: **Documentos de Cultura Documentos de Barbárie (escritos escolhidos)**. São Paulo: Editora Cultrix, 1986, p.160 – 175.



BERCOVICI, Gilberto. Carl Schmitt e a tentativa de uma revolução consevadora. In: ALMEIDA, Jorge; BADER, Wolfgang (orgs). **Pensamento Alemão no Século XX**. São Paulo: Cosacnaif, 2009, p. 69-96.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNARDO, Fernanda. Para além do Cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “altermundialização” ou a Promessa da “nova Inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, n.1, v 61, 2005.

BORON, Atílio A. Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo, In BORON, Atílio; AMADEO, Javier; GONZÁLES, Sabrina (orgs). **Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas**. 1ª Ed. Buenos Aires: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO, 2007.

BRAVO, Ramón Campderrich. **Derecho, Política y Orden Internacional en la obra de Carl Schmitt**. Madrid, 2006.

CORTÉS, Juan Donoso. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales**. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1851.

DE MAN, Paul. **Alegorias da Leitura**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni et al. **A Religião**. Lisboa: Relógio D’água, 1997.

DERRIDA, Jacques. **A força da lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERREIRA, Bernardo. O nomos e a lei, considerações sobre realismo político em Carl Schmitt. **Revista Kriterion**. n. 118, Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 327-366.

GALUPPO, Marcelo. A epistemologia jurídica entre o positivismo e o pós-positivismo. **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**. v. 1, n. 3, Porto Alegre, p. 195-206.

GALVÃO JR. João C. **Passagens dos Cristãos (Do fascismo em Schmitt e Lacan)**. Rio de Janeiro: UFF, 2008.

GARCÍA, Antônio Regalado. The Counterrevolutionary Image of the World. In: **Yale French Studies**, n.39, Yale: Yale University Press, 1967.

GHETTI, Pablo Sanges. **Direito e Democracia sob os Espectros de Carl Schmitt: Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2006.

GOMES, Alexandre Travessoni. **O fundamento de validade do direito: Kant e Kelsen**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

GRÜNER, Eduardo. Leituras culpadas: Marx(ismos) e a práxis do conhecimento. In: BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLES, Sabrina (orgs). **A teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas**. 1ª Ed. Buenos Aires: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO, 2007.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: Justificação e Aplicação**. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Liqüidando os danos. Os horrores da autonomia. In: SCHMITT, Carl. **O conceito do Político/Teoria do Partisan**. Belo Horizonte:,Del Rey, 2009, p.vii-xix.

HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. V1. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, Martin; SARTRE, Jean Paul. **Os Pensadores**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. 6ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2007.

HERRERO, Montserrat. Estudio Preliminar. In: SCHMITT, Carl. **Sobre los três modos de pensar la ciencia jurídica**, Madrid: Editorial Tecnos S.A., Espanha, 1996.

HITLER, Adolf. **Mein Kampf**. München: Eher-Verlag, 1943.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HORVAT, Bárbara Valle. **A politização da “mera vida” em Walter Benjamin**. São Leopoldo: Universidade do Vale dos Sinos, 2006.

JEWETT, Robert. LAWRENCE, John Shelton. **Capitain America and the crusade against evil: the dilemma of zealous nationalism**. Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2003.

KELSEN, Hans. **A justiça e o Direito Natural**. 2ª ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KENNEDY, Ellen. Carl Schmitt's Parlamentarismus in Its Historical Context. In: SCHMITT, Carl. **The Crisis of Parliamentary Democracy**. Massachusetts, and London: The MIT Press, Cambridge, 2000.

LE BRAZIDEK, Gwéanel. René Capitant y Carl Schmitt frente al parlamentarismo: de Weimar a La quinta república. 2002.

MARRAMAIO, Giacomo. **O mundo e o ocidente hoje, o problema de uma esfera pública global**, texto apresentado no seminário “Direito, política e tempo na era global”, 06 e 07 de junho de 2007, tradução de Flaviane de Magalhães Barros, Belo Horizonte: PUC – Minas, 2007.

MCCHARTY, Thomas. Series Editor's Foreword. In: SCHMITT, Carl. **The Crisis of Parliamentary Democracy**. Massachusetts, and London: The MIT Press, Cambridge, 2000, p. vii-viii.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MCCORMICK, John P. **Carl Schmitt's Critique of Liberalism Against Politics as technology**. London: Cambridge University Press, 1997.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a Justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo**. São Paulo : Martins Fontes, 2006.

NEUMANN, Sigmund. The rule of the Demagogue. In: **American Sociological Review**. v.3, n.4., 1938, p.487-498.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Acerca da Verdade e da Mentira**. São Paulo: Editora Rideel, 2005.

ODYSSEOS, Louiza. *Über die Linie?* Carl Schmitt and Martin Heidegger on the line(s) of cosmopolitanism and the war on terror. In: **The International thought of Carl Schmitt**. London: University of London Press, 2004.

RIBEIRO, Fernando J. Armando. **Conflitos no Estado constitucional democrático**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

ROBINSON, Maurice A; PIERPONT, William G. **The New Testament in original greek**. London: Chilton Book Publishing, 2005.

ROSA, José Maria Silva. **Monoteísmo, Trindade e Teologia Política**. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ROSSI, Luis Alejandro. «El mito más fuerte reposa sobre lo nacional»: Carl Schmitt, Georges Sorel y *El concepto de lo político*. In: **Revista Internacional de Filosofía Política**, Buenos Aires: RIFP, 1999, p.147-166.

SABINE, George H. **Historia de La Teoria Politica**. Panuco: Fondo de Cultura Economica, 1963.

SCHMITT, Carl. Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso. In: **Estudios y Notas**, Madrid, 1969.

SCHMITT, Carl. **El crimen de Guerra de agresión en el Derecho Internacional y el principio nullum crimen nulla poena sine lege**, Buenos Aires: Hammurabi, 2006.

SCHMITT, Carl. **The Crisis of Parliamentary Democracy**. Massachusetts, and London: The MIT Press Cambridge, 2000.

SCHMITT, Carl. **Sobre el parlamentarismo**. Madri: Editorial Tecnos S.A, 1996.

SCHMITT, Carl. Foreword to Hamlet and the Scottish sucession. In: **Telos Special Issue: Carl Schmitt's Hamlet or Hecuba: The intrusion of time into the play**. New York: Telos Press Publishing, 2010, p.164-177.

SCHMITT, Carl. **Hamlet or Hecuba: The irruption of time into play**. Oregon: Plutarch Press, 2006.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. **Sobre los três modos de pensar la ciencia jurídica**. Madrid: Editorial Tecnos, S.A, 1996.

SCHMITT, Carl. **Legalidade e Legitimidade**. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2007.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza Editoria S.A., 1996.

SCHMITT, Carl. **Roman Catholicism and Political Form/The Visibility of Church**. London: Greenwood Press, 1996.

SCHMITT, Carl. **The Leviathan in State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

SCHMITT, Carl. **El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes**, Buenos Aires: Editorial Struhart e Cia, 2002.

SCHMITT, Carl. **Estructura del Estado y Derrubamiento del Segundo Reich, La vitoria del Burgués sobre el Soldado**. Madrid: Editorial Reus, 2006.

SCHMITT, Carl. **O conceito do Político/Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

SCHMITT, Carl. **Teólogo da Política**. ÁGUILAR, Héctor Orestes (orgs). Ciudad del México: Fondo de Cultura Economica do México, 2001.

SCHMITT, Carl. **Donoso Cortés, Interpretato in Una Prospettiva Paneuropea**. Milão: Adelphi Edizioni, 1996.

SCHMITT, Carl. **El Nomos de la Terra**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

SCHMITT, Carl. **O Guardiã da Constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. **La Dictadura**. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

SCHMITT, Carl. **Escritos de Política Mundial**. Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1996.

SCHMITT, Carl. **Ex Captivitate Salus, Esperienze Degli Anni 1945-47**. Milão: Adelphi Edizione, 2005.

SCHMITT, Carl. **Carl Schmitt Risposte a Norimberga a cura di Helmut Quaritsch**. Roma: Editori Laterza, 2000.

SCHWAB, George. Carl Schmitt: Political Opportunist? In: **Intellect**. v 103, n. 2363, 1975.

SCHWAB, George. Foreword. In: SCHMITT, Carl. **The Leviathan in State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. xxx-xlv.

SILVA, Ramon Mapa. O Diáfano e o (I)legível: Sobre Derrida leitor de Benjamin. In **Constituição e Processo: a resposta do Constitucionalismo à banalização do terror**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 501-514.

SOUZA, Ricardo Timm de. A ordem dos tempos – por uma crítica da razão opaca. **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**. vol I, nº 5, Porto Alegre: IHJ, 2007.

SOREL, George. **Reflexiones sobre la Violencia**. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1978.

STRAUSS, Leo. **Jerusalém e Atenas**. São Paulo: USP, 1967.

STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political. In: SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 99-122.

STRONG, Tracy B. Foreword: Dimensions of new debate around Carl Schmitt. In: SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p.ix-xxi.

STRONG, Tracy B. Carl Schmitt and Thomas Hobbes: Myth and Politics. In: SCHMITT, Carl. **The Leviathan in State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. vii-xxviii.

SUPIOT, Alain. **Homo Juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito**. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

TAUBES, Jacob. **Die Politische Theologie des Paulus**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.

TRUYOL E SERRA, Antonio. **Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado – De los orígenes a baja Edad Media**. Madrid: Revista del Occidente.

TUCHMAN, Barbara. **A Torre do Orgulho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ULMEN, G.L. Introduction. In: SCHMITT, Carl. **Roman Catholicism and Political Form/The Visibility of Church**. London: Greenwood Press, 1996, p. vii-xxxvii.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. 2ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

VILLACAÑAS, José L.; GARCIA, Román. Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción. In: **Δαμνιον, Revista de Filosofía**, n.13, 1996, p. 41-60.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

ZIZEK, Slavoj; SANTNER, Eric. L.; REINHARD, Kenneth. **The neighbor: three inquiries in political theology**. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.