

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ESPAÇO DO POLÍTICO NA MODERNIDADE SEGUNDO CARL SCHMITT E
HANNAH ARENDT**

ELIZABETE O. GUERRA

Florianópolis, maio de 2008.

ELIZABETE O. GUERRA

**O ESPAÇO DO POLÍTICO NA MODERNIDADE SEGUNDO CARL SCHMITT E
HANNAH ARENDT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Alessandro Pinzani, Ph.D.

Florianópolis, maio de 2008.

ELIZABETE O. GUERRA

**O ESPAÇO DO POLÍTICO NA MODERNIDADE SEGUNDO CARL SCHMITT E
HANNAH ARENDT**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina.

30 de maio de 2008.

Coordenador

Banca examinadora:

Prof. Alessandro Pinzani, Ph.D. – Orientador

Prof. Dr. Selvino José Assmann, – Membro

Prof. Cesar Augusto Ramos, Ph.D. – Membro

Para Neto.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Armindo e Célia, pelo apoio incondicional, e pelos valores ensinados desde sempre.

À família, pelo amparo, acolhedor e imprescindível.

Ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani, pela valiosa orientação, pela amizade, pelo estímulo e, sobretudo, por sempre exigir mais e melhor.

Aos Professores Dr. Selvino Assmann e Dra. Cláudia Drucker, pelo incentivo constante, fundamental para meu desenvolvimento acadêmico.

Aos amigos do curso de Filosofia, pela força, pela troca e pelo companheirismo.

Aos amigos do Laboratório de Análises Clínicas da Alesc, pela compreensão e cooperação, que muito facilitaram minha caminhada até aqui.

Aos amigos da “colônia”, por não “desistirem de mim”, e por entenderem os motivos de minhas ausências.

Meus agradecimentos também a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta dissertação.

A todos, meu imenso carinho, meu respeito, e minha sincera amizade.

“O início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas”.

(αρχη γαρ και θεος εν ανθρωποις ιδρυμενη σωζει παντα)

Platão – *Leis*, 775

“O tempo da vida humana não passa de um ponto,
e a substância é um fluxo,
e suas percepções embotadas,
e a composição do corpo corruptível,
e a alma um redemoinho,
a sorte inescrutável,
e a fama algo sem sentido...
O que, então, pode guiar o homem?
Somente uma coisa,
a filosofia”.

Marco Aurélio – *Meditações*, Livro II – 17

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo a investigação acerca do espaço do político na modernidade à luz das análises de Carl Schmitt e Hannah Arendt. Explora-se a relação entre o pensamento dos autores, e tenta-se estabelecer um diálogo entre ambos. Para isso, dividiu-se a exposição em três partes. A primeira trata do pensamento político de Schmitt, onde se aborda os principais conceitos que norteiam seu pensamento, e as críticas dirigidas pelo autor ao sistema liberal. A segunda ocupa-se com as análises de Arendt, e traça seu caminho percorrido na busca pelo significado da política moderna, após o crescimento da sociedade de massas e do surgimento da esfera do social. A terceira parte, amparada pelo conceito de visão paralaxe, estabelece um confronto entre as reflexões de ambos, e identifica os pontos de contato entre suas análises, bem como os aspectos em que divergem. Por meio da realização desta pesquisa identificou-se que tanto para Schmitt quanto para Arendt, salvaguardando as devidas diferenças, a política praticamente inexistia na modernidade, e que o Estado moderno transformou-se em uma instância puramente administrativa.

Palavras-chave: Democracia representativa; Liberalismo; Modernidade;

ABSTRACT

This work aims at investigating the political space in modernity following analyses by Carl Schmitt and Hannah Arendt. It explores the relationship between the ideas of both authors and tries to establish a dialogue between them. In order to do that, the work is divided into three parts. The first one is dedicated to Schmitt's political thought and approaches the main concepts of his thoughts, as well as the author's criticism against the liberal system. The second part reconstructs Arendt's analyses and follows the path she went along in search for the meaning of modern politics in the wake of the rise of mass society and the sprouting of social sphere. The third part, which is grounded on the concept of parallax view, establishes a comparison between the reflections of both authors and identifies connections and divergences between their analyses. As a result, one can claim that for both Schmitt and Arendt – without denying their differences – politics almost does not exist in modernity, and the modern State has basically become a merely administrative instance.

Key-words: Liberalism; Modernity; Representative Democracy.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
CAPÍTULO 1: CARL SCHMITT	17
1.1 A DISTINÇÃO AMIGO-INIMIGO.....	17
1.2 O POLÍTICO E O ESTADO	24
1.3 O POLÍTICO NEUTRALIZADO E DESPOLITIZADO	31
1.4 IGREJA CATÓLICA, POLÍTICA E TÉCNICA	36
1.5 O MUNDO LIBERAL	42
1.6 A QUESTÃO DA SOBERANIA	55
CAPÍTULO 2: HANNAH ARENDT	60
2.1 O SENTIDO DA POLÍTICA	60
2.2 O DESAPARECIMENTO DO ESPAÇO PÚBLICO	72
2.3 A MODERNA DEMOCRACIA	77
CAPÍTULO 3: SCHMITT E ARENDT	86
3.1 UMA VISÃO PARALAXE DA MODERNIDADE.....	86
3.2 ONDE OS OLHARES SE ENCONTRAM	87
3.2.1 Sobre a questão do poder constituinte e constituído	87
3.2.2 Sobre a crítica à democracia liberal representativa.....	95
3.2.3 Sobre a questão da técnica.....	98
3.2.4 Sobre a apatia política do indivíduo moderno.....	101
3.3 OLHARES QUE SE DISTANCIAM.....	104
3.3.1 No referencial de partida de suas análises	104
3.3.2 Na definição de política	110
3.3.3 Na visão do mundo moderno	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Como a questão que nos move é a de saber se ainda há política na modernidade¹, o escopo desta pesquisa constitui-se na investigação acerca do espaço do político, e, por consequência, das ações políticas, considerando a crise em que este se insere nos tempos modernos, e também na contemporaneidade. Crise esta desencadeada por acontecimentos sociopolíticos ímpares na história ocidental, como as guerras mundiais, a revolução soviética, o terrorismo e o totalitarismo. Pode-se dizer que o núcleo central desta crise é a política. Pois, no curso destes acontecimentos e também em tempos históricos que os precederam, a política, e o espaço do político, foram sofrendo tamanhas transformações que passaram a ocupar o pensamento de muitos teóricos e filósofos políticos, a exemplo de Carl Schmitt (1888-1985) e Hannah Arendt (1906-1975), que buscaram compreender e analisar de forma crítica o mundo em que viveram. Aqui, nosso intuito consiste na tentativa de traçar um paralelo entre as análises políticas desses autores, e, percebendo essa possibilidade, mostrar em que medida seus olhares sobre a política moderna se aproximam ou se distanciam.

Apesar da distinção e originalidade de suas análises, o pensamento de Carl Schmitt e Hannah Arendt toca-se em pontos centrais no que concerne à nossa temática de interesse. Ambos vivenciaram de formas completamente distintas o momento histórico que, por certo, desencadeou muitas das inquietações presentes em seus textos, qual seja, o regime totalitário. Esse fato constitui um dos motivos que nos levou a confrontá-los, além da constatação de que, ao tentar situar a esfera da política na modernidade, esses autores, por caminhos completamente opostos, dirigem-se à moderna sociedade de massa e ao sistema

¹ A Modernidade pode ser caracterizada como uma visão de mundo, um estilo, um costume de vida ou organização social, surgido na Europa a partir do século XVII, e que acabou influenciando o mundo todo. Sabe-se que esta era englobou diversos momentos ao longo de um período que ficou definido como Idade Moderna, e que se consolidou com o advento da Revolução Industrial. Nesta fase ocorreram muitas transformações sociais, econômicas e políticas, cuja base consiste na substituição do modo de produção feudal pelo modo de produção capitalista. Ressalta-se que ao longo deste trabalho o termo “Modernidade” aparecerá em diversos momentos, e nem sempre estará representando o mesmo contexto histórico. Nas análises de Carl Schmitt, “Modernidade” compreende o espaço de tempo que vai desde a transição da Idade Média à idade Moderna, até o período que se seguiu à Primeira Guerra Mundial, o que procuramos deixar claro no decorrer desta exposição. Já a “Modernidade” presente nas reflexões de Hannah Arendt, representa, quase sempre, o contexto pós- Segunda Guerra Mundial, posto que a própria pensadora adverte que a época moderna, conforme delimitada cientificamente, não coincide com o mundo moderno, quando analisado politicamente, uma vez que este teve início com as primeiras explosões atômicas. Sendo assim, pode-se considerar que a “Modernidade” para Arendt é a “Modernidade Política”, que coincide com a contemporaneidade, e se estende até os dias atuais.

liberal de forma crítica. Como veremos, Carl Schmitt critica a sociedade moderna, contrapondo-a ao modelo medieval ou ao catolicismo romano, Arendt, por sua vez, busca na Antiguidade clássica as origens da ação política, e o sentido de liberdade, para entender se as ações do indivíduo moderno ainda podem caracterizar o agir político.

No que diz respeito ao jurista Carl Schmitt, sua participação nos quadros do partido nacional-socialista, se por ingenuidade, oportunismo, ambição pelo poder, gosto pela prática política ou qualquer outra razão, é sempre motivo de indignação. O que se constata é que Schmitt teve sua existência marcada por pesadas críticas e limitações acadêmicas, e sua obra praticamente desconsiderada até poucas décadas devido à sua adesão ao regime nazista em 1933. Como sabemos, há aqueles que ainda hoje rejeitam suas teorias² e o acusam de nunca ter abjurado de sua lealdade ao sistema de Adolf Hitler, mesmo tendo sido afastado dos cargos que ocupava dentro do partido três anos após seu ingresso. Na realidade, sabe-se que Schmitt nunca reconheceu sua cumplicidade com os horrores produzidos pelo Nacional-socialismo. Por outro lado, há os que, apesar de admitir a gravidade advinda dessa sua posição política, reconhecem que suas análises críticas vêm ao encontro da necessidade de entender os mecanismos da moderna democracia liberal, o que representa nosso posicionamento em relação às polêmicas em torno de sua obra. Nosso interesse não é condenar, tampouco absolver o autor em consequência de suas escolhas pessoais, o que não se trata, obviamente, de considerar sua adesão ao nazismo um mero acidente de percurso. O que se pretende é reconhecer o caráter polêmico de seu pensamento e sua brilhante capacidade de análise crítica, para com isso permitir que as provocações que permeiam sua obra possam servir de estímulos e, talvez, guiar nossas próprias reflexões.

Considera-se relevante situar o pensamento de Carl Schmitt dentro do contexto histórico que originou suas preocupações teóricas, e onde brotaram suas críticas à prática política em questão. A obra schmittiana que servirá de base para nossa pesquisa será *O conceito do político*, na edição de 1932³. Porém, outros textos do autor servir-nos-ão de apoio no esclarecimento de seus conceitos e argumentações, conforme se perceberá no

² A exemplo do texto de Atílio Boron, que expressa perplexidade e insatisfação ao constatar a “moda schmittiana” presente na atualidade. BORON, Atílio; GONZÁLEZ, Sabrina. Resgatar o inimigo? Carl Schmitt e os debates contemporâneos da teoria do Estado e da democracia. In: BORON, Atílio (Org). *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: CLACSO, 2006.

³ Destaca-se que *O conceito do político* nasceu de uma conferência proferida por Schmitt na *Deutsche Hochschule für Politik* em Berlim, num Ciclo de Conferências dedicado aos problemas da democracia. Foi publicado em 1932, sendo que no ano de 1963, Schmitt reescreve seu prefácio e acrescenta à obra três corolários.

decorrer desta exposição. São escritos que refletem suas análises frente ao desmoronamento da República de Weimar, cuja experiência marcou profundamente seu pensamento, e por este motivo merece aqui uma breve retomada histórica.

Instituída após a derrota da primeira Guerra Mundial, a República de Weimar constituiu-se numa tentativa do povo alemão de reconquistar sua identidade perdida depois da guerra. Dessa forma, em meio a graves problemas internos e externos, a Assembléia, reunida em Weimar, promulgou a Constituição da República em agosto de 1919. Carta política que objetivava ser popular e democrática, essa Constituição carregava consigo antigos princípios da tradição alemã, assim, valores como “liberdade” e “progresso social” faziam parte do mesmo preâmbulo onde constava a preocupação com componentes étnicos. Em síntese, o modelo parlamentar de Weimar, que pretendia a democratização abrangente, acabou desembocando num esfacelamento do campo do político, pelo debate infundável e sem decisões acerca de questões vitais da sociedade, na usurpação da política por grupos com interesses particulares, que se recusavam a assumir a responsabilidade política que lhes era devida, e, por fim, numa luta de todos contra todos. Argemiro Martins⁴ salienta que os integrantes da República de Weimar, para enfrentar a grave situação socioeconômica que a Alemanha atravessava, buscaram apoio em setores notadamente aristocráticos e conservadores, ao invés de tentar adaptar-se à nova realidade democrática. Desse modo, a social-democracia aliou-se aos grupos mais retrógrados da sociedade alemã, tanto por ingenuidade política como também por resistência às transformações sociais radicais da sociedade. O que caracterizou sua sobrevivência em meio a lutas e conflagrações políticas que punham em risco sua própria existência como unidade política.

Frente a esse panorama caótico, Schmitt objetivou reconstruir uma idéia do campo do político que fosse capaz de refazer a unidade política do povo alemão. Preocupação presente em seus textos dos anos vinte, como em *Romantismo político* (1919), *Catolicismo romano e forma política* (1923), *A crise da democracia parlamentar* (1923), *Teologia política* (1922/1969), *A situação histórico-espiritual do parlamentarismo atual* (1923), *O Conceito do político* (1927/1932), *A defesa da Constituição* (1929), e *Legalidade e legitimidade* (1932). Com certo teor utópico e requintes de cinismo, estes escritos schmittianos possuem um riquíssimo diagnóstico político, capaz de provocar reflexões até

⁴ MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. *O pensamento político-constitucional de Carl Schmitt no contexto histórico-político da república de Weimar*. 1996. 109 f. Dissertação (Mestrado em Direito), Centro de Ciências Jurídicas – Universidade Federal de Santa Catarina, p. 35.

os dias atuais. Nestas obras, de forma geral, está presente o alerta de Schmitt para o perigo da destruição da constituição de Weimar por meios legais, bem como uma teoria do papel do político. Nossa tentativa será a de manter o foco em seus escritos políticos, sendo a maioria destes situada em sua primeira fase, que compreende os anos de 1920 e início dos anos 1930. Porém, como se poderá perceber buscar-se-á apoio em textos mais tardios do autor, com o intuito de identificar mudanças em sua maneira de pensar o político. Refere-se aqui, sobretudo, a algumas conferências que compõem seus *Escritos de política mundial*, das décadas de 1950 e 1960, bem como sua *Teologia política II*, de 1969.

Encontramos, sobretudo em *O conceito do político*, a idéia chave a partir da qual se agrupariam as reflexões e análises críticas do autor. Sendo assim, o primeiro capítulo desta exposição pretende mostrar de que forma a distinção schmittiana amigo-inimigo constitui-se no critério próprio do político, e que há nesta distinção sutilezas que vão além do reconhecimento da possibilidade do conflito, ou de luta concreta entre grupos que se contrapõem. Interessa-nos também a forma como Schmitt estabelece a relação entre o político e o Estado. Este capítulo pretende esclarecer, ainda, de que maneira Schmitt constata que o político na modernidade encontra-se neutralizado pela economia, e que as críticas do autor à moderna democracia liberal interessam pela possibilidade de, por seu intermédio, reconhecer-se o paradoxo existente entre o liberalismo e a democracia. Objetivamos ainda apontar as debilidades que este sistema comporta. Ao acusar o individualismo extremo do liberalismo, Schmitt, talvez, desconsidera alguns aspectos mais abrangentes da política liberal, é o que se tentará evidenciar ao longo deste trabalho.

Para que se tenha uma melhor compreensão de suas análises e diagnoses críticas, importa-nos traçar algumas considerações terminológicas acerca de seu pensamento. Quando menciona o termo “político”, Schmitt refere-se à esfera na qual ocorrem as atividades políticas. Dessa forma, o político representa o campo destinado à política, ou ainda, o espaço reservado ao reconhecimento e à decisão acerca de quem são amigos ou inimigos. O político em Schmitt, como observa Hans Flickinger, parece assumir o papel de uma categoria transcendental, no sentido de conter referência imprescindível para a compreensão e articulação das comunidades modernas.⁵ E, pode-se dizer que por “política” ou “coisa política”, Schmitt identifica a gestão das atividades econômicas, as tarefas administrativas de um Estado ou unidade política, as relações com outros países e a criação

⁵ FLICKINGER, Hans-Georg. Movimentos sociais e a construção do político – Carl Schmitt. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v. 4, n.1, jan./jun., 2004, p. 12.

de tratados ou leis. Importa-nos, neste ponto, considerar também a “grande política”, da qual a ausência na sociedade moderna liberal é acusada pelo autor. Schmitt reconhece que sua definição do político apresenta deficiências, como o esclarecimento acerca das diversas espécies de inimigo, se convencional, real ou absoluto, que não foram apresentadas com precisão e clareza suficientes, conforme apontam alguns estudiosos de sua obra. Como observou o próprio Schmitt: “devo a indicação desta lacuna a um francês, Julien Freund, da Universidade de Estrasburgo, e a um americano, George Schwab, da Universidade Colúmbia, de Nova Iorque.”⁶ Considera-se esclarecedora a análise feita por Julien Freund – discípulo de Carl Schmitt - acerca da essência do político, onde é possível constatar a presença das idéias schmittianas quando o autor aborda a diferenciação entre os termos *político* e *política*. Sendo assim, buscaremos apoio em seu texto ao longo desta exposição, como subsídio para melhor compreender a que Schmitt se refere quando utiliza tais conceitos. Aliás, nos sentimos autorizados a recorrer à análise de Freund, uma vez que o próprio Schmitt a referencia quando escreve o posfácio de sua *Teologia política II*, em 1969.⁷ Talvez por reconhecer que seu próprio pensamento seja, por vezes, abstrato.

Essa distinção entre o político e a política não se encontra presente de forma tão explícita nos escritos de Hannah Arendt. Embora, como veremos, pode-se reconhecer que alguns aspectos abordados por Freund assemelham-se ao pensar político de Arendt, quando se refere à ação como característica essencial da política, ou, quando se reporta ao exemplo da liberdade como tentativa de exemplificar a suposta finalidade da mesma. Como se mostrará ao longo do segundo capítulo desta exposição, pode-se considerar que em Arendt, o político é representado pela esfera pública, cujo desaparecimento, ou substituição pelo social na modernidade representa inquietação constante em sua obra, e, por política ou por “coisa política”, podemos entender as ações que acontecem, ou deveriam acontecer nesta esfera.

O fenômeno do totalitarismo inquieta o pensamento de Hannah Arendt de forma bem diversa da que ocorre em Carl Schmitt. Alemã de origem judia, Arendt sofreu na pele as agruras de ter sido perseguida pelo partido nacional-socialista, sendo obrigada a fugir da Alemanha nazista no mesmo ano em que Schmitt aceita o convite para ingressar nos quadros deste partido. Aqui, antes mesmo que estas diferenças possam suscitar algum incômodo maior, referenciamos as palavras da própria Arendt sobre Schmitt quando ela

⁶ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 39.

⁷ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Delrey, 2006, p. 147.

reconhece que, apesar deste “ser um nazi convicto, suas engenhosas teorias sobre o fim da democracia e os governos legais ainda constituem uma leitura interessante”.⁸

Arendt permaneceu na França até quando possível, e emigrou para os Estados Unidos, onde após ter vivido longos anos na condição de apátrida, sem quaisquer direitos políticos, recebeu a cidadania estadunidense em 1951, ano em que publica a obra que a tornou célebre, a saber, *Origens do totalitarismo*. Encontra-se neste texto, a gênese feita pela autora do fenômeno totalitário, guiada por suas reflexões críticas sobre as relações existentes entre o anti-semitismo, os judeus e a era moderna. Contudo, destacamos que é em *A condição humana*, obra escrita em 1958, que Arendt busca compreender como e por que o Ocidente permitiu o amadurecimento de um regime tão extremo como o totalitarismo. Veremos de que maneira a autora constata o desaparecimento da esfera pública através de sua original distinção entre ação, trabalho e labor. Aqui, serão visitados, por assim dizer, vários escritos da autora, tais como *A dignidade da política* (1946/1953), *Entre o passado e o futuro* (1961), *Da revolução* (1961), *O que é política?* (1950), *A vida do espírito* (1978), *Crises da República* (1972), entre outros. Isto, pelo fato de Arendt ter se ocupado em praticamente toda sua obra com questões como o reconhecimento do sentido e da dignidade da ação política na modernidade, após as tamanhas modificações que esta esfera veio sofrendo ao longo dos séculos, desde seu passado original na Antiguidade clássica, onde Arendt identifica a existência do espaço da pluralidade, condição essencial para a ação política. Pretende-se rastrear as críticas que Arendt dirige à moderna democracia liberal e ao sistema de partidos, após análise rigorosa das revoluções Francesa e Americana. Pois se objetiva mostrar como a representação constitui-se em um problema “embaraçoso”, e ainda, se para a autora, é possível contemplar alguma solução.

Por fim, faz-se necessário traçar um possível paralelo entre as diagnoses críticas feitas por Carl Schmitt e Hannah Arendt acerca da política na modernidade, o que ocupará o terceiro capítulo desta exposição. Veremos, após averiguar de que forma os autores situam o campo do político no contexto do liberalismo moderno, e da democracia parlamentar representativa, se há pontos de contato entre suas análises acerca do político e da ação política do homem moderno, e/ou em que sentido os autores discordam. Cumpre ainda constatar se é legítima nossa intuição acerca da maneira como ambos identificam o político, quando consideramos que a teoria política schmittiana parece levar em conta somente o conflito, a luta e o dissenso, e, que as análises de Arendt apontam apenas para o

⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 389.

consenso, de forma a parecer que a conflituosidade da política esteja omitida de suas considerações.

CAPÍTULO 1: CARL SCHMITT

*Certamente,
sermos homens continua sendo sempre
uma decisão.
C. Schmitt*

1.1 A DISTINÇÃO AMIGO-INIMIGO

Schmitt anuncia já no prefácio de *O conceito do político*, escrito três décadas após a publicação da obra em 1932, qual sua intenção com o estudo acerca da situação política enfrentada pela modernidade: pretende encontrar “uma tópica” dos conceitos que considera centrais nesta questão, como o de estatal e de político, de guerra e de inimigo, que se encontram imersos em uma temática confusa e desordenada. Pelo fato do campo do político sofrer constantes alterações, “conforme as forças e potências que se coligam ou se divorciam para afirmar-se”⁹, o autor adverte que sua análise terá o teor de um desafio genuíno, atual e concreto, ou de uma provocação, isto é, de uma *Herausforderung*. Ainda neste prefácio de 1963, Schmitt questiona:

Como seria possível, numa época que produz meios de aniquilamento nuclear e simultaneamente apaga a distinção entre guerra e paz, deter uma reflexão acerca da distinção amigo e inimigo?¹⁰

Carl Schmitt considera esta distinção a base da natureza do político. E está ciente do quão radical é sua consideração. Devido a esta radicalidade, a distinção amigo-inimigo diferencia-se de outras dicotomias: de natureza econômica, que estaria calcada na definição binária de útil e nocivo, ou rentável e não-rentável; no âmbito da moral, bom e mau; na esfera do direito, legal e ilegal e no estético, belo e feio. Disso decorre que, para Schmitt, o político possui critério que lhe é próprio e que não é redutível a qualquer outra esfera da

⁹ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 31.

¹⁰ Ibidem, p. 40.

vida social, ou do agir humano. Trata-se de uma distinção independente das demais contraposições na medida em que não se fundamenta nem se reporta a nenhuma delas, e “tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação”.¹¹ Tudo isso possui o intuito de mostrar que o inimigo político, segundo Schmitt, não precisa ser necessariamente mau, nem esteticamente feio, e pode não surgir de uma concorrência econômica, pelo contrário, pode mostrar-se proveitoso nesse âmbito. O inimigo político é o outro, que, em caso extremo, apresente possibilidade de conflitos que não possam ser mediados através de normatizações, imparcialidade e desinteresse. Para Carl Schmitt, o político é sempre público e de natureza autônoma.

É por intermédio destas distinções binárias, que é possível perceber, como o fez Antonio Bento¹², que o pensamento de Schmitt estrutura-se em torno de um sistema de antagonismos, de contraposições ou antíteses elementares. E, que a questão central que ele enfrenta em *O conceito do político* reside na própria estrutura interna do ser humano enquanto dualidade. Muito embora, o que sempre fica em evidência na análise de seu pensamento político seja sua original definição do par amigo/inimigo, e a possibilidade da luta concreta. Segundo Antonio Bento, Schmitt, em sua caracterização do político, faz referência a um verso do poema *Nordlicht*, de Theodor Däubler, que diz que o inimigo não é senão a forma da nossa própria pergunta, numa existência que não pode ser harmoniosa nem pacífica, ou seja, o inimigo é carne de nossa carne e sangue de nosso sangue.¹³ Desta perspectiva, o homem, a mais elementar estrutura antropológica, gera hostilidade se encarado em suas dualidades de amigo e inimigo, marido e mulher, filho e irmão.

Sabe-se que o poema épico de Däubler teve forte influência no pensamento schmittiano, e acompanhou o jurista durante toda sua vida, quase centenária. De acordo com Stefan Nienhaus:

¹¹ Ibidem, p. 52.

¹² BENTO, Antonio. *Teologia e mitologia política: um retrato de Carl Schmitt*. Disponível em: <www.bocc.ubi.pt/pág/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.html>. Acesso em: 30 nov. 2004, p. 19.

¹³ Segundo análise de Antonio Bento, este poema de Däubler, *Aurora boreal*, marcou profundamente o pensamento de Schmitt, que declarou pouco antes de sua morte: “Ninguém se pode permitir escrever sobre mim se não tiver lido meu livro sobre *Nordlicht*”, escrito em 1916.

Héctor Orestes Aguilar também faz referência à influência que o poema de Däubler – também traduzido como *A luz do norte* – teve sobre o pensamento de Carl Schmitt. De acordo com Aguilar, os estudos de Schmitt sobre o poema de Däubler demonstram que o mesmo estava convencido em participar de uma revolução estética e também que possuía faculdades literárias essenciais, como “uma atitude e um gosto”. (AGUILAR, Héctor Orestes. Carl Schmitt, el teólogo y su sombra. In: AGUILAR, Héctor Orestes (Org). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 10).

Il tentativo di Schmitt di interpretar la manifestazione concettuale del poema epico con la sua idea di aurora boreale, effettivamente lo conduce all'inizio alla coppia di concetti *natura* e *grazia* di derivazione piuttosto cristiana e ad una interpretazione chiaramente armonizzante della fine quale semplice fede nella natura buona dell'uomo e ad una speranza nella grazia divina che salverà il mondo spiritualizzandolo.¹⁴

Nordlicht opõe-se ao materialismo banal da cultura moderna, não como crítica, mas como imagem alternativa, por ser profundo, grandioso, e estar pleno do espírito divino, por se contrapor à superficialidade, à mecanicidade e à falta de espiritualidade dos tempos modernos. É como se o raio de esperança da aurora boreal surgisse no horizonte tenebroso de uma época onde reina a perda total e geral de valores. Para Carl Schmitt, os versos de Däubler representam a visão do desenvolvimento cósmico, capaz de trazer de volta o espírito da humanidade como meta alternativa, mais do que uma discussão sobre o aspecto industrializado da sociedade e de sua ideologia. *Nordlicht* é “um livro do tempo, o livro da eternidade”.¹⁵ Ainda a esse respeito nos diz Schmitt:

Ma, nonostante non si possa trovare nel *Nordlicht* una presa di posizione storico-critica nei confronti del presente, e non si possa dire che il suo interesse per il presente sai piú diretto che non quello per altri periodi, egiziano, indiano o romano, tuttavia l'opera riconosce e dipinge il presente in maniera piú toccante di quanto non sia in grado di fare un critico storico; lo penetra con la chiarezza intuitiva di una chiaroveggente visione.¹⁶

No início do primeiro capítulo de seu ensaio sobre *Nordlicht*, Schmitt adverte que a aurora boreal, conhecida como um famoso fenômeno natural, deve ser imaginada como uma luz solar que sai do interior da terra e atravessa o pólo onde a crosta terrestre é mais espessa. Sendo assim, a aurora boreal é a luz solar filtrada, ou seja, a luz da própria terra, que dá origem à vida animal e vegetal. Nesse sentido, as árvores, os animais e os seres humanos são centelhas solares que retornam da terra ao sol. Pode-se notar, por meio desta

¹⁴ “A tentativa de Schmitt de interpretar a manifestação conceitual do poema épico com a idéia de aurora boreal, o conduz efetivamente de início, ao par de conceitos *natureza* e *graça*, de derivação mais cristã, e a uma interpretação claramente harmonizante da conclusão como simples fé na natureza boa do homem, e a uma esperança na graça divina que salvará o mundo, espiritualizando-o.” (NIENHAUS, Stefan. Carl Schmitt fra poeti e letterati. In: SCHMITT, Carl. *Aurora boreale: tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Daubler*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, p. 13, tradução nossa).

¹⁵ SCHMITT, op. cit., 1995, p. 89.

¹⁶ “Mas, não obstante, não se possa encontrar em *Nordlicht* uma tomada de posição histórico-crítica no confronto com o presente, e não se possa dizer que o seu interesse pelo presente seja mais direto que aquele por outro período, egípcio, indiano ou romano, todavia, o trabalho reconheça e pinte o presente de uma maneira mais tocante do que não seja a condição de fazer uma crítica histórica, o penetra com uma clareza intuitiva de uma visão clarividente.” (Ibidem, p. 91, tradução nossa).

interpretação inicial do poema, o pensamento de Schmitt sendo construído com base em antíteses e dualismos: o sol como uma figura paterna, e a terra na figura da mãe. Da mesma forma quando o autor refere-se ao dualismo universal do mundo, presente nas oposições: homem e mulher, tempo e espaço, vertical e horizontal, aritmética e geometria, eletricidade e magnetismo, nascimento e morte, dia e noite. A Terra, analisa Schmitt, que originalmente era uma parte do sol, tende a retornar à antiga unidade, isso em explícita alusão à unidade entre Deus e o indivíduo. Percebe-se aí, outro traço fundamental do pensamento schmittiano, qual seja, a religiosidade, que por mais estranha e polêmica que nos pareça, justifica sua crença no catolicismo romano que outorga a Deus a verdadeira e única soberania.

É interessante que se tenha presente estas sutilezas que permeiam o pensamento de Carl Schmitt, e que constituem, por assim dizer, o pano de fundo de sua teoria política, muito embora, assumindo uma perspectiva realista (*Realpolitik*), o mesmo chega a advertir que os conceitos de amigo e inimigo, não devem ser entendidos como metáforas ou símbolos, ou ainda, como expressões de sentimentos e tendências, mas devem ser tomados em seu sentido concreto e existencial. Nesse sentido o que está em jogo, pode-se dizer, é a própria vida. Schmitt avisa que estes conceitos não constituem contraposições normativas nem “puramente espirituais”, e que o liberalismo procurou reduzir o inimigo a um concorrente econômico, e também a um oponente de discussões, se visto na perspectiva do espírito. O inimigo, diz Schmitt, é um conjunto de homens que se apresenta, publicamente, na condição de combatente a outro conjunto semelhante. Logo, no contexto liberal não é possível reconhecer o inimigo, já que a ordem que impera é a de um individualismo exagerado. Na perspectiva do autor, o que conta é sempre a comunidade, povo ou associação de indivíduos. Dessa forma, será da vontade destes que nascerá a reação para a luta. Há, em Schmitt, um forte componente de decisão no critério que define o político. E, na falta de maior objetividade para estabelecer seu critério, identifica-se o mesmo como sendo *existencial-decisionista*, uma das possíveis chaves interpretativas de seu pensamento.

Na análise que Cesar Augusto Ramos faz da distinção schmittiana amigo-inimigo, encontra-se referência ao texto de Julien Freund *L'Essence du politique*, onde o autor francês, considerado discípulo e continuador da obra Schmitt, fornece comentários esclarecedores sobre o critério estabelecido por Schmitt acerca da natureza do político.

Freund considera o par amigo-inimigo uma espécie de *cogito* da política e questiona o fato desta evidência ser ignorada.

Alguns a ignoram simplesmente porque são negligentes em dar atenção à essência do político, atraídos que são pela perspectiva de construção de uma sociedade pacífica e harmoniosa, como se a intensidade da esperança em um porvir radioso pudesse, de seu próprio movimento, afastar a hostilidade e converter a política em uma atividade de pura conciliação e de constante paternidade.¹⁷

Segundo Freund, o ser humano que pensa e age politicamente, nas condições históricas que sempre conhecemos, não pode comportar-se como se o inimigo jamais existisse. Até mesmo as teorias humanitárias têm um inimigo a vencer antes de instaurar a paz perpétua. Sendo assim, pode-se considerar que enquanto houver política, a coletividade estará dividida em amigos-inimigos.

O político, para Schmitt, pode ser realizado por intermédio do Estado, como também pode extrair sua força dos mais variados setores da vida humana, incluindo contraposições religiosas, morais, econômicas e outras ainda. O político, de acordo com a teoria schmittiana,

Não designa um âmbito próprio, mas apenas o grau de intensidade de associação ou dissociação entre os homens, cujos motivos podem ser de cunho religioso, nacional (no sentido étnico ou cultural), econômico ou outro, e que em diferentes épocas provocam diferentes ligações e separações.¹⁸

Jean-François Kervégan assinala que a exposição mais clara do político encontra-se em uma conferência proferida por Carl Schmitt, em 1930, sobre a ética no Estado, que fora publicada pelos *Kant-Studien*. Nesta conferência, Schmitt explica que há um mal entendido em considerar o político como sendo uma substância de “associação social”, como a religião e a economia, e que possui um teor particular.¹⁹ Para Schmitt, a unidade política pode ter diversos conteúdos e englobá-los nela. Porém, esta unidade sempre irá definir o grau mais intenso de uma associação, sendo que, é a partir desse grau que se encontrará

¹⁷ FREUND, *apud* RAMOS, Cesar Augusto. Carl Schmitt: a afirmação (existencial) do político na crítica ao liberalismo. *Revista de Sociologia Política* n. 6/7, p. 173-185, 1996, p. 177.

¹⁸ SCHMITT, *op. cit.*, 1992, p. 64.

¹⁹ KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. São Paulo: Manole, 2006, p. 53.

determinada a distinção mais intensa, qual seja, a do agrupamento amigo-inimigo. Schmitt esclarece que:

A unidade política é a unidade suprema, não porque dita (a sua lei) de forma toda-poderosa ou porque nivela todas as outras unidades, mas porque decide e pode, no seu interior, impedir todos os outros agrupamentos conflitantes de convergir até a hostilidade extrema (a guerra civil). No lugar onde existe esta unidade, os conflitos dos indivíduos ou dos grupos sociais podem ser resolvidos de tal maneira que exista uma ordem, ou seja, uma situação normal.²⁰

Como observa Kervégan, o elemento mais notável desse texto de Schmitt é a idéia de que o político não é uma substância ou um domínio de objetos, mas uma relação, uma função, ou até “um modo”. É da essência do político referir-se potencialmente a todas as atividades e a todos os tipos de relações que os homens mantêm. E isto, para Schmitt, caracteriza um problema inesgotável e não delimitável. O político, então, designa o poder conflitante que comportaria toda a negociação humana. Segundo Kervégan, é para salientar essa plasticidade fundamental do político, isto é, a medida da intensidade das oposições, que Carl Schmitt propõe caracterizá-lo por meio de um critério conceitual e não por meio de uma definição de essência. Este critério é a distinção entre amigo e inimigo. Nas palavras de Kervégan: “minha atividade é política, desde que eu encontre nela ou represente nela um adversário para mim”.²¹

Para o professor francês, apesar da aparente simplicidade, a designação schmittiana do político pelo critério amigo-inimigo abrange duas teses distintas. Primeiramente, este critério, que tem por finalidade não definir uma natureza, mas chegar ao âmago da questão é na verdade puramente negativo. E, aproveita a oportunidade para propor uma reformulação para o mesmo: “uma esfera de atividade humana tem um caráter político a partir do instante que não é *excluída por sua natureza*, que dá lugar a um conflito”.²² Com isso, Kervégan quer ressaltar a indeterminação substancial da relação política, e ao mesmo tempo reconhecer a importância de tal critério, que admite que o político não poderia ser excluído de nenhum setor da prática humana. Desta forma, a política, e os demais grupos que se formam nesta prática podem tornar-se agrupamentos de caráter político. Como argumentou Carl Schmitt, não apenas em *O conceito do político*, mas também em *Der*

²⁰ Ibidem, p. 54.

²¹ Ibidem, p. 55.

²² Ibidem, p. 55.

Hüter der Verfassung (O Guardião da Constituição), de 1931, bem como na edição do *O conceito do político*, de 1927:

A especificidade do político reside no fato de que todo o setor pensável da atividade humana é possivelmente político e se torna político assim que os conflitos decisivos e as questões decisivas se produzem nesse setor. O político pode se apossar de toda a matéria: ele lhe dá somente [...] um “novo curso”.²³

Kervégan observa que apesar deste critério não ser muito discriminante, por afirmar a não-impossibilidade do conflito, apresenta, implicitamente, uma tese positiva, qual seja, considerar que a dimensão política ou polêmica está inscrita na natureza humana. Kervégan também ressalta a importância filosófica deste critério, que apresentado por Schmitt como sendo apenas descritivo, afeta em sua totalidade o agir do homem como homem, uma vez que não é delimitável. Daí se infere que, longe de ser apenas descritivo, o critério schmittiano do político envolve uma escolha antropológica e filosófica.

A segunda tese implícita no critério do político de Schmitt, observada por Kervégan, é que a formulação do político, caracterizada como sendo o reconhecimento da oposição mais intensa, concreta e extrema, destaca o caráter plástico, móvel e variável daquilo que se poderia chamar de “coeficiente político” das atividades humanas. Este conceito do político avalia a proximidade de uma situação de confronto, o que levaria, à classificação, ou ainda à hierarquização dos domínios de atividade em razão de seu grau político, que seria evidentemente variável. Segundo Kervégan, as duas teses que o conceito do político abrange, apesar de corresponderem a abordagens diferentes, têm um ponto em comum: “a afirmação de uma comunidade de essência entre guerra e política”.²⁴ Pois, para Schmitt, a guerra não representa um instrumento da política e não tem nenhuma lógica que lhe seja própria, mas, como situação-limite, representa o horizonte a partir do qual é possível se determinar a essência normal da política. Logo, a política seria a arte de dominar e de administrar a eventualidade de conflito, que está pressupostamente, sempre presente.

Importa ressaltar que, mesmo antes de estabelecer seu critério específico do político, Carl Schmitt atenta para o fato da comum equiparação entre o político e o Estado. Schmitt reconhece que há nesta relação um círculo vicioso, na medida em que, geralmente,

²³ Ibidem, p. 56.

²⁴ Ibidem, p. 58.

o político é equiparado ao estatal. Dessa forma, pressupõe-se o surgimento do Estado como algo político, e o político, por sua vez, surge como algo estatal. Porém, como adverte Schmitt, este círculo não satisfaz e esta equivalência, além de incorreta, pode mostrar-se enganosa.²⁵

1.2 O POLÍTICO E O ESTADO

Pode-se dizer que para Schmitt, o Estado, considerado a forma própria da existência de um povo, é uma das possibilidades de realização do político, mas não é a única. Enquanto o Estado representa uma forma histórica que, a partir da era moderna, passou a ser o centro das decisões no que concerne à paz e a guerra entre os povos, o político é definido como o campo da decisão quanto ao amigo e ao inimigo. Kervégan observa que a temática de Schmitt em *O conceito do político*, consiste em estabelecer que a natureza e as propriedades do Estado moderno, como a soberania, a representação e a resolução pacíficas de disputas internas, derivam da essência do político. Aliás, um dos traços característicos da modernidade é ter conferido ao Estado o monopólio da política.

Na análise de Schmitt, numa coletividade democraticamente organizada, todos os assuntos que eram políticos tornaram-se sociais e os assuntos até então sociais tornam-se estatais, o que justifica esta equivalência existente entre político e estatal. Também as demais áreas, como a religião, educação, cultura e economia, deixam de ser neutras (não-estatais e não-políticas). Esta identidade entre Estado e sociedade caracteriza o Estado total, ou seja, um Estado que abrange todas as áreas onde tudo passa a ser político, pelo menos potencialmente. Esta “referência ao Estado não mais consegue fundamentar um marco distintivo específico do *político*”.²⁶ Schmitt observa que:

²⁵ De acordo com análise de Marcial Suarez, Schmitt conclui através da crítica a este pressuposto que ao longo dos séculos XVIII e XIX, a noção de Estado expande-se e a distinção entre o que é político e não-político torna-se anacrônica. Pois, em um determinado momento, existiam esferas que não se identificavam com o Estado, e consequentemente, com o político. Porém, com a evolução que ocorre ao longo destes séculos determina uma interpretação entre Estado e sociedade, o que leva à politização de todas as esferas da vida social. (SUAREZ, Marcial A. Garcia. *Violência, técnica e política em Carl Schmitt e Hannah Arendt*. Disponível em: <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/julho05/pdfs/julho2005_03.pdf>. Acesso em: 16 mai. 2007, p. 48).

²⁶ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 47.

Esta evolução vai do Estado absoluto do século XVIII, passando pelo Estado neutro (não-intervencionista) do século XIX, até o Estado total do século XX [...] A democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal, e ao apagar a oposição estado-sociedade (= o político oposto ao social), fará também desaparecer as contraposições e as separações que correspondem à situação do século XIX.²⁷

Estas contraposições, às quais Schmitt refere-se na passagem acima, caracterizam-se por considerar, além do âmbito social, o âmbito religioso, cultural, econômico, jurídico e científico, como sendo opostos ao político. Nesse ponto, Schmitt vale-se do pensamento do historiador, Jacob Burckhardt, que já por volta de 1870 alertava para a contradição existente entre o Estado constitucional liberal e a democracia, pois na democracia, o poder do Estado sobre o indivíduo nunca é grande o suficiente, a tal ponto da democracia apagar os limites entre Estado e sociedade, e atribuir ao Estado aquilo que a sociedade deveria fazer. Schmitt percebe que este Estado total não reconhece mais nada como sendo absolutamente apolítico, e que, além de exigir a extinção das despolitizações do século XIX, liquida, especialmente, com o “axioma da economia livre em relação ao Estado (não-política) e do Estado livre em relação à economia”.²⁸

É importante notar, como o fez Kervégan, que a noção de Estado total quer salientar o aumento considerável do poder do Estado. E isso se deve aos novos meios disponíveis, como os meios militares, no que se refere às relações interestatais, e os meios de ação sobre a opinião. Pois, as técnicas modernas de comunicação oferecem ao Estado contemporâneo ferramentas de poder e de dominação sem precedentes.²⁹ O próprio Schmitt constata a intensidade extraordinária dos novos meios que o Estado atual possui, e reconhece que mal podemos suspeitar seus efeitos e alcance. Devido ao uso da técnica moderna, para estabelecer e desenvolver a sua influência sobre cada indivíduo, este Estado pode ser reconhecido como o Estado da era da técnica.

A expressão “Estado total”, segundo Kervégan, também pode designar a interpenetração de duas esferas, a do Estado e a da sociedade, e a transposição das delimitações que se tinham imposto no século XIX, e que foram formuladas pelo liberalismo. Constitui-se, dessa forma, uma realidade complexa, pois, reproduz ao mesmo tempo a transposição ou o afastamento das formas tradicionais da política, e uma

²⁷ Ibidem, p. 47.

²⁸ Ibidem, p. 50.

²⁹ KERVÉGAN, op. cit., 2006, p. 67.

politização unilateral da existência humana, que até então estava partilhada entre “público” e “privado”.

O Estado total é, simultaneamente, um Estado dotado de um poder inédito, que lhe permite controlar não apenas a expressão das idéias, mas o próprio pensamento, e um Estado invadido pelas reivindicações e pelas preocupações do corpo social. Ao mesmo tempo mais forte e mais fraco que as formas anteriores, o Estado total mantém uma relação nova com o político.³⁰

Segundo Kervégan, a noção de Estado total apresenta ambigüidades pelo fato de designar duas configurações distintas, tanto pelo seu modo de organização, como pelo seu significado político. Assim, o Estado total pode ser um Estado “total por debilidade”, como fora a Alemanha de Weimar, cuja debilidade deve-se pela sua incapacidade de conter o assalto dos interesses organizados e dos partidos, ou um Estado “total por força”. O Estado total por debilidade é um Estado administrativo. Segundo Kervégan, este conceito desempenha um papel decisivo no desenvolvimento da dimensão histórica do pensamento de Carl Schmitt. Este conceito designa uma transformação, tanto nos meios de ação do Estado, quanto na influência burocrática da administração sobre a vida individual e social, em nome das instâncias normais de decisão política. Para Schmitt, o Estado total, “social”, “de partidos”, “administrativo”, designa adequadamente o tipo de estrutura política que se constituiu e se impôs no Ocidente a partir da década de 1920, sobretudo depois da segunda Guerra Mundial.

Pode-se evidenciar, claramente, que Schmitt faz distinção entre o político e o Estado. Quando afirma que “o conceito do Estado pressupõe o conceito do político”³¹, está definindo o Estado a partir do político e não o contrário, como defendiam os teóricos políticos de sua época, que tratavam o fenômeno político como uma atividade genuinamente estatal, conforme análise feita por Argemiro Martins.³² O político, de uma perspectiva teórico-jurídica, estava enquadrado no âmbito da chamada “teoria geral do Estado”, que contava com a participação de juristas como Hans Kelsen, entre outros. A identidade entre Estado e política, é vista por Carl Schmitt como algo histórico e contingencial, pois, se no período do feudalismo, a decisão política era da competência dos senhores feudais, a partir da era moderna, é o Estado que passa a desempenhar a função de

³⁰ Ibidem, p. 69.

³¹ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 43.

³² MARTINS, op. cit., 1996, p. 64.

determinar os inimigos nos casos de guerra. O que nos remete ao conceito de soberania em Carl Schmitt, que diz ser o soberano aquele que toma a decisão nos casos de exceção, na ocorrência de uma guerra, por exemplo. A unidade política soberana é então definida em termos puramente existenciais e não substanciais, ou seja, diz respeito sempre a uma situação concreta. De acordo com Kervégan:

O pensamento liberal manteve no século XIX a identificação do Estado e do político, ainda que sua intenção, oposta à do absolutismo, tenha sido afirmar e preservar o caráter não político de todas as atividades que não dizem respeito ao Estado, e que designam o vocábulo “sociedade”. Assim, a tecnicização da política, que resulta do monopólio de seu exercício por órgãos especializados, contribui com a operação de repressão ou de denegação do político que, segundo Schmitt, constitui o sentido do liberalismo.³³

Por intermédio das análises críticas de Schmitt, percebe-se o quanto é polêmico o campo do político. Definir seu espaço na democracia parlamentar-representativa dos tempos modernos não é tarefa fácil, ou, como diz Schmitt, trata-se de um “problema incomensurável”.³⁴ Schmitt constata que foram desenvolvendo-se formas mais atenuadas de “política”, ou conceitos mais secundários de “político”, que descaracterizaram sua distinção peculiar, a tal ponto que do originário agrupamento amigo-inimigo, sobressaem-se apenas práticas de concorrências e intrigas que designam os mais esquisitos negócios e manipulações “políticas”. Para Schmitt:

“Político” é empregado hoje comumente como sinônimo de “político-partidário”; a inevitável “falta de objetividade” de todas as decisões políticas, que apenas representa um reflexo da distinção amigo-inimigo, imanente a todo comportamento político, se expressa, então, nas pobres formas e horizontes de ocupação político-partidária de posições e da política de sinecuras, a exigência daí decorrente de uma “despolitização” significa apenas a superação do político-partidário, e assim por diante.³⁵

Para que se possa falar de política, a possibilidade de luta deve sempre estar presente, pois, adverte Schmitt, no âmbito do real há correspondência entre o conceito de político e a eventualidade de uma luta. Nesse sentido, Schmitt se refere não mais à luta entre os povos organizados em unidades políticas, em Impérios e Estados, mas sim, à

³³ KERVÉGAN, op. cit., 2006, p. 62.

³⁴ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 31.

³⁵ Ibidem, p. 58.

possibilidade da guerra civil. Se a guerra significa uma luta armada entre duas unidades políticas organizadas, a guerra civil representa a luta armada no interior de uma unidade organizada. Uma luta armada pressupõe a existência de instrumentos que possibilitem a eliminação física de pessoas, logo, as palavras *combate* e *inimigo*, salienta Schmitt, devem ser compreendidas dentro de sua originariedade ontológica (primordialidade existencial)³⁶, e não simbólica ou espiritual. Para Schmitt, a guerra é apenas a realização extrema da inimizade. Schmitt esclarece que sua definição do político não é belicista, militarista, imperialista ou pacifista, ou seja, seu intuito não é o de considerar a política como uma guerra sangrenta, onde cada ação política fosse uma ação militar de guerra. O que Schmitt objetiva é reforçar que em uma guerra, está presente a decisão política acerca de quem é o inimigo. Em suas palavras:

O político não reside na luta em si, que por sua vez tem suas próprias leis e técnicas, mas, conforme já dissemos, num comportamento determinado por esta possibilidade real, num claro reconhecimento da situação por ela determinada e na tarefa de distinguir claramente entre amigo e inimigo.³⁷

Em Schmitt, é a partir da possibilidade deste confronto extremo que a vida das pessoas adquire uma tensão especificamente política, pois um mundo onde não houvesse possibilidade de tal confronto seria um mundo sem política. A possibilidade da ocorrência da guerra apresenta-se “ainda hoje como único requisito para a distinção entre amigo e inimigo e para o reconhecimento do político”.³⁸

O político será sempre o agrupamento humano determinante. Se a unidade política estiver presente, será sempre a unidade normativa e soberana, pois a ela caberá resolver o caso decisivo, mesmo se tratando de um caso excepcional. Percebe-se que para Schmitt, a política não existe o tempo todo, a política “existe ou não existe”, e quando existe, é a unidade suprema. Importa ressaltar que, para Schmitt, “o que interessa é sempre apenas o caso do conflito”, o que nos leva a considerar que, em suas análises acerca da delimitação do político na modernidade, Schmitt não leva em conta a possibilidade do consenso. Política, para o autor, é conflito, luta e dissenso. Salienta-se que a idéia de guerra não é o fim e objetivo da política, mas, o pressuposto para sua existência. Desta forma, somente

³⁶ Segundo Richard Wolin, esta observação de Schmitt está surpreendentemente próxima da *Existenz-philosophie* de Heidegger. Wolin ressalta ainda que *O conceito do político* e *Ser e tempo* foram escritos no mesmo ano. (WOLIN, Richard. *Labirintos – em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Portugal: Instituto Piaget, 1998, p. 192 (Coleção: Pensamento e Filosofia)).

³⁷ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 63.

³⁸ *Ibidem*, p. 62.

ante a real possibilidade da guerra é que a decisão política se mostra em sua essência, em sua singularidade, despida de conteúdos morais, econômicos ou de outra natureza qualquer.

Pensar o político é reconhecer a possibilidade de haver grupos humanos concretos que, em nome da paz, ou do direito, ou da ordem, ou ainda da humanidade, lutam com outros grupos humanos igualmente concretos. Até mesmo na repreensão de imoralidade e de cinismo Schmitt observa que é possível reconhecer um meio político de homens em luta.³⁹ No pensar do jurista alemão, pensamento político e instinto político comprovam-se tanto na teoria quanto na prática, na capacidade de diferenciar amigo e inimigo. Assim sendo, são os momentos em que se pode reconhecer claramente o inimigo como tal, com nitidez concreta, que compõem os pontos culminantes da grande política. Porém, Schmitt constata que na modernidade, tanto no que diz respeito à política interna quanto à política externa, ocorreu a perda da capacidade ou da vontade de fazer a diferenciação entre amigo e inimigo, e isto, representa o mais evidente sintoma do término do político.

Pelo fato de Schmitt utilizar tanto o termo “político”, como o termo “política” em seus escritos, importa-nos destacar aqui, a análise feita por Julien Freund acerca da essência do político, a qual nos fornece maiores esclarecimentos, não apenas acerca do significado dos termos acima citados, mas também sobre o pensamento de Carl Schmitt, e da política de uma forma geral. É em *L'essence du politique*⁴⁰ que Freund, sob uma perspectiva ontológico-existencialista, identifica “o político” como sendo qualquer coisa de imutável e eterno, natural à esfera social, e, “a política” como uma dimensão contingente e dinâmica, uma manifestação histórica concreta do “político”, que tende a mudanças e transformações que, no entanto, não podem alterar sua natureza profunda. “A política” pode ser considerada como sendo o domínio do homem sobre o homem, de forma que se corre o risco de afastar o esclarecimento de seu verdadeiro significado. Porém, Freund argumenta que o escopo da política é a ação e é como tal que se deve compreendê-la. Como a relação fundamental de toda ação é aquela entre meio e fim, em política, esta relação pode ser considerada sob diversos pontos de vista. Primeiramente, apesar de não ser o caso de subtrair a política do juízo moral, nem de isolar uma atividade da outra, deve-se atentar para o comum equívoco que se comete em equipará-las. Moral e política não têm o mesmo escopo. A moral responde a uma exigência interior e compreende a retitude dos

³⁹ Ibidem, p. 93.

⁴⁰ Esclarecemos que para esta pesquisa foi utilizada a tradução italiana: FREUND, Julien. *Che cos'è la politica?* Roma: Ideazione Editrice, 2001.

atos pessoais, segundo normas do dever, o que significa que todo indivíduo deve assumir a responsabilidade da própria conduta. E a política, ao contrário, responde a uma necessidade da vida social. A relação entre meio e fim, em política, também pode ser considerada de modo prático, seja do ponto de vista da prescrição, do conselho, do procedimento e da técnica, que indica como se deve agir para alcançar o poder, para exercitar o comando e para fazer uma revolução, ou, seja do ponto de vista puramente pragmático. Por fim, pode-se considerar a relação entre meio e fim, em política, sob um ponto de vista fenomenológico. Nesse caso, Freund questiona: se a política representa uma atividade autônoma ao mesmo título da ciência, da arte, da economia, da religião e da moral, e, se é verdade que não pode ser reduzida a nenhuma dessas categorias, qual é então o seu fim próprio? Resposta que não representa tarefa fácil, pois é necessário superar os obstáculos que se apresentaram ao longo do caminho e que tentaram corromper a finalidade do político, como exemplifica Freund, o comunismo, o socialismo, o liberalismo, o despotismo, o federalismo, o parlamentarismo, a democracia, a aristocracia, a teocracia, a monarquia, a ideologia, e etc. O autor francês observa que,

Secondo tutte queste teorie, dottrine e regimi, trattazioni e ritrattazioni, la politica potrebbe avere i fini più disparati e più contraddittori: la libertà, l'uguaglianza, la giustizia o l'equità sociale, la fraternità, la lotta di classe o la sua fine, il prestigio di una nazione, la purezza di una razza, il regno del diritto, la solidarietà, la pace, ecc.⁴¹

A política é apresentada como um instrumento de libertação do homem. Mas, a ciência, a religião, a arte e a economia reivindicam a mesma pretensão. Logo, não se sabe mais se a política é moral, ciência, arte ou economia: “é tudo e nada”, desabafa o autor, que acredita que em certo sentido, a política pode colocar-se a serviço de qualquer fim e utilizar-se de quaisquer meios. O problema, entretanto, é saber se a política possui um escopo como a ciência, a arte ou a religião. Freund acredita que é possível definir o problema da finalidade da política por meio de uma clara distinção entre escatologia, tecnologia e teleologia. E, para tanto, adota dois exemplos: o da liberdade e o da paz.

Freund adverte que a liberdade política não exige a supressão do inimigo, pois, isto seria contrário à sua essência que vive da rivalidade, da opressão entre partidos e

⁴¹ “Segundo todas as teorias, regimes, doutrinas e relações, a política pode ter fins muito diferentes e contraditórios: a liberdade, a igualdade, a justiça, a equidade social, a fraternidade, a luta de classe ou seu fim, ou prestígio de uma Nação, a pureza de uma raça, o reino do direito, a solidariedade, a paz, etc.”. (Ibidem, p. 34, tradução nossa).

ideologias, da diversidade antagônica de opiniões, dos valores e dos fins, como variedades concorrentes da possível solução para resolver o problema do bem comum. A liberdade política traz, desse modo e inevitavelmente, a questão da paz na política. Politicamente falando, não há paz sem inimigo. Portanto, a política não exclui o inimigo, mas, pelo contrário, o inclui. Segundo Freund, a idéia de paz sem tratados, sem normas e sem sanções, não faz sentido no universo político. A paz pública, não pode ser assimilada a um silêncio total de luta ou a uma ausência absoluta de conflito e de antagonismo. A paz não é como a liberdade, um fim último de ordem escatológica, mas, constitui um objetivo concreto da política, um escopo realizável com os meios que lhe são próprios, no limite de segurança de todo Estado. A paz constitui um dos aspectos do fim específico da política, pois não representa o fim de qualquer outra atividade, como a religião, a moral ou a ciência. Dessa forma, a política não pode ser reduzida à moral, à economia ou à ciência, e nem vice-versa.

Apesar de observar que tudo a nossa volta tende a mascarar a verdadeira natureza do político, Julien Freund acredita que este possa ser entendido como essência ou substância, e que representa, juntamente com o econômico, o social, o moral e o religioso, a essência que estrutura naturalmente a sociedade e as relações entre os indivíduos. O político, de acordo com o pensador francês, devido à sua natureza, tem por finalidade zelar pelo bem comum da unidade política, e desta forma, preservar o bem próprio de cada membro. A essência do “político” tem como pressuposto, para Freund, as relações comando-obediência, público-privado e amigo-inimigo. Freund adverte que, em sua busca pela essência do político, não pretende eliminar a relação amigo-inimigo enquanto pressuposto do político, estabelecida por Schmitt. Porém, argumenta que o inimigo, deve ser reconhecido e admitido como tal, isto é, como um ser similar. Nesse sentido, é preciso reconhecer “um homem neste inimigo”.⁴²

1.3 O POLÍTICO NEUTRALIZADO E DESPOLITIZADO

Abordar a dissolução do político no pensamento de Carl Schmitt implica, necessariamente, considerar suas análises acerca dos processos de despolitizações e

⁴² Ibidem, p. 156.

neutralizações. A atenuação das divergências sociais que levam os indivíduos ao conflito, e a agruparem-se em amigos e inimigos, ocorreu em consequência de um processo de neutralização do político, que obedeceu a características culturais de cada época. De acordo com a teoria schmittiana, este processo estendeu-se ao longo de quatro séculos de história europeia, e pode ser esquematizado seguindo a “alternância das áreas dominantes”, cujo deslocamento dos centros deu-se “do teológico para o metafísico, daí para o humanitário-moral e finalmente para o econômico”.⁴³ Sob esta ótica, pode-se considerar o *processo histórico* como outra possível chave de interpretação das análises schmittianas.

Conforme esclarece Argemiro Martins, no contexto da visão teológico-cristã de mundo, que predominou até o século XVI, a Europa vivenciava guerras confessionais entre católicos e protestantes, de maneira que a distinção amigo-inimigo ocorria no âmbito religioso. Sendo assim, o pensamento europeu buscou uma nova área, ou núcleo, que pudesse neutralizar as tensões políticas fundadas sobre disputas religiosas. Foi a metafísica do século XVII que buscou fundar a moral, o direito e a própria teologia sobre uma ordem natural transcendente, e submeteu o argumento da autoridade da fé a uma provação racional, a exemplo do pensamento de Descartes, que tenta provar a existência de Deus baseado em argumentação racional e não dogmática. Esta “virada espiritual” da teologia cristã tradicional para o sistema de uma cientificidade “natural”, é considerada por Schmitt como a mais forte e que teve as maiores consequências. Disso decorre que, os conceitos do pensamento teológico tornam-se desinteressantes. Deus é colocado para fora do mundo, e se torna uma instância neutra frente às lutas e opressões da vida real.⁴⁴

Bernardo Ferreira assinala que esta “guinada histórica” representa para Schmitt algo de inaugural, através da qual o mundo moderno europeu formou o seu conceito de verdade. Pois, a mudança do centro da vida espiritual da teologia para a metafísica, o despojamento da verdade religiosa da sua evidência e a busca, em substituição, de um ponto de vista dotado de objetividade, trariam consigo a formação de um conceito secular de verdade, e estariam associados ao desenvolvimento da própria razão moderna.⁴⁵ Em outras palavras, a despolitização das lutas teológicas e a busca de uma esfera neutra na metafísica e na ciência do século XVII são inaugurais pelo fato de constituírem um passo decisivo no processo de secularização.

⁴³ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 108.

⁴⁴ MARTINS, op. cit., 1996, p. 69.

⁴⁵ FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, p. 241.

O deslocamento do princípio teológico da fé para a razão de ordem metafísica justifica-se em razão da neutralização política, ou seja, em Schmitt, a formação do moderno conceito de verdade e o desenvolvimento do “racionalismo ocidental”, ganham uma interpretação política. Este deslocamento cria um novo campo de lutas e, em consequência da neutralização metafísica ocorrem as guerras nacionais, que fazem com que a Europa migre para a área central da moral-humanista do século XVIII. Neste contexto, encontramos em Kant um bom exemplo, pois, a primazia da “razão prática” sobre a “razão teórica” traduz os anseios de uma nova área neutra. Para Schmitt, cada termo desta ligação de palavras “crítica da razão pura” – crítica, pura e razão – dirigem-se polemicamente contra dogma, metafísica e ontologismo.⁴⁶

Já no século XX, é a economia que irrompe como núcleo central do espírito europeu e constitui-se em mais uma tentativa de neutralização das novas tensões políticas entre amigo-inimigo, agora promovida pelo pensamento liberal. Segundo Marcial Suarez, Schmitt desdobra sua análise sobre o conceito do político, e alcança o pensamento liberal que emerge com força no século XIX. Faz parte de sua crítica “feroz” ao sistema liberal moderno, demonstrar como este promoveu uma despolitização através da polarização que parte de um princípio ético e econômico. Considerando o pensamento liberal como fundamento, percebe-se as categorias do político metamorfoseando-se em outras categorias que levam em conta a concorrência, e não mais a possibilidade de luta como elemento sempre presente.⁴⁷ Para Schmitt, o pensamento liberal contorna ou ignora, de maneira sistemática, a política e o Estado, e se movimenta em uma polaridade, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas: de ética e economia, espírito e negócio, cultura e propriedade,⁴⁸ deixando explícita, mais uma vez, a estrutura binária de seu pensamento. Nas palavras de Schmitt:

Estes conceitos liberais se movem de uma maneira típica entre ética (“espiritualidade”) e economia (negócio) e a partir destas margens polares procuram aniquilar a política como uma esfera do “poder conquistador”, para o que o conceito de Estado de “direito”, isto é, “direito privado” serve de alavanca e o conceito da propriedade privada constitui o centro do globo, cujos pólos – ética e economia – são apenas as irradiações opostas deste ponto central.⁴⁹

⁴⁶ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 109.

⁴⁷ SUAREZ, op. cit., 2005, p.51.

⁴⁸ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 97.

⁴⁹ Ibidem, p. 98.

É desta forma que, no sistema liberal, o conceito político de luta transforma-se em concorrência, no aspecto econômico, e em discussão, no aspecto espiritual. Agora, o Estado transforma-se em sociedade. Schmitt observa que da vontade de luta para repelir o inimigo surge um “ideal” ou “programa social”, também denominado de “tendência” ou “cálculo” econômico. O povo unido politicamente dá lugar a um público culturalmente interessado, de um lado, e do outro, uma parte é composta por um pessoal da fábrica e do trabalho, e outra parte por uma massa de consumidores. A dominação e o poder originam: no pólo espiritual, propaganda e sugestão de massas, e também controle, no pólo econômico. A estas modificações, Schmitt dá o nome de reduções, que visam submeter o Estado e política a uma moral individualista, e, portanto, de direito privado, e também a categorias econômicas com o objetivo de privá-lo de seu sentido específico.

Para Schmitt, o pensamento liberal, desde o princípio, levantou a objeção da “violência” contra Estado e política. O esclarecimento do século XVIII delineava um contexto de progresso ascendente da humanidade que consistia, sobretudo, em um aperfeiçoamento intelectual e também moral da humanidade. Esta linha movia-se através de pólos opostos: do fanatismo à liberdade e maturidade espiritual, do dogma à crítica, da superstição ao esclarecimento e das trevas à luz. Schmitt observa que a vitória da “sociedade industrial” e a crença no progresso foram decisivas para que ocorresse a virada do político para o econômico. E, se vale do pensamento de Benjamim Constant, presente no *Tratado do poder conquistador*, para ilustrar a diferença entre as épocas da política e da economia, chamando a atenção para a seguinte passagem:

Dado que a guerra e a conquista violenta não estão em condições de conseguir as comodidades e o conforto que o comércio e a indústria nos proporcionam, as guerras não têm mais nenhuma utilidade e a guerra vitoriosa é mesmo para o vencedor um mau negócio. Além disso, o enorme desenvolvimento da moderna técnica de guerra [...] tornou sem sentido o que antes era heróico e honroso, coragem pessoal e alegria em lutar.⁵⁰

Ainda de acordo com a análise que Marcial Suarez faz do pensamento de Carl Schmitt, a despolitização das diversas esferas da vida humana em um meio social ressentem-se diretamente contra o Estado. Pois, para o pensamento liberal, o Estado e o político são elementos que estorvam o acesso a uma condição mais pacífica, considerando que o poder

⁵⁰ CONSTANT *apud* SCHMITT, op. cit., 1992, p. 102.

econômico, na medida em que encontre resistência à sua proposta ética, lançará meios de persuasão e incluirá um vocabulário que assegure a paz. Dessa forma, não irá considerar a guerra, mas lançará mão de medidas como execuções, sanções, expedições punitivas, tratados de defesa, pacificações e polícia internacional.⁵¹ Agora, diz Schmitt, “o adversário não se chama mais inimigo”.⁵² O adversário passou a ser considerado o perturbador da paz. Dessa forma, a polaridade de ética e economia consiste em um sistema apolítico e, aparentemente antipolítico.

O individualismo exacerbado do pensamento liberal-burguês não extrai nenhuma positividade da política e do Estado. Schmitt observa que o que existe é uma crítica liberal do Estado, que procura limitá-lo em face dos direitos individuais, transformando-o em um “Estado de direito”. Assim, a decisão política que antes era submetida à vontade do monarca, agora é substituída pela racionalidade da lei, e o político, constitui o campo das discussões, onde o conflito é excluído de seu âmbito. É dessa forma que a política é despolitizada ou neutralizada.

Schmitt assinala que o processo da constante neutralização das diversas áreas da vida cultural chegou ao seu fim porque chegou à técnica. A técnica representa o ponto de chegada do processo de secularização, e não é mais terreno neutro, no sentido dos processos de neutralizações precedentes, que buscavam, de alguma forma, a paz sobre um terreno substantivo. Para Schmitt, toda política forte há de se servir da técnica, uma vez que não possui conteúdo próprio e pode “servir a todos”. Como Schmitt constata, a neutralidade da técnica é algo diferente da neutralidade de todas as outras esferas, pois, pelo fato de poder servir a qualquer um é que a técnica não é neutra. A técnica pode servir de instrumento e arma a toda espécie de cultura, povo ou religião, guerra ou paz. Como analisa Bernardo Ferreira, a técnica se assemelharia,

[...] a uma segunda natureza, criada pelo próprio homem à imagem e semelhança da natureza da ciência moderna, uma vez que, do automatismo de seus processos, não seria possível extrair qualquer significado particular. Em última análise, a neutralidade da técnica seria equivalente à neutralidade de uma coisa, e, como tal, indiferente ao problema do sentido e dos valores. Enquanto nas outras *Zentralgebiete* [esferas centrais] a neutralidade se apresentaria como o produto de uma decisão de natureza substantiva, a neutralidade da técnica resultaria de seu completo desconhecimento a toda e qualquer finalidade humana.⁵³

⁵¹ SUAREZ, op. cit., 2005, p. 51-52.

⁵² SCHMITT, op. cit., 1992, p. 105.

⁵³ FERREIRA, op. cit., 2004, p. 244.

Considerar o século XX, no sentido espiritual, como sendo o século da técnica só pode ser algo provisório, afirma Schmitt, pois o sentido definitivo apenas se produzirá quando se mostrar qual espécie de política é suficientemente forte para se apoderar da nova técnica, e quais serão os verdadeiros agrupamentos de amigos e inimigos que crescerão neste novo terreno.⁵⁴ Com isso, Schmitt parece considerar a questão do significado da tecnicidade, uma questão em aberto.

1.4 IGREJA CATÓLICA, POLÍTICA E TÉCNICA

Aos olhos de Carl Schmitt, em um mundo moderno, dominado de forma crescente pela lógica instrumental da técnica, e pelo pensar econômico, a Igreja Católica seria a verdadeira portadora de um princípio de forma jurídica, e também de uma idéia política. É em *Catolicismo romano e forma política*, texto publicado em 1923, que o autor discute a natureza jurídica da Igreja, e insiste na necessidade da autoridade política como forma de impedir a conflagração final, ou o fim do mundo. Como observou Bernardo Ferreira, este livro tem recebido uma atenção mais cuidadosa nos últimos tempos, por permitir enquadrar as idéias políticas de Carl Schmitt no contexto de sua crítica da modernidade, além de oferecer uma abordagem mais precisa do lugar que problemas como soberania, decisão e “político” ocupam em seu pensamento.⁵⁵ Esse texto interessa-nos, sobretudo, pela constatação de que, por mais antimoderno que possa parecer, o catolicismo representa para Schmitt um modelo de forma e unidade política. E isso, a despeito das críticas dirigidas ao autor, que teria se envolvido com o regime nazista pelo fato de ter sido um católico conservador. Vale ressaltar que esta obra é anterior à análise schmittiana sobre “o conceito do político”, o que reforça nossa percepção de que para Schmitt, a Igreja representa a ordem política normativa por excelência, cuja ausência no contexto técnico-econômico da modernidade é apontada em suas reflexões posteriores. Além do mais, consideramos pertinente acessar uma das fontes onde se encontram os conceitos que norteiam o pensar daquele que é considerado o “teólogo da política”. Pode-se considerar a *religião* como

⁵⁴ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 119.

⁵⁵ FERREIRA, Bernardo. Schmitt, representação e forma política. *Luanova - Revista de Cultura e Política*. n. 61, 2004. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ln/n61/a03n61.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2007.

sendo o fio condutor capaz de conectar todo seu pensamento, e para onde se considera que convergem as demais formas de interpretação de suas análises, conforme já expostas, a *existencial* e a *histórica*. Para Schmitt, a teologia continua sempre presente na política, mesmo após o processo de secularização.

Nesta obra, Schmitt propõe-se a apresentar, de forma ousada e sincera, um modelo alternativo de racionalidade, a saber, a racionalidade católica. Para o autor, a fé religiosa representa um modo de decisão que se opõe ao da técnica. Para Schmitt, a fé católica, considerada extratécnica, seria a última alternativa ao esvaziamento do político, causado pela racionalidade moderna. A autoridade inspirada no catolicismo seria a única capaz de impedir a conflagração final da era da técnica, pois, a escolha pelo Cristo seria a escolha pela preservação do mundo. Schmitt afirma ser Deus o único soberano capaz de reunir o poder e o bem.

Em suas reflexões acerca do poder⁵⁶, o autor argumenta que para o mundo antigo o poder era derivado de duas fontes: da natureza, ou de Deus. Já na modernidade, o homem, munido de instrumentos técnicos, passou a sentir-se superior à natureza e, sua relação com Deus, praticamente inexistente. O recuo do homem moderno em relação a Deus é tamanho que Schmitt acredita valer o dito nietzshiniano “Deus está morto”, ou as palavras de Proudhon, que, antecipando Nietzsche em cerca de quatro décadas, disse: “quem fala de Deus trapaceia”. Disso decorre que se o poder não provém de Deus, nem da natureza, é derivado do próprio homem, que exerce poder sobre outro. Logo, tudo o que diz respeito ao poder e sua prática desenrola-se entre os homens.

Schmitt assinala que as relações entre os detentores de poder e os que não o têm, ou, entre os poderosos e os impotentes são simplesmente relações de homens diante de homens, e lembra o dito latino, *Homo homini homo*. Para Schmitt, a obediência ao poder é sempre motivada, em alguns casos por confiança, noutros por temor, por esperança e até por desespero. Em todo caso, os homens estão sempre à procura de proteção. De certa forma, a relação entre proteção e obediência é a única explicação do poder. É, certamente, mais complexa a questão da origem do poder, porém, Schmitt parece concluir que para aquele que acredita num Deus onipotente e bom, não é possível interpretar o poder como sendo mau, e tampouco neutro.

A Igreja católica é vista por Schmitt como um *complexio oppositorum*, pelo fato de abarcar diversas oposições, pois, há muito ela se glorifica por unir em si todas as formas de

⁵⁶ SCHMITT, Carl. *Dialogo sul potere*. Genova: Il Melangolo, 1990.

governo e Estado. A Igreja católica é uma monarquia autocrática, onde o chefe é escolhido pela aristocracia dos cardeais. Através de sua história, pode-se perceber exemplos de adaptação surpreendente, bem como de rígida intransigência e forte resistência. Tendo como contraste o racionalismo técnico-econômico, Schmitt argumenta que a Igreja católica possui um racionalismo que lhe é peculiar. Esta peculiaridade estaria baseada no interesse pela condução normativa da vida dos homens em sociedade. Novamente pela história, é possível constatar o regresso de protestantes para o seio da Igreja, justificado pela busca da “salvação da ausência de alma de uma época mecanicista e racionalista”. Fato que lhe confere um significativo efeito terapêutico. Muito embora Schmitt admita que a essência de tal instituição não possa consistir nisso.⁵⁷ Para o autor:

O racionalismo da Igreja católica compreende moralmente a natureza psicológica e sociológica do homem e não diz respeito, como a indústria e a técnica, ao domínio e utilização da matéria. A Igreja tem a sua racionalidade particular. [...] Este racionalismo repousa no institucional e é essencialmente jurídico.⁵⁸

As palavras de Schmitt deixam claro que a glória e a racionalidade da Igreja contradizem toda a objetividade imposta pelo pensar econômico. A grande realização do racionalismo católico consiste em tornar o sacerdócio num ofício, mesmo que seja de um modo particular, diz Schmitt. Nesse caso, o ofício é visto de forma independente do carisma, e, dessa forma, o sacerdote recebe uma dignidade que parece ser abstraída por completo de sua pessoa concreta. O sacerdote também não é considerado um funcionário, nem comissário do “pensar republicano”. Seu ofício é remetido para o encargo pessoal e para a “pessoa de Cristo”. A força criadora racional, e a humanidade do catolicismo repousam no fato da Igreja católica ser o mais espantoso *complexio opoositorum*, que lhe permite permanecer humana e espiritual, uma vez que dá à alma humana, irracional, uma orientação, sem a pretensão de arrastá-la da escuridão para a luz. O catolicismo não oferece “receitas para a manipulação da matéria, como faz o racionalismo econômico-técnico”,⁵⁹ que se preocupa em satisfazer carências materiais, sob um modo de produção mecanicista que é chamado de “racional”. Para Schmitt, o modo de pensar econômico concorda com tudo, na condição de que possa tudo abastecer com os meios de sua técnica. Este pensar ignora a existência do sentimento anti-romano, do Anti-Cristo e do Apocalipse. Para ele, a

⁵⁷ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa: Hugin, 1998, p. 28.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, p. 29.

Igreja é “um aparecimento estranho, assim como outras formas ‘irracionais’”.⁶⁰ Schmitt constata que:

Este pensar tem a sua realidade e a sua glória próprias na medida em que permanece absolutamente objetivo, isto é, na medida em que permanece junto das coisas. O político não é para ele objetivo porque se tem de referir a outros valores que não são meramente econômicos.⁶¹

Já o catolicismo é político em sentido elevado, e se diferencia desta objetividade econômica absoluta. O catolicismo é abarcado pelas leis próprias da política da mesma forma que outra grandeza histórica o é, quando entra na política. Schmitt argumenta que ao político pertence a idéia, pois “não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* da convicção”. Com isso, o intuito de Schmitt é o de mostrar que nenhum sistema político é capaz de sobreviver como simples técnica e afirmação de poder. E afirma que em cada mudança da situação política foram sendo mudados, aparentemente, todos os princípios, exceto o poder do catolicismo. E este poder não se afirma em meios de poder econômico, nem militar, pois, a Igreja possui aquele *pathos* de autoridade, e é também uma “pessoa jurídica”, pois tem forma jurídica. A Igreja realiza uma representação formal e concreta, sendo a força desta representação o que lhe confere a força da forma jurídica. Schmitt salienta que a sua capacidade de forma jurídica constitui um dos seus “mistérios sociológicos”.

Ainda em relação à objetividade do racionalismo econômico, Bernardo Ferreira salienta que há duas questões envolvidas na análise schmittiana. Primeiramente, quando Schmitt argumenta que o racionalismo econômico é objetivo na medida em que permanece nas coisas, está querendo dizer que esta objetividade é inseparável de uma perspectiva que reduz a realidade à sua mera “condição de coisa”. Nesse caso, a realidade é desprovida de qualquer significado e conteúdos próprios, e transformada num simples mecanismo, que parece não admitir qualquer intervenção do arbítrio humano, o que a torna supostamente impessoal. É como se os processos técnico-econômicos seguissem uma lógica independente das vontades dos agentes sociais. Em segundo lugar, o “permanecer nas coisas”, envolve, além de uma imagem reificada da realidade, uma espécie de recusa em conceber algo que esteja para além do mundo das coisas, o que implica em considerar apenas o momento presente, empiricamente. Diante disso podemos considerar que a

⁶⁰ Ibidem, p. 31.

⁶¹ Ibidem.

economia e a técnica apresentam-se na modernidade de forma completamente secularizada. A análise schmittiana aponta para o fato de que a ordem política não deva ser esgotada na simples efetividade do dado empírico.⁶² É preciso considerar a existência de algo pré-existente, de algo transcendente, o que para Schmitt significa uma autoridade de cima para baixo, sempre. Este argumento schmittiano é capaz de, no mínimo, nos impressionar, pois parece que seu intuito é o de deixar o terreno aberto para a tirania, a ditadura e para o abuso de autoridade.

Pode-se dizer que Schmitt atribui à natureza representativa da Igreja a força do catolicismo. A questão que se coloca é a de definir em que a representatividade da Igreja difere do princípio representativo do pensar econômico. O autor esclarece que na literatura política do último século, a representação ocorre quando o povo delega poderes ao seu representante ou ao rei. No caso da constituição ser republicana, o parlamento representa a nação. No que concerne à Igreja, Schmitt assinala que ela não possui quaisquer “instituições representativas”, isso significa que a representação da Igreja vem “a partir de cima”. A diferença notável entre os dois tipos de representação se constitui pelo fato da “totalidade” do povo ser apenas uma idéia, enquanto a totalidade do processo econômico é uma coisa real. Bernardo Ferreira assinala que a representação política distingue-se da eclesiástica pelo fato de que o Cristo que se torna presente na Igreja não é, e não pode ser criado pelo ato da representação. Já a presentificação política, de certa forma, é remetida a si mesma e não a um referente externo.⁶³ Pelas palavras de Schmitt:

Enquanto persistir um resto de idéia, domina também a representação de que algo é preexistente antes da realidade dada do material, de que algo é transcendente, e tal significa sempre uma autoridade vinda de cima. Para um pensar que quer derivar as suas normas da imanência do econômico-técnico, tal parece como uma intervenção vinda de fora, como uma perturbação da máquina que corre por si mesma.⁶⁴

Nesta passagem Schmitt esclarece que, se as coisas governam-se a si mesmas, os homens não precisam de nenhum governo. Logo, para o pensar econômico, as formas política e jurídica são secundárias e perturbadoras. A peculiaridade do princípio de representação da Igreja é que ela representa o próprio Cristo. Daí infere-se que a Igreja realiza, como vimos, uma representação concreta, ou seja, pessoal, de uma personalidade

⁶² FERREIRA, op. cit., 2004, p. 30.

⁶³ Ibidem, p. 36.

⁶⁴ SCHMITT, op. cit., 1998, p. 39.

concreta. Pela análise de Bernardo Ferreira, a força da “idéia política do catolicismo” estaria na sua capacidade de conformar a realidade humana a partir de um princípio de unificação que transcende esta mesma realidade, e ao mesmo tempo atualiza-se nela.⁶⁵ Como portadora do “espírito jurídico”, e de uma racionalidade específica, a Igreja dá a unidade e a direção aos homens que vivem em sociedade, conferindo-lhes uma ordem que, aos olhos de Schmitt, talvez, seja aquela que falte ao sistema do liberalismo moderno. Como observou Hans Flickinger, Schmitt ressentia-se da perda do espaço autônomo do político na democracia parlamentar-representativa da modernidade, justamente pela ausência de normas fundamentadoras, capazes de justificar o ato soberano de criação da ordem.⁶⁶

O jurista alemão acredita que o homem é incapaz de viver sem qualquer autoridade política, ou melhor, sem política e sem autoridade. Sendo assim, para que a imagem de uma ordem auto-regulada da sociedade fosse realmente possível, como pressupõe o liberalismo moderno e seu caráter pacífico e espontâneo, seria preciso supor que o homem seja essencialmente bom por natureza, que jamais possa introduzir perturbações em sua vida social através de sua conduta. Se assim fosse a ação humana, poderíamos acreditar que o homem não necessita de governo algum. De acordo com análise de Cláudia Drucker, a conclusão de Schmitt, não apenas em seu *Catolicismo romano e forma política*, mas também em sua *Teologia política* é a de que:

[...] o homem precisa da política, a política precisa da autoridade soberana, e a autoridade soberana precisa de um fundamento que a racionalidade calculadora e econômica é incapaz de oferecer. O político é inescapável, e com ele a necessidade de um fundamento de autoridade no qual a obediência cívica se baseia.⁶⁷

Em *Catolicismo romano e forma política*, Schmitt refere-se ao Grande Inquisidor, personagem da obra *Os Irmãos Karamazov*, de Fiodor Dostoievski, que diz saber que “o homem é mau e pequeno por natureza, um rebelde covarde que precisa de um senhor”⁶⁸, por isso confessa ter cedido às tentações de Satã. Schmitt percebe que o personagem de Dostoievski tem a coragem de arriscar a salvação de sua alma em prol do mundo, ou seja,

⁶⁵ FERREIRA, op. cit., 2004, p. 33.

⁶⁶ FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 72.

⁶⁷ DRUCKER, Cláudia. *Dostoiévski, Carl Schmitt e a teologia política*. Anais eletrônicos do IX Encontro regional da ABRALIC. São Paulo: USP, 2007, p. 6.

⁶⁸ SCHMITT, op. cit., 1998, p. 44.

que alguém precisa investir-se da maldição do poder. Seria este o fundamento sobre o qual a autoridade política ergue-se, seria esta a essência do poder secular. O mito do Grande inquisidor é importante para que Carl Schmitt defina sua interpretação católica da política, diz Drucker.⁶⁹

Carl Schmitt acredita que na temporalidade, a tentação do mal encontra-se em qualquer poder, e é eterna. Por este motivo, somente em Deus a oposição do poder e do bem está completamente superada. Porém, querer escapar a esta oposição através da recusa de qualquer autoridade terrena, seria a pior desumanidade. Vale ressaltar que a antropologia da qual Schmitt parte em suas análises é uma antropologia negativa. O autor chega a afirmar que se fossem examinadas todas as teorias de Estado, e todas as idéias políticas na sua correspondente antropologia, e classificadas, todas, de forma consciente ou inconscientemente, pressuporiam o homem como sendo “mau” por natureza, ou “bom” por natureza.⁷⁰ A “maldade”, de acordo com a definição de Schmitt, pode aparecer como corrupção, fraqueza, covardia, irracionalidade, etc. E a “bondade”, pode ser vista como a racionalidade, perfectibilidade, governabilidade, educabilidade, e disposição pacífica. Cesar Augusto Ramos constata que “Schmitt não hesita em assumir a tese de que o homem é ‘mau por natureza’”. Além disso, observa que para o jurista alemão, os pensadores que adotaram o pressuposto antropológico de que o homem é “mau”, ou seja, um ser que inspira perigo, foram capazes de construir teorias políticas autênticas, quer dizer, teorias que destacam a dimensão política da existência humana.⁷¹

1.5 O MUNDO LIBERAL

Pode-se considerar, em Carl Schmitt, que o elemento central de sua reflexão teórica acerca do político seja a construção polêmica do inimigo. Sendo assim, conforme apontam as análises de Bernardo Ferreira, o principal inimigo que o pensamento de Schmitt tem, considerando seus textos dos anos 1920 e 1930⁷² que, de maneira geral, correspondem à

⁶⁹ DRUCKER, op. cit., 2007, p. 1.

⁷⁰ SCHMITT, op. cit. 1992, p. 85.

⁷¹ RAMOS, op. cit., 1996, p.174.

⁷² As principais obras que caracterizam o período weimariano, ou “Existencial-decisionista” do pensamento de Carl Schmitt são as que seguem: *Teoria da Constituição* (1928), *A defesa da Cosntituição* (1931), *O conceito do Político* (1932) e *Legalidade e legitimidade* (1932). O segundo período de seu pensamento é

República de Weimar, é o liberalismo. De acordo com Ferreira, a crítica ao pensamento liberal e a teoria jurídico-política de Carl Schmitt refletem-se de forma mútua e produzem imagens invertidas uma da outra, como numa espécie de jogo de espelhos.⁷³

Segundo a análise schmittiana, através do liberalismo do século XVIII, “foram alteradas e desnaturadas todas as representações políticas, de maneira singular e sistemática”.⁷⁴ Schmitt questiona sobre a possibilidade de se tirar uma ideia especificamente política a partir do conceito puro e conseqüente do liberalismo individualista. E, para esta questão, a resposta é negativa. Schmitt afirma:

A teoria sistemática do liberalismo refere-se quase que sempre à luta da política externa contra o poder estatal, e fornece uma série de métodos para obstacularizar e controlar este poder do Estado para a proteção da liberdade individual e da propriedade privada, para transformar o Estado em um “compromisso” e as instituições estatais em um “ventil”.⁷⁵

Como se percebe, Schmitt não poupa palavras para manifestar suas críticas ao sistema liberal. Interessa-nos, nesse ponto, a análise feita por José Maria Arruda acerca do liberalismo, para melhor situar e compreender as críticas e deficiências apontadas por Carl Schmitt a este sistema. Arruda lembra que o liberalismo constitui a expressão da ideologia política da burguesia, pois, seus princípios e conceitos foram constituídos a partir da luta política que a burguesia travou, na modernidade, contra o Estado absolutista monárquico. O objetivo da burguesia foi o de conquistar espaço político para aumentar sua influência na tomada de decisões, e, sobretudo, obter a preservação de seus interesses econômicos, de forma legal. Para isso, era necessário neutralizar a função do soberano no espaço político. O que apenas seria possível substituindo a dominação pessoal pela dominação legal. Para o liberalismo moderno, quem detém a soberania é a “Constituição”, a quem o poder estatal e o povo devem estar submetidos. O Estado constitucional-liberal é uma forma de comunidade política cuja expressão suprema da vontade geral deve ser legalmente normatizada, ou seja, todos os negócios e funções do estado devem estar submetidos à

chamado de “Ordens Concretas” e compreende os escritos que vão de 1932 à 1937. E por fim, o terceiro período é aquele do pós-Segunda Guerra Mundial, quando o autor escreve sobre direito internacional público, em obras como *O nomos da Terra* (1955) e *Teoria do Guerrilheiro* (1963).

⁷³ FERREIRA, op. cit., 2004, p. 50.

⁷⁴ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 96.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 97.

constituição. Daí se constata como uma comunidade política converte-se em uma comunidade jurídica, onde quem detém o poder é o Direito e não mais o Estado.⁷⁶

Importa perceber que as críticas de Schmitt ao Estado liberal têm como pano de fundo a sua própria visão de Estado, ou seja, a forma de existência e de ordenação do povo, ou ainda, uma associação onde os indivíduos isolados não são considerados, somente quando inseridos na comunidade. Deve-se reconhecer que esta definição schmittiana de Estado não está suficientemente esclarecida nesta sua análise. Porém, é na observação de Cesar Augusto Ramos que se encontra maior clareza:

Para Schmitt, o Estado não se limita ao aspecto institucional e normativo do mecanismo burocrático, e nem o compreende como um organismo social complexo. Mais que isso, o Estado [...] “é um estado peculiar de um povo, a saber, o estado que fornece a medida em caso de decisão e, portanto, diante dos muitos *status* individuais e coletivos, o *status* pura e simplesmente.” [...] Na sua necessária universalidade, ele se define como medida: o estado (*Zustand*) para além do qual não há nenhum estatuto político.⁷⁷

Porém, Schmitt vê o Estado liberal como sendo apenas um subalterno da “sociedade”, a qual possui uma ordem em si mesma, invisível, e controla o Estado com desconfiança, impondo-lhe limites exatos. Este controle não é exercido exatamente sobre o Estado, mas, sobre o poder político exercido pelo soberano sobre os cidadãos. Neste sentido, interessa ter presente que, para o jurista alemão, o Papa é o melhor exemplo de soberano. Este posicionamento de Schmitt em relação à soberania⁷⁸ do Estado liberal faz emergir sua forte inclinação e defesa do catolicismo, como já exposto até aqui.

Para os liberais, a teoria do Estado tem como objetivo impor os limites da ação do Estado sobre os indivíduos, que o consideram como um maquinário, isto é, que exerce função instrumental. De acordo com as críticas de Schmitt, no contexto liberal, o Estado é encoberto com o manto jurídico, e o inimigo, por sua vez, é encoberto com o manto econômico. Nesse sentido, Schmitt considera que a economia neutraliza o político, pois, tenta resolver questões políticas através de uma perspectiva ético-econômica. Guiados pela lógica schmittiana, percebemos que não é possível haver política no sistema liberal

⁷⁶ ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: política, estado e direito. In: OLIVEIRA, Manfredo et al (Orgs.) *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 68.

⁷⁷ RAMOS, op. cit., 1996, p. 178.

⁷⁸ Destaca-se que a questão da soberania em Carl Schmitt será abordada mais adiante, ainda neste capítulo do trabalho.

individualista, pois, a nenhum individuo será possível exigir o sacrifício da vida em favor do Estado num caso de conflito ou luta. O autor percebe que:

A coalizão extraordinariamente complexa de economia, liberdade, técnica e parlamentarismo já liquidou há muito tempo seus inimigos, os resíduos do Estado absolutista e de uma aristocracia feudal, e com isso perdeu todo o sentido atual. Agora entram em seu lugar novos agrupamentos e constelações. Economia não é mais *eo ipso* liberdade; a técnica serve não somente ao conforto, mas também à produção de armas e instrumentos perigosos; seu progresso não provoca *eo ipso* o aperfeiçoamento humanitário-moral que no século XVIII se imaginava como progresso, e uma racionalização técnica pode ser o contrário de uma racionalização econômica.⁷⁹

De acordo com a passagem acima, Schmitt afirma não ser mais atual o reconhecimento do inimigo no contexto do mundo liberal. Em contrapartida, consideramos a atualidade de sua crítica à economia, que pretende ser não-política e não-violenta. Podemos considerar a economia violenta, sim. E, a dominação econômica, que consideramos política, encontra-se disfarçada como não-dominação. Para Schmitt, as oposições econômicas podem tornar-se políticas, isto mostra que o político, como já exposto, “pode ser atingido a partir da economia como a partir de qualquer outro domínio objetivo”.⁸⁰ Disso se pode concluir que há relações políticas disfarçadas de econômicas, o que significa dizer que são relações econômicas que utilizam meios políticos. É dessa forma que a relação amigo-inimigo fica encoberta pela economia.

Sob a ótica de um liberalismo radical, o Estado não tem valor nem mesmo desempenhando o papel de um “funcionário armado”, assinala Schmitt. O meio econômico é visto como o meio da troca, da reciprocidade, da prestação e da mutualidade. Nesse meio reina a justiça, a paz e a fraternidade. E o político, este é que é considerado o poder extra-econômico conquistador, onde ocorrem crimes e roubos. Dessa forma, a sociedade é vista como uma esfera da justiça pacífica, acima do Estado, considerado uma esfera de imoralidade e violência. Mas, os papéis estão trocados, adverte Schmitt,

Com tais métodos poder-se-ia igualmente definir ao contrário, a política como a esfera da luta honrosa, a economia, porém, como um mundo de fraude, pois, em última análise a conexão do político com o roubo e violência não é mais específica do que a do econômico com a astúcia e a

⁷⁹ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 102.

⁸⁰ Ibidem, p. 102.

fraude. Trocar (tauschen) e enganar (täuschen) andam seguidamente quase juntos.⁸¹

Para Schmitt, uma dominação sobre os homens, apoiada sobre bases econômicas, exatamente quando ela permanece apolítica, esquivando-se de toda a responsabilidade e visibilidade política, é que tem que aparecer como uma fraude terrível. Entenda-se isso, por exemplo, no caso de explorados e oprimidos, numa situação em que precisarão defender-se, obviamente, não o conseguirão por meios econômicos, ou seja, reagirão por meios políticos, de luta. O fato consiste em que os que detêm o poder econômico, não assumem que podem usá-lo como opressão, jamais. Um imperialismo fundado economicamente, constata Schmitt, promoverá um estado de coisas em que seja possível aplicar seus meios “pacíficos” de poder econômico, sem entraves, como bloqueio de crédito, embargo de matéria-prima, destruição de moeda estrangeira, etc. Schmitt conclui que é dessa maneira, movendo-se numa polaridade de ética e economia, que este sistema supostamente apolítico, ou até antipolítico, servirá ou aos agrupamentos de amigo-inimigo já estabelecidos, ou será conduzido a novos agrupamentos, jamais escapando à consequência do político.

Como se percebe, Schmitt critica a postura “antipolítica” do liberalismo, e o fato de o Estado não ser mais o único sujeito da política. É quando o Estado entra em crise que o político começa a distinguir-se da política, pois, a nova fórmula estatal baseada na “tranqüilidade, segurança e ordem”, diz respeito mais ao conceito de polícia, que não representa a “alta política”. Porém, suas críticas ao mundo liberal vão além destes aspectos. É em seu texto denominado *A situação histórico-intelectual do parlamento atual*, escrito em 1923⁸², que Schmitt critica o sistema representativo parlamentar, apontando a existência de contradições e paradoxos entre a democracia e o liberalismo político.

Importa esclarecer que o termo parlamentarismo, de acordo com o significado que Schmitt lhe atribui, significa uma forma de organização e funcionamento do sistema representativo moderno, o que chamamos de democracia de massas, e não uma mera forma de governo ou regime, que se contrapõe ao presidencialismo, por exemplo. Para Schmitt, o parlamentarismo constitui-se numa forma mista de governo e legislação, onde se busca sempre um equilíbrio entre esses elementos. Além do mais, o autor adverte que é

⁸¹ Ibidem, p. 104.

⁸² Utilizamos para esta pesquisa o texto na edição brasileira: SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

necessário que se faça uma melhor distinção dos conceitos de democracia, liberalismo, individualismo e racionalismo, já que todos estão intimamente relacionados ao sistema parlamentar moderno. Pois, só assim será possível alcançar o princípio intelectual destas questões táticas e técnicas.

A democracia, que surgiu como a negação da monarquia existente, adquire um conceito polêmico assim que seu rival mais importante desaparece. E, pelo fato de várias tendências políticas, como o socialismo ou o conservadorismo de Napoleão III, por exemplo, terem dela se servido, Schmitt percebe com clareza sua falta de conteúdo político próprio, e o fato ser uma mera forma de organização. Nesse caso, vale ressaltar que uma forma de organização política deixa de ser política quando é construída sobre as bases do direito privado, como ocorre na economia moderna, diz Schmitt.⁸³ O autor reconhece que na modernidade, a idéia de democracia surgiu associada aos conceitos de liberalismo e liberdade. Porém, assinala que é necessário fazer a separação entre a democracia e o liberalismo, para que se possa compreender a construção heterogênea da moderna democracia de massas. De acordo com Schmitt:

Em toda a verdadeira democracia está implícito que não só o igual seja tratado igualmente, mas que, como consequência inevitável, o não igual seja tratado de modo diferente. Portanto, a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo, – se for preciso – eliminar ou aniquilar o heterogêneo.⁸⁴

Constata-se o quão forte é esta definição de democracia em Carl Schmitt, e o tamanho impacto que é capaz de causar. Uma democracia que parece primar pela uniformidade étnica, e em nome deste ideal, é capaz de aniquilar o diferente. Sendo assim, considerando o contexto em que Schmitt produziu seu conceito de democracia, fica difícil não remeter sua análise ao seu alcance prático, ou ao horror produzido pelo Nacional Socialismo e sua defesa da raça pura ariana. Porém, aqui e apesar disso, parecem-nos fundamental para a correta compreensão da distinção que o autor faz entre democracia e liberalismo. A homogeneidade é vista por Schmitt como uma das possibilidades da democracia. Para ilustrar seu ideal democrático, o jurista alemão cita a Turquia, que ao forçar uma repatriação radical dos gregos, está tentando defender a homogeneidade, ou seja, esta “turquificando o país”. Também a Austrália serve como exemplo neste caso, que

⁸³ Ibidem, p. 25.

⁸⁴ Ibidem, p. 10.

tenta manter à distância um afluxo indesejável da população através de leis rígidas de imigração. O que importa no conceito de homogeneidade democrática para Schmitt, é a própria substância da igualdade, que pode ser encontrada no exercício da cidadania, ou em concordâncias religiosas, por exemplo. A substância política pertencente à democracia não pode permanecer no âmbito econômico, adverte o autor, que acredita que a igualdade econômica não produz a igualdade política, muito pelo contrário, grandes diferenças econômicas podem ameaçar a igualdade política. Importa ressaltar que para Schmitt, a igualdade só é politicamente interessante e valiosa na medida em que possui uma substância e que contenha a possibilidade e o risco de uma desigualdade. Afinal, uma democracia pode sempre excluir uma parte da população que compõe o Estado. Basta lembrar da existência de bárbaros e escravos na clássica democracia ateniense. Apelando ainda para a teoria do *Contrato social*, Schmitt afirma ser a democracia, a identidade de governantes e governados. Porém, é preciso esclarecer que em Schmitt, “a igualdade de todas as pessoas, não é democracia, mas sim um tipo determinado de liberalismo, não numa forma estatal, mas sim moral e de visão de mundo individualista-humanitária”.⁸⁵ Para Schmitt é exatamente na interligação indefinida de ambos que se situa a moderna democracia de massas. Torna-se possível visualizar, a partir de agora, a grande tensão existente entre a democracia e o liberalismo, o que muitos estudiosos de Carl Schmitt definem como o sendo paradoxo da democracia liberal, a exemplo de Chantal Mouffe, que se dedica a esta questão em texto de 2003.⁸⁶

Mouffe organiza sua argumentação em torno de assuntos que considera centrais na teoria política, quais sejam, os limites da cidadania e a natureza de um consenso liberal democrático. Desta forma, toca em pontos abordados por Carl Schmitt na sua tentativa de esclarecer as diferenças entre o liberalismo e a democracia. Afinal, Schmitt rejeita a idéia de que a igualdade geral da humanidade possa servir como base para um Estado ou para qualquer forma de governo, pois, a idéia de uma igualdade humana, como prevê o individualismo liberal, é uma forma de igualdade não-política, uma vez que não proporciona nenhum critério para que se possam estabelecer as instituições políticas. Está-se, nesse ponto, diante do paradoxo da democracia liberal, assim percebido por Mouffe:

⁸⁵ Ibidem, p. 14.

⁸⁶ MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt y la Paradoja de la democracia liberal. In: MOUFFE, Chantal. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Gedisa editorial, 2003.

Schmitt sustenta que existe uma oposição entre o individualismo liberal, com seu discurso moral centrado em torno do indivíduo, e o ideal democrático, que é essencialmente político e se propõe criar uma identidade baseada na homogeneidade. Schmitt sustenta que o liberalismo nega a democracia e que a democracia nega o liberalismo, e acrescenta que, portanto, a democracia parlamentar, que consiste na articulação entre democracia e liberalismo, é um regime inviável.⁸⁷

Na realidade, é preciso fazer a distinção entre a idéia de igualdade liberal e igualdade democrática. De acordo com o conceito liberal de igualdade, toda pessoa é, como pessoa, automaticamente igual a outra pessoa. Já, seguindo o conceito democrático de igualdade, é necessário distinguir quem pertence ao *demos* e quem é exterior a ele, que não pode existir sem o correlato da desigualdade. Nesse sentido, Mouffe assinala que, apesar das pretensões liberais, uma democracia da humanidade seria uma pura abstração, tendo em vista que a igualdade deve ser entendida de acordo com os significados específicos de esferas concretas, quer dizer, igualdade política, econômica, e etc. Mouffe objetiva deixar claro que para Carl Schmitt, o conceito central de democracia não é o de “humanidade”, mas sim, o conceito de “povo”. Sendo assim, a democracia apenas existe para um povo e não para a humanidade. Exemplo disso são os Estados Unidos da América, que, para Schmitt, encontram-se muito longe de permitir que estranhos venham participar de seu poder, ou de suas riquezas. Nesse ponto, ressalta-se a advertência de Chantal Mouffe acerca do processo de globalização do mundo baseado em uma democratização do planeta, ou de uma cidadania cosmopolita. Certamente, trata-se uma advertência um pouco incômoda para os que crêem nesta possibilidade. Além de significar um forte indício do atual domínio do econômico sobre o político, tese defendida por Schmitt e que para Mouffe é de suma importância, já que a autora reconhece o quanto são oportunas as críticas schmittianas ao liberalismo, pelo fato destas apontarem para as debilidades e deficiências da democracia liberal, que não podem mais ser ignoradas, e também por trazer à tona seu “ponto cego”, a saber, sua natureza paradoxal.

Esta concepção homogenia, ou igualitária, de democracia que o jurista alemão defende pode ser considerada original, além de assustadora, pelos motivos expostos anteriormente. É nesse sentido que Gaetano Azzariti direciona sua análise da teoria schmittiana de democracia.⁸⁸ Este autor, que em sua obra ocupa-se em analisar este modelo particular de democracia, ou a *democrazia identitaria*, considera Carl Schmitt um exemplo

⁸⁷ Ibidem, p. 56.

⁸⁸ AZZARITI, Gaetano. *Critica della democrazia identitaria*. Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 2005.

extremo, e que sua concepção de democracia nos conduz à “noite da democracia” ou à sua dissolução. Porém, assinala, seguindo a mesma linha de raciocínio de Mouffe, que mesmo assim, a construção teórica de Schmitt não deve ser arquivada, pois o fato das teorias de Schmitt estar sendo lembradas nos últimos tempos pode ser interpretado como um sinal do padecimento de nossa atual democracia. O estudo de determinado modelo de democracia não pode ser realizado de forma abstrata, mas sempre em referência a sua situação histórica concreta. Assim sendo, Azzariti assinala que o contexto weimariano em que foi elaborada a doutrina schmittiana não pode ser confrontado com o atual ordenamento jurídico concreto, pois, este ordenamento está sempre sujeito a transformações. Logo, seu caráter democrático também muda, e nem sempre para a melhor.

Da mesma forma que Mouffe, Azzariti observa que Schmitt coloca sobre dois planos distintos o princípio do liberalismo e a essência da democracia. Porém, esta distinção não assegura a separação entre um e outro. Dessa forma, é próprio da concepção schmittiana a crítica radical ao liberalismo, que no fundo explica sua concepção particular de democracia. Para Schmitt, o Estado constitucional moderno é composto de dois elementos distintos: de um lado, o princípio do liberalismo do Estado burguês de direito, e de outro a democracia e a política. E, isolar estes dois aspectos, segundo Azzariti, é uma ficção obscura. O que é interessante na análise que este autor faz, é a percepção de que Schmitt propõe uma concepção idealizada e débil do liberalismo, pois é privada de uma força material. Enquanto da essência da democracia propõe uma concepção existencial e forte, mas também paradoxal. O liberalismo proposto por Schmitt é o resultado de um exagero unidirecional, que omite a complexidade e a realidade histórica de seu princípio, e considera apenas seu aspecto individualista. Trata-se de uma idealização privada do confronto histórico. Schmitt parece aceitar um figurino mal estilizado do liberalismo, assinala Azzariti, ou uma imagem definida por um preconceito e uma pobre ascensão do clássico sistema de liberdade que contrapõe a liberdade à autoridade, assegurando apenas à última a tarefa de exprimir a vontade política. Em suma, conclui Azzariti, a visão cômoda, simplificada e ahistórica do liberalismo serviu a Schmitt para sustentar uma outra hipótese decisiva: que sua forma política da decisão fundamental, prima por dar fundamento à concepção existencial de democracia. Azzariti também constata que a democracia em Schmitt parece ser mais “um mito” do que uma categoria substancial. Um mito político

posto em linha de continuidade histórica com o fim do princípio monárquico, em vez da impotência do liberalismo.⁸⁹

Devolvendo a palavra a Schmitt, vê-se que ele identifica não apenas a crise da democracia moderna ou de massas, mas também reconhece que o Parlamento moderno enfrenta sua própria crise. Ambas, apesar de terem surgido simultaneamente, são crises conceitualmente distintas, é o que o autor esclarece nesta passagem:

Como democracia, a moderna democracia de massas procura concretizar uma identidade de governantes e governados e, portanto, enfrenta o Parlamento como instituição obsoleta e inconcebível. Quando se leva a sério a identidade democrática, nenhuma outra organização constitucional consegue se impor diante da exclusiva, determinante e irrefutável vontade do povo, expressa de uma forma qualquer. Diante dela, uma instituição que se baseia principalmente na discussão entre membros independentes não tem direito a uma existência autônoma, e menos ainda quando a crença na discussão não tem fontes democráticas, mas sim liberais.⁹⁰

O Parlamento, de acordo com sua justificação mais antiga, surgiu composto por uma comissão constituída de pessoas de confiança, que pudessem representar a vontade do povo, já que se tornou inviável o costume de perguntar a todos a respeito de qualquer assunto que exigisse solução e decisão. Dessa forma, a idéia do parlamentarismo, para Schmitt, não pode ser específica da democracia já que a decisão partirá desta comissão de pessoas de confiança, e não mais do povo. O fato de o povo expressar sua vontade através de seu voto, em segredo e sem abandonar a esfera do privado, como ocorre no sistema liberal, não significa ação democrática. Pois, o povo existe apenas na esfera do público. Para o autor, a opinião unânime de milhares de particulares não é a vontade do povo e nem constitui a opinião pública. Schmitt acusa a ausência da *vontade geral* no mundo liberal, ou no sistema representativo parlamentar moderno, bem como a ausência do sentimento democrático, pois por democracia, deve-se entender algo mais e além de simplesmente o registro de votos. Gaetano Azzariti assinala que em Schmitt, o parlamentarismo degenera quando não realiza mais a democracia como identidade, e tampouco pode ser a decisão soberana.⁹¹

A discussão pública, a separação dos poderes e a publicidade são, de acordo com Schmitt, os pilares legitimadores da doutrina do parlamentarismo. Por discussão pública, o

⁸⁹ Ibidem, p. 17.

⁹⁰ SCHMITT, op. cit., 1996, p. 16.

⁹¹ AZZARITI, op. cit., 2005, p. 67.

autor entende que seja um processo de controvérsias e contradições, e que a vontade popular resultaria destas. E isso, sob a ótica schmittiana está muito longe de ser política, pois, ao político pertence a decisão, ao passo que estas discussões intermináveis servem apenas para esvaziar o espaço do político, deixando o terreno propício para que o capitalismo germine e se desenvolva de forma ilimitada. No que diz respeito à publicidade, que neste caso se trata de publicidade da opinião, é protegida pela liberdade de expressão, pela liberdade de imprensa e de reunião. Schmitt enxerga aqui mais uma contradição dentro da doutrina parlamentarista, quando constata que no momento em que a publicidade se torna uma obrigação, no caso do cumprimento do direito eleitoral, por exemplo, ocorre a passagem do público para o privado, pois o voto além de ser individual é secreto, logo, a liberdade de opinião é uma liberdade de pessoas físicas e privadas. Quanto à idéia de separação de poderes, Schmitt lembra que está intimamente vinculada ao conceito de Constituição, desde o século XVIII na Europa continental. Nesse sentido, Constituição é equivalente à separação de poderes, como declara o artigo 16 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (“Toda sociedade na qual a garantia dos direitos não está em segurança, nem a separação dos poderes determinada, não tem constituição”). Schmitt constata que um regime de ditadura poderia surgir da supressão da separação de poderes, ou seja, da própria Constituição. Sendo assim, a ditadura não representa o contrário de democracia, podendo até em certos momentos servir como seu instrumento.

Para Carl Schmitt, o parlamento moderno e as idéias constitucionais têm como base o princípio da publicidade e da discussão. Porém, o jurista adverte que as decisões tomadas em comissões fechadas são a própria negação desses princípios. Assim, se a publicidade e a discussão se converteram em uma formalidade vazia e fútil, isso significa que o parlamento perdeu seu sentido. Na análise feita por Luís Vicente Vieira, estão presentes as contradições irreversíveis do parlamentarismo apontadas por Schmitt:

Primeiro que, ao contrário de seu ideal inicial, a partir de interesses contrapostos, as leis daí resultantes sempre se apresentam como uma imposição ou, no mínimo, uma negociação, nunca o produto da discussão. Segundo, e em decorrência disso, em vez de convencer o adversário, o objetivo definitivo será conseguir a maioria para governar com ela. A terceira contradição, já aqui referida, é que, de uma parte, o parlamento é independente do povo, não podendo por isso ser revogado, de outra, o governo parlamentar (gabinete) depende do

parlamento, podendo, por conseguinte, ser revogado a qualquer momento.⁹²

Por fim, Schmitt constata que as grandes decisões políticas e econômicas que determinam o destino das pessoas, já não são mais o resultado de um balanceamento de opiniões, tampouco são o resultado de debates parlamentares, aliás, o autor questiona se algum dia assim o foram. O que Schmitt percebe é que são formadas comissões, cada vez mais restritas, de partidos ou de coalizões partidárias, e isso, significa que “o *plenum* do parlamento é eliminado”⁹³. É dessa forma que o parlamento perde sua condição de órgão público, e se transforma em uma simples fachada. Aquilo que os representantes dos grandes interesses capitalistas decidem em comitês fechados é, talvez, mais importante do que quaisquer decisões políticas, para o dia-a-dia e o destino de milhões de pessoas, lamenta o pensador alemão. Gaetano Azzariti assinala que:

Il Parlamento è oggi – nella sistematica schmittiana – *necessariamente* incapace di agire, in quanto mero “teatro di un sistema pluralistico”, incapace di rappresentare la volontà politica unitaria dello Stato, incapace di esprimere una volontà statale che non sia la mera “sommatoria – strabica da ogni lato – di punto di vista e di interessi particolari”.⁹⁴

O conceito de racionalismo também ocupa o pensamento de Carl Schmitt, quando trata da crise do sistema parlamentar moderno. Segundo sua análise, o conceito de lei, que já pode ser identificado ainda nos poderes monarquistas, está intimamente ligado ao conceito de razão. A *Ratio* constitui a essência da lei, desde a tradição escolástico-aristotélica. Nesse sentido, “o rei deve obedecer à lei, assim como o corpo obedece à alma”⁹⁵. Schmitt observa que, apesar de sofrer modificações ao longo do tempo, o conceito de lei tornou-se a base do pensamento constitucional, como sendo a norma geral, racional e justa. De acordo com Bernardo Ferreira, na análise de Schmitt, a crença liberal no parlamento se nutre de representações racionalistas acerca da natureza da ordem social e política. Sob esta ótica, o indivíduo liberal seria um ser guiado pela razão, que em nome da

⁹² VIEIRA, Luis Vicente. *Os movimentos sociais e o espaço autônomo do “político”*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 202.

⁹³ SCHMITT, op. cit, 1996, p. 47.

⁹⁴ “O parlamento é hoje – na sistemática schmittiana – *necessariamente* incapaz de agir, enquanto mero ‘teatro de um sistema pluralístico’, incapaz de representar a vontade política unitária do Estado, incapaz de exprimir uma vontade estatal que não seja a mera ‘somatória – estrábica de todos os lados – de pontos de vista e de interesses particulares’”. (AZZARITI, op. cit., 2005, p. 87, tradução nossa).

⁹⁵ *Ibidem*, p. 41.

busca por critérios de validade universal, renunciaria às suas preferências particulares.⁹⁶ Porém, Schmitt assinala que o racionalismo característico das doutrinas parlamentares é relativo, e não absoluto e imediato. Quando fala em racionalismo absoluto, o jurista se refere ao racionalismo encontrado em vertentes como no jacobinismo filosófico, no marxismo e em Condorcet, que para Schmitt é o típico representante do radicalismo iluminista, “para o qual tudo o que é concreto é somente um caso de aplicação de uma lei geral.”⁹⁷ Já, as representações liberais e parlamentares da ordem, seriam guiadas por um ideal de moderação. Nesse caso, o racionalismo relativo da ordem parlamentar-liberal, envolve não apenas a relativização do poder do Estado, mas, um esvaziamento de sentido de sua existência, devido à sua transformação em uma verdade relativa, em uma convicção privada, em objeto de uma “negociação em que se discute, transige, parlamenta”.⁹⁸ Ferreira assinala ainda que, para Schmitt, o relativismo liberal, e romântico, levaria a uma paralisia da ação, cuja expressão mais evidente estaria na sua impotência política na direção da realidade⁹⁹, na renúncia à decisão e na incapacidade de um posicionamento substantivo.

José Maria Arruda lembra que “decisionismo” é um termo central no pensamento político de Schmitt, que se recusa a aceitar a definição de política como sendo a busca do consenso e compromisso entre grupos através da discussão racional no espaço público. E argumenta que o decisionismo schmittiano pode ser caracterizado de três formas, quais sejam: *o decisionismo político*, quando reconhece que o conceito de soberania, ou seja, de quem decide, é fundamental para que se possa pensar o político; *o decisionismo jurídico*, que se constitui na crítica a toda forma de legalismo e normativismo jurídico em favor de um conceito político de lei, e que recusa o constitucionalismo e o conceito liberal de Estado de Direito; e *o decisionismo moral e teológico*, que nega a possibilidade de fundamentação racional de normas e valores morais, que seriam decisões resultadas “do nada”. Ainda, do ponto de vista teológico, constata Arruda, Schmitt defende um conceito voluntarista de Deus, segundo o qual é na vontade divina, e não no intelecto, que se situa o fundamento último das coisas. Por fim, Arruda assinala que a teologia política de Carl Schmitt se fundamenta na analogia entre Deus e o Soberano.¹⁰⁰

É sob essa mesma perspectiva que Gaetano Azzariti constata que ao término de seu percurso científico, Carl Schmitt revela definitivamente, e com clareza, o fundamento

⁹⁶ FERREIRA, op. cit., 2004, p. 165.

⁹⁷ SCHMITT, op. cit., 1996, p. 42.

⁹⁸ SCHMITT *apud* FERREIRA, op. cit., p. 166.

⁹⁹ FERREIRA, op. cit., 2004, p. 185.

¹⁰⁰ ARRUDA, op. cit., 2003, p. 61.

teológico de seu pensamento¹⁰¹. Isto fica evidente quando em nota à sua terceira edição de *O conceito do político* de 1963, faz referência ao “tão admirado sistema de Thomas Hobbes”.¹⁰² Para Schmitt, Hobbes deixa uma porta aberta para a transcendência quando afirma enfaticamente que “Jesus é o Cristo”, dando assim sua confissão de fé. Esta é uma verdade de fé pública, da “public reason”, e também do culto público do qual o cidadão participa. Esta é, para Schmitt, o fecho da abóboda, “e a proposição *Jesus is the Christ* chama por seu nome o Deus presente no culto público”¹⁰³, e revela a certeza do dogma de verdade – absoluto e transcendente – tal como se exprime nessa máxima. A decisão que nasce do nada, e o sistema da criação parecem poder encontrar uma justificação apenas em um ato de fé transcendente. Esta constatação interessa pelo fato de auxiliar na compreensão da teoria decisionista de Schmitt. Se a decisão soberana corresponde a um valor de fé enquanto tal, é indiscutível e transcendente, e não pode, por isso, encontrar obstáculo em sua manifestação por via autoritária no interior do ordenamento jurídico, pois, no fundo este lhe é de todo estranho.

Pode-se dizer que Hobbes é tomado por Schmitt como sendo o herdeiro do catolicismo, apesar de todas as aparências dizerem o contrário, observa Cláudia Drucker,¹⁰⁴ pois, a opinião corrente é que o Estado secular moderno veio para acabar com as guerras religiosas, sobrepondo-se a toda a autoridade religiosa. Porém, sob a ótica schmittiana, Hobbes parece ter percebido e incorporado a mensagem do cristianismo, transformando-a no princípio da soberania.

1.6 A QUESTÃO DA SOBERANIA

Em Carl Schmitt o conceito de soberania é central na política. O pensador alemão ocupa-se com esta questão em sua *Teologia política*, e abre o primeiro capítulo do livro com seu famoso dito “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”¹⁰⁵. Com isso quer dizer que sua definição de soberania está vinculada ao caso limítrofe, e não à normalidade. A indagação que surge de imediato é a seguinte: o que Schmitt identifica

¹⁰¹ AZZARITI, op. cit., 2005, p. 55.

¹⁰² SCHMITT, op. cit., 1992, p. 149.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ DRUCKER, op. cit., 2007, p. 7.

¹⁰⁵ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

como sendo “exceção”? Ele mesmo esclarece que esta sua definição envolve a aplicação concreta da soberania, ou seja, a de saber quem decide no caso de um conflito e em que consiste o interesse público ou estatal, a ordem estatal e a segurança. Logo, deduz-se que sempre que a ordem e a segurança públicas forem perturbadas ou ameaçadas, está-se sob um caso excepcional. O autor assinala que:

Na realidade concreta, a ordem e a segurança pública se colocam de forma bem diversa, conforme uma burocracia militarista, uma auto-administração dominada por espírito mercantilista ou uma organização partidária radical decida quando existe essa ordem e segurança, e quando ela está ameaçada ou é perturbada, pois toda ordem repousa em uma decisão.¹⁰⁶

Para Schmitt, o conceito de ordem jurídica contém a contradição de dois elementos diversos do âmbito jurídico, pois a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma *decisão* e não em uma *norma*.¹⁰⁷ É sempre ao sujeito da soberania que a questão se volta, quer dizer, à aplicação do conceito a um caso concreto. A exceção revela um elemento formal jurídico específico, a saber, “a decisão na sua absoluta nitidez”.¹⁰⁸ O autor esclarece que:

Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos. Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais, e os quais ela submete à sua regulação normativa.¹⁰⁹

Schmitt afirma que a aplicação da norma não é possível no caos, logo, é necessária a existência de um meio homogêneo, quer dizer, deve ser criada uma situação de normalidade para que a ordem jurídica tenha um sentido, sendo o soberano aquele que cria e garante a situação como um todo, pois tem o monopólio da decisão última. Para Schmitt,

¹⁰⁶ Ibidem, p. 10.

¹⁰⁷ Vale ressaltar que em sua *Teologia política* Schmitt ocupa-se com os modos de abordar os problemas jurídicos, que são também os modos de conceber a tarefa do jurista interessado na melhor compreensão possível do direito positivo, quais sejam, o normativismo e o decisionismo. Schmitt defende a postura decisionista e critica a normativista. Embora neste trabalho, não nos aprofundaremos com as considerações críticas de Schmitt ao normativismo, importa esclarecer que esta concepção tem em Hans Kelsen seu representante mais conseqüente, e é o produto final da evolução do positivismo do século XIX, que se caracteriza, aos olhos de Schmitt, pela pretensão de interpretar o direito positivo como um sistema racionalmente organizado, ou estruturado, de normas jurídicas que encontra fundamento de sua validade no próprio sistema, que se auto-funda e se auto-produz, não sendo investigado em algo externo ao mesmo. (In: CAMPDERRICH, Ramón. *La palabra de Behemoth: derecho, política y orden internacionanl* en la obra de Carl Schmitt. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 17-18).

¹⁰⁸ SCHMITT, op. cit., 2006, p. 13.

¹⁰⁹ Ibidem, p.13.

esta seria a essência da soberania estatal, que deve ser definida como monopólio da decisão e não da sanção ou do poder. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica. O paradoxo apontado pelo jurista alemão é que a autoridade não precisa do direito para criar o direito. Giorgio Agamben é quem esclarece o sentido deste paradoxo nesta passagem:

A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença. Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei.¹¹⁰

O pensador alemão observa que a tendência jurídico-estatal de regular o estado de forma mais aprofundada significa a tentativa de descrever o caso no qual o direito suspende a si mesmo. A exceção é mais interessante que a normalidade, posto que o normal não prova nada, e a exceção comprova tudo. A exceção não apenas confirma a regra, mas comprova que a regra vive da exceção. É na exceção que “a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição”, diz Schmitt.¹¹¹ A exceção é o caso que não cabe no âmbito da normalidade, ou seja, não é abrangido pela norma geral. Pode-se dizer que esta análise schmittiana causa certo impacto, pois ao considerarmos o contexto moderno, onde reina a “normalidade” da combinação entre técnica e economia, o autor parece defender a idéia de que a política seja o estado de exceção conflituoso, em detrimento do cenário da boa e pacífica administração.

Entende-se melhor a idéia de teologia política em Carl Schmitt quando o mesmo afirma que na teoria do Estado moderno “o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente”.¹¹² Nesse sentido, é possível fazer uma analogia entre o estado de exceção na jurisprudência e o milagre na teologia. Schmitt observa que a transcendência de Deus diante do mundo faz parte do conceito divino dos séculos XVII e XVIII, assim como uma transcendência do soberano perante o Estado faz parte de sua filosofia estatal. No século XIX entra em cena a idéia de imanência. Assim, as identidades como a tese democrática da identidade entre governantes e governados, a teoria do Estado orgânica e sua identidade entre Estado e soberania, a doutrina jurídico-estatal de Krabbe e sua identidade entre soberania e ordem jurídica, a doutrina de Kelsen da identidade do Estado com a ordem

¹¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 26.

¹¹¹ SCHMITT, op. cit., 2006, p. 15.

¹¹² *Ibidem*, p. 35.

jurídica, todas se baseiam em idéias de imanência. Nessa breve retomada histórica das idéias, o que interessa a Schmitt é a constatação de que,

Desde que a filosofia da imanência, que encontrou sua grandiosa arquitetura sistemática na filosofia de Hegel, mantenha seu conceito de Deus, ela insere Deus no mundo e acentua o Direito e o Estado a partir da imanência do aspecto objetivo.¹¹³

Interessa também a Schmitt o fato de o desenvolvimento teórico-estatal do século XIX ter mostrado dois momentos característicos: a eliminação de todas as concepções teístas e transcendentais e a formação de um novo conceito de legitimidade. Desde a revolução proletária de 1848, no lugar do pensamento monarquista surge a legitimidade democrática. Schmitt referencia neste ponto a análise do Donoso Cortés – filósofo estatal católico e um dos maiores representantes do pensamento decisionista – por afirmar que a essência de toda política esvaiu-se com a revolução de 1848. Cortés acusa as inconseqüências do liberalismo com uma especulação irônica que reflete a falta do decisionismo político: no contexto da metafísica liberal: a resposta à pergunta entre Cristo ou Barrabás seria um pedido de prorrogação e a instauração de uma comissão de investigação. O que Cortés quer salientar é que diante das liberdades de associação, de imprensa e de expressão, a discussão é tamanha que ao final nada se decide, pois, ao liberalismo interessa apenas o negociar por meio de discussões eternas.

José Maria Arruda percebe que em Schmitt é através do conceito de soberania que o decisionismo vincula-se ao personalismo político. Isso significa que as categorias políticas são aplicáveis primeiramente a indivíduos e a grupos de indivíduos e não a entidades ideais.¹¹⁴ É novamente Agamben quem esclarece o pensamento schmittiano:

A decisão não é a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a “estruturação normal das relações de vida”.¹¹⁵

Agamben ressalta ainda que se a exceção é a estrutura da soberania, esta não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem

¹¹³ Ibidem, p. 46.

¹¹⁴ ARRUDA, op. cit., 2003, p. 76.

¹¹⁵ AGAMBEN, op. cit., 2002, p. 33.

uma potência eterna ao direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico. A exceção é antes a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.¹¹⁶

Ramón Campderrich aponta que uma situação de exceção e a quebra da normalidade são a mesma coisa. E, para um pensamento político impregnado da idéia de responsabilidade, que para Schmitt significa a garantia da convivência pacífica da sociedade, a situação de exceção exige a restauração da normalidade ou a criação de uma nova normalidade. Como o direito positivo não pode servir a este propósito, porque pressupõe essa normalidade recriada, surge então a necessidade da figura do soberano, cuja atividade consiste em criar uma nova ordem através da decisão.¹¹⁷ Vale ressaltar que esta determinação autoritária da ordem sócio-política do soberano é pressuposta pelo direito positivo, ou seja, é a constituição, em seu sentido positivo¹¹⁸, que equivale à decisão soberana, pois o conteúdo da decisão soberana vem qualificado por seu caráter determinante do modo de existência política de um povo, quer dizer, por seu caráter político.

¹¹⁶ Ibidem, p. 35.

¹¹⁷ CAMPDERRICH, op. cit, 2005, p. 29.

¹¹⁸ Schmitt em sua obra *Teoria da Constituição*, escrita em 1928, elaborou uma tipologia que engloba diversos conceitos de constituição, a saber: *o conceito absoluto de constituição*, que diz respeito à constituição entendida como concreta situação de conjunto de uma determinada unidade política e social, e ainda, de cuja existência dependem todas as demais normas jurídicas que integram a vida do estado; *o conceito relativo de constituição*, que caracteriza a constituição apenas por seu aspecto formal, ou seja a constituição é todo um conjunto de leis cuja supressão ou alteração dependem de uma maioria qualificada no parlamento, dificultando assim sua reforma; *o conceito ideal de constituição*, que diz respeito ao modelo ideal do que seja uma constituição, e que responde a um determinado modelo abstrato de constituição; e *o conceito positivo de constituição*, que se refere ao modo e à forma como uma comunidade organiza sua existência.

CAPÍTULO 2: HANNAH ARENDT

*Não o Homem,
mas os homens é que habitam este Planeta.
A pluralidade é a lei da Terra.*
H. Arendt.

2.1 O SENTIDO DA POLÍTICA

Arendt ocupou-se em refletir sobre o sentido da política na modernidade, questão que permeia grande parte de sua obra, já presente nos fragmentos que compõem o livro *O que é política?*¹¹⁹ Estes fragmentos são os manuscritos de Arendt, que preocupada com a perda do sentido do político no mundo moderno, com o mundo e com os homens neste mundo, preparava, como proposto pelo editor Klaus Piper, uma “Introdução à Política”, onde refletia sobre o que a política é, e quais as condições básicas da existência humana que têm a ver com a política. Pode-se dizer que o intuito de Arendt é o de chamar a atenção para o fato de que o que existe na modernidade pode ser definido de muitos modos, como por exemplo, a mera administração da coisa pública, diante de uma sociedade homogênea e passiva, mas não de política. Pois, a ação política pressupõe a liberdade e espontaneidade dos indivíduos, características que foram praticamente diluídas pela formação das sociedades de massas, e a conseqüente exigência estatística de um comportamento previsível e apático.

Para a pergunta “o que é política?” Arendt responde: “a política baseia-se na pluralidade dos homens”¹²⁰, e trata da convivência entre diferentes. Pode-se considerar a idéia da pluralidade como o pano de fundo das reflexões de Arendt sobre política. Contrapondo-se à concepção aristotélica do homem, Arendt afirma:

¹¹⁹ ARENDT, Hannah. *O que é política?* 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. Arendt não chegou a concluir sua “Introdução à Política”. Constata-se que estes fragmentos foram escritos da década de 1950 a 1960, e que aparecem no programa de aulas de Arendt de 1963, 1969.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 151.

O homem é a-político. A política surge *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espço e se estabelece como relação.¹²¹

Arendt considera ainda, que a filosofia sempre se ocupou apenas do homem em sua singularidade, e sugere que este fato tenha contribuído para que não fosse possível encontrar uma resposta válida filosoficamente que possa definir o que seja a política. Nesse sentido, a política sofre de uma falta de profundidade, presente mesmo em pensadores clássicos, como Platão, apesar de serem os questionamentos sobre o sentido da política tão antigos quanto a própria tradição da filosofia política, uma vez que nasceram de experiências reais dos filósofos com a *polis*.

Ao se preocupar com a questão política de seu tempo, e com a possibilidade desta vir a desaparecer do mundo num futuro próximo, Arendt retoma o passado político originário para compreender como e por que, na modernidade, a política encontra-se destituída de sentido. Obviamente se trata de uma busca pelo sentido original da política, sem pretensões de que o modelo político greco-romano fosse aplicado aos problemas enfrentados pelo presente. Para Arendt, constatar ou lamentar a situação política moderna não seria suficiente sem a ampla noção das profundas modificações sofridas nesta esfera ao longo dos séculos.

Após meticulosa análise das experiências políticas fundamentais da era moderna, Arendt se convence de que não mais é possível definir a liberdade como sendo o sentido da política. A experiência de politização das formas totalitárias de Estado, que visavam minar com a espontaneidade e liberdade dos indivíduos, fez cair por terra tal definição, compreendida e assimilada por Arendt em seu retorno à vida na *polis*, e à ação política dos atenienses, para os quais política e liberdade tinham o mesmo e único significado. Arendt constatou que o totalitarismo, além de ser uma forma de governo sem precedentes, constituiu-se em uma ameaça à capacidade de ação livre e espontânea, o que para os Gregos diferenciava o homem de outras espécies inferiores. Segundo Richard Wolin, a diminuição das perspectivas de ação livre nas sociedades modernas tornar-se-ia o fio condutor de grande parte da obra de maturidade de Arendt.¹²²

¹²¹ Ibidem, p. 23.

¹²² WOLIN, op. cit., 1998, p. 257.

As modernas possibilidades de destruição, como a bomba atômica, por exemplo, e seu “monstruoso desenvolvimento”, cujo monopólio é detido pelos Estados, põem em risco não apenas a liberdade/política, mas também “a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra”.¹²³ Diante de tais constatações, Arendt argumenta que uma solução para as questões políticas na modernidade apenas seria possível por meio de um milagre. Fala-se aqui de milagre sem nenhuma conotação religiosa ou pseudo-religiosa, mas no sentido do acontecimento de algo novo e inesperado, capaz de interromper processos. Para Arendt, cada começo é, em sua natureza, um milagre. E todo indivíduo é capaz de operar um milagre através de sua ação, pois, é característica do agir a capacidade de desencadear processos. Nas palavras de Arendt:

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.¹²⁴

Nesse sentido Arendt se reporta a Kant, para o qual tomar uma iniciativa é começar uma cadeia espontaneamente. Kant considera que a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir, ainda constituem as principais qualidades do homem, mesmo estando a ação sujeita ao determinismo das leis naturais e o discernimento não conseguindo penetrar o segredo da realidade absoluta. Para Arendt, Kant teve a coragem de absolver o homem das conseqüências de seus atos, insistindo unicamente na pureza dos motivos, o que o impediu de perder a fé no homem e em sua grandeza potencial.¹²⁵

Para Arendt, a concepção de liberdade é idêntica ao começar. Porém, é preciso ter presente que de acordo com nossa tradição do pensamento, desde o final da Antiguidade clássica e, sobretudo, após o advento do cristianismo, houve identificação entre liberdade e livre-arbítrio. Daí segue-se que a liberdade não está no agir, mas na liberdade de escolha entre coisas dadas, não está na coisa política, mas ocorre quando o homem renuncia ao agir e se retira do mundo para dentro de si mesmo, evitando a política. Disso, Arendt conclui que é no espaço da política que devemos esperar pelo milagre do novo. Pois, de forma entusiástica, a autora argumenta que enquanto os homens puderem agir, eles terão a

¹²³ ARENDT, op. cit., 2004, p. 39.

¹²⁴ Ibidem, p. 43.

¹²⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 247.

possibilidade de fazer o improvável, o inesperado. A autora fundamenta sua convicção no significado das palavras *archein*, que em grego significa “começar” e dominar, quer dizer, “ser livre”, e *agere*, palavra latina que significa “por alguma coisa em andamento, desencadear um processo”.

A política, assim como aprendemos, observa Hannah Arendt, representa uma necessidade imperiosa para a vida humana. Não apenas para a vida do indivíduo, mas para toda a sociedade. Não sendo autárquico, o homem depende de outros no curso de sua existência, necessita de um convívio que garanta o provimento da vida relativo a todos. Sendo assim, a política teria como objetivo a garantia da vida em seu sentido mais amplo. Arendt exemplifica esta análise com as famosas palavras de Madison, em *The Federalist*, n. 51: “[...] Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo algum”.¹²⁶ O provimento da vida, prossegue Arendt, só pode realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos, em explícita alusão ao pensamento de Hobbes. Daí infere-se que a política existe e sempre existiu em toda parte onde há convivência entre os homens. Arendt discorda: a política não é algo natural, como entendida segundo a concepção de Aristóteles, e também não se encontra em todos os lugares onde os homens convivem.¹²⁷ A política, de acordo com a opinião dos gregos, existiu apenas na Grécia, e num espaço de tempo relativamente curto. Era a liberdade que diferenciava a vida na *polis* de outros tipos de convívio humanos.

O que torna possível tais constatações acerca do sentido da política na modernidade são os preconceitos existentes em relação à coisa política. Segundo Arendt, “todos temos um preconceito contra a política”, e estes sempre desempenharam um grande papel no espaço público-político. Arendt observa que os preconceitos contra a política, são pelo menos tão antigos quanto a democracia de partidos. O que equivale a considerar a política interna como sendo uma teia feita de velhacarias e interesses mesquinhos, e no âmbito externo, a oscilação entre a propaganda vazia e violência pura. Em seus apontamentos¹²⁸, presentes nos documentos para o planejamento da “Introdução à Política”, Arendt assinala ainda os lugares-comuns que ela considera antipolíticos: a política como necessidade, a política como dominação, o homem como um ser político, a política como sustento de

¹²⁶ MADISON *apud* ARENDT, op. cit., 2004, p. 46.

¹²⁷ Importa aqui ressaltar que em seu texto de 1958, Arendt reconhece que “todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política”, porém é a pluralidade que constitui a *conditio per quam* de toda a vida política. (ARENDT, op. cit., 2001, p. 15).

¹²⁸ ARENDT, op. cit., 2004, p. 193.

vida. E ressalta que a idéia de a política sempre ter existido constitui o preconceito que serve de base para todos os outros.

Os preconceitos representam em si algo político no sentido mais amplo da palavra, pois integram a questão humana e desempenham um extraordinário papel no cotidiano. Dessa forma, a política tem que sempre lidar com os preconceitos, com seus esclarecimentos e sua dispersão, fato que remete os indivíduos para um constante estado de alerta e abertura para o mundo, que no dizer de Arendt, determinará o nível político e o caráter geral de uma época. Os preconceitos podem ser considerados a medida de juízo dentro da vida cotidiana, pelo menos no que diz respeito aos verdadeiros preconceitos, aqueles que recorrem a um “acham” ou “dizem”, de maneira despreocupada. O perigo do preconceito, como adverte Arendt, está no fato de estar sempre ancorado no passado, e de ocultar um juízo já formado que se arrastou pelos tempos sem nunca ter sido revisto. Porém, diante de uma crise histórica, os preconceitos são rapidamente abalados, na medida em que se perde a confiança nos mesmos, e se percebe o quanto são inconvenientes. Para Arendt, isso demonstra a falha nos parâmetros do mundo moderno, que impossibilita o julgamento do que acontece todos os dias, e também do que já aconteceu, segundo critérios fixos e reconhecidos por todos, ou seja, demonstra o niilismo inerente à modernidade, ou ainda uma desvalorização de todos os valores, uma catástrofe moral de âmbito mundial.

Para que se possa melhor compreender a concepção de política para a qual Hannah Arendt atenta, é preciso que se tenha a real dimensão do que representava a liberdade para a Antiguidade clássica. Segundo a autora, “a coisa política”, no sentido grego, está centrada em torno da liberdade. Esta liberdade, se entendida no sentido negativo, significava não ser dominado e não dominar, e em seu sentido positivo representava um espaço que abrigava a pluralidade de indivíduos, onde cada qual poderia se mover entre iguais. Arendt chama a atenção para o fato de que na modernidade esta noção grega de igualdade – *isonomia* – está vinculada ao conceito de justiça e não de liberdade. Porém, deve-se entender por *isonomia*, a situação onde todos têm o mesmo direito à atividade política, ou ao direito de falar (*isegoria*) e não que todos são iguais perante a lei, e que esta é igual para todos. Daí ressalta-se um dos motivos pelos quais os escravos e os bárbaros não eram considerados cidadãos. Eles não dominavam a palavra. Bárbaros e escravos eram *aneu logou*. Da mesma forma se encontrava o déspota, que apenas conhecia o ordenar. De acordo com a análise de Arendt:

Para a liberdade não se precisava de uma democracia igualitária no sentido moderno, mas sim de uma esfera limitada de maneira estritamente oligárquica ou aristocrática, na qual pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais.¹²⁹

Importa ressaltar que esta liberdade política estava diretamente vinculada ao espaço, ou seja, quem deixava sua *polis*, perdia o único lugar onde poderia ser livre, sendo também degredado e considerado apátrida.

Para Arendt, a política não é necessária, absolutamente. A política não é uma necessidade imperiosa da existência humana, como o amor e a fome, e também não é uma instituição indispensável do convívio humano. A política, constata Arendt, só tem início quando cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Desse modo, a política existiu apenas em grandes épocas e muito pouco. Porém, em momentos decisivos da História, em grandes “acazos felizes”. Apenas nesses momentos é que o sentido da política manifesta-se, não importa se revelam o bem ou a desgraça da coisa política. O que importa é que estes momentos são determinantes. A exemplo das guerras e revoluções, que mesmo longe de ser o que Arendt entende por ação política, formam as experiências políticas básicas do mundo moderno, em detrimento do simples “funcionar de governos parlamentares e sistemas democráticos fundamentados em partidos políticos”. As guerras do mundo moderno, segundo análise de Arendt, são “catástrofes que podem transformar o mundo num deserto e a Terra numa matéria sem vida” e não representa mais a “continuidade da política por outros meios”.¹³⁰

De acordo com análise de André Duarte, as instâncias revolucionárias fundadas na participação popular coletiva, representam o que Arendt chamou de “novidade” ou “novos começos” políticos, que sugerem que o presente não se encontra fechado nem ao futuro nem ao passado. Estes momentos representam a quebra da continuidade histórica, e assinalam exatamente a dignidade primeira da atividade política, tal como era concebida na Antiguidade clássica, e o senso de responsabilidade comum pela política exercida na condição humana da pluralidade.¹³¹

Ao analisar as revoluções, Arendt destaca o surgimento do sistema de conselhos, sobretudo aqueles que surgiram durante a Revolução Húngara de 1956.¹³² Segundo Arendt,

¹²⁹ Ibidem, p. 49.

¹³⁰ Ibidem, p. 125.

¹³¹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 29.

¹³² ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1986, p. 23.

os conselhos preocupavam-se com a vida econômica do país, e também com o estabelecimento de uma nova ordem. Com seu surgimento aconteceu o inesperado, o criativo da ação política. Através dos conselhos, os indivíduos puderam exercer sua liberdade política, rompendo rotinas existentes e propondo o inusitado, o milagre. E isso, a despeito de terem sido tão logo abafados pela burocracia e pelos partidos. O sistema de Conselhos representa para Hannah Arendt o exemplo mais tangível de ação política do homem moderno. Ou, como definiu sua biógrafa Elizabeth Young-Bruehl, “a revolução húngara havia-lhe ensinado uma lição sobre a única alternativa ao totalitarismo que sentia que o mundo moderno produzira”.¹³³

Segundo Arendt, as revoluções começaram como restaurações ou renovações, ou seja, os revolucionários objetivavam, a princípio, restabelecer certos pactos ou compromissos que haviam sido rompidos. Porém, durante seu curso é que as revoluções foram sendo caracterizadas como o início de algo inteiramente novo. Pode-se dizer que para Arendt as revoluções possuem mais de um estágio: nascem como reação à opressão, e nesse sentido uma revolução pressupõe a “liberação”, isto é, o fim da opressão. Porém, Arendt destaca que o objetivo central da revolução é a fundação da liberdade. Então, se a liberação representa a luta pela conquista de direitos negativos, a liberdade significa poder tomar uma nova iniciativa.

A idéia da liberdade, de acordo com o pensamento de Arendt, sobreviveu a todas as mudanças históricas e transformações teóricas que a Humanidade atravessou. A estreita ligação entre a política e a liberdade, “estende-se como uma diretriz através do pensar e agir da Humanidade até tempos mais recentes”. As formas totalitárias de Estado e as ideologias correspondentes tiveram a ousadia de cortar essa linha, defendendo uma concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para propiciar o desenvolvimento histórico, cujo processo pode ser impedido pelo homem quando este se move exercendo sua liberdade.

De acordo com análise de Antonio Negri, Arendt traz uma profunda inovação na teoria política com sua concepção de liberdade, e, se afasta de toda tradição. Negri se reporta às reflexões de Arendt, presentes em *Da revolução*, quando analisa o poder constituinte. Para Arendt, a história moderna tem seu início quando, na revolução, o poder constituinte se afasta da violência e da guerra. O que significa dizer que a idéia de

¹³³ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 271.

liberdade vinculada à idéia de “novo começo”, é crucial para a compreensão da modernidade. O poder constituinte representa a própria liberdade: transforma-se em relação comunicativa, em espaço público. Ressaltamos que a análise de Arendt sobre a questão do poder constituinte será desenvolvida em tópico posterior desta exposição.¹³⁴

Arendt constata que a idéia de a política ter alguma coisa a ver com a liberdade, nasceu na *polis* grega. E que apesar do conceito de liberdade ter sofrido profundas modificações e também ter sido enriquecido ao longo do tempo que separa a Antiguidade clássica da era moderna, essa vinculação entre política e liberdade perdura até hoje. Não apenas Kant constatou que a espontaneidade está baseada no fato de que cada homem é capaz de começar uma série de novo por si mesmo, mas, Santo Agostinho já havia fundamentado ontologicamente esta liberdade, ao dizer que o próprio homem pode ser um começo, quando chega a este mundo através do nascimento. Agostinho chega à sua constatação se reportando à fundação de Roma, que conserva a grandeza de seus antepassados pelo ato da própria fundação. E a filosofia política de Kant, depois da experiência da Revolução Francesa, torna-se uma filosofia da liberdade. Arendt traz a tona tais pensamentos para reforçar o significado político que está inserido neste ato de “poder-como-começar”. E, quão extraordinário é tal significado. Pois, para Arendt o processo da História surgiu por iniciativas humanas e está constantemente sendo rompido pelo surgimento de novas iniciativas. Arendt evidencia esta sua convicção nas palavras que finalizam uma de suas mais importantes obras, *Origens do totalitarismo*:

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem.¹³⁵

Hannah Arendt entende a liberdade como algo político, uma vez que a ação e a política não são possíveis de serem concebidas sem admitirmos a existência da liberdade. Segundo Arendt, em todas as questões práticas, especialmente nas questões políticas, a liberdade é entendida como uma verdade em si mesma. Desse modo, a liberdade constitui o axioma sobre o qual as comunidades humanas estabelecem suas leis, suas decisões e seus juízos. É no âmbito da política que, segundo Arendt, a liberdade não é concebida como um

¹³⁴ NEGRI, Antonio. *O Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 28.

¹³⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 531.

problema, a exemplo da ciência, da ética e da psicologia, mas sim como um fato da vida cotidiana. Sem a liberdade, a vida política seria destituída de significado.¹³⁶

Com o intuito de ilustrar e melhor explicitar sua designação de liberdade enquanto inerente à ação, Arendt busca apoio no conceito maquiavélico de *virtù*, que representa a excelência com que os homens respondem às oportunidades que o mundo lhes apresenta. Para Arendt, todo agir contém um elemento de virtuosidade. Segundo análise da autora, se entendermos o político no sentido da *polis*, sua finalidade seria a de estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto a virtuosidade, pudesse aparecer.¹³⁷ Desta forma, a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que possam ser vistos, e em eventos que são comentados e transformados em estórias através dos quais possam ser lembrados.

Arendt reconhece que esta noção de interdependência entre a liberdade e a política coloca-se em contradição com as teorias sociais da época moderna. Pois, nem a noção de liberdade como um fenômeno do pensamento (conceito surgido ainda na Antigüidade tardia), nem a moderna noção cristã de liberdade entendida como livre-arbítrio possuem qualquer fundamento na experiência política. Após o surgimento do cristianismo, liberdade e livre-arbítrio tornaram-se sinônimos, e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão. Até este estágio, por assim dizer, o problema da liberdade não fazia parte das reflexões dos filósofos.

Ocorre então o que Arendt chamou de “desvio filosófico da ação para a força de vontade”, ou seja, a liberdade não é mais considerada um estado de ser manifesto na ação, mas passa a ser vista como livre arbítrio. Desse modo, o ideal de liberdade deixou de ser o virtuosismo, e passa a ser o ideal de um livre arbítrio, independente dos outros e até eventualmente prevalecendo sobre estes, constituindo-se em soberania. Para Arendt, esta identificação da liberdade com soberania conduz à negação da liberdade humana, quando entendemos que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político apenas poderá ser adquirida ao preço da liberdade de todos os demais.

Para Hannah Arendt, a liberdade, vivenciada apenas no processo da ação, parece nunca mais ter sido articulada de forma tão clara como fora na Antigüidade clássica: apenas seria livre para começar algo novo aquele que estivesse liberado das necessidades da vida. Estes eram os governantes, ou seja, pais de família que governassem sobre sua

¹³⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 189.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 201.

família e seus escravos. Estes estavam liberados para exercerem sua cidadania na *polis*, onde se moviam entre outros livres e iguais. Da mesma forma, a política, parece jamais ter obtido tamanha dignidade como teve no mundo greco-romano. Aliás, de acordo com as análises de Arendt, desde a Antiguidade clássica quase não se fez mais questionamentos sérios acerca do sentido da política. A despeito disso, Arendt questiona:

Não é o agir político, pelo menos em nosso tempo, justamente típico da falta de princípios, de modo que ao invés de derivar de uma das muitas origens possíveis do convívio humano e de se alimentar de sua profundidade, prende-se, de maneira oportunista, à superfície do acontecer diário, é arrastado por ele nas mais diferentes direções, de modo que aquilo que é recomendado hoje, sempre contradiz aquilo que aconteceu ontem?¹³⁸

Arendt adverte que perguntas deste tipo, sobre o real sentido da política, deve ser tarefa de qualquer um de nós que comece a refletir sobre a política de nosso tempo, sobre o que identificamos como sendo o agir político de nossa era. Pois, por ser no campo da força que nossas experiências políticas acontecem, é natural entendermos o agir político nas categorias do dominar e do ser dominado, do forçar e do ser forçado. A reflexão sobre o sentido da política surge, segundo Arendt, a partir das experiências bem reais que se teve com a política, e se inflama com a desgraça que ameaça resultar delas. Nesse sentido, a pergunta sobre o sentido da política é radical, agressiva e desesperada.¹³⁹

Interessa salientar que não foram apenas as experiências reais e concretas, como as guerras e revoluções, que fizeram parte das análises de Hannah Arendt. Em sua busca pelo sentido da política, Arendt também se valeu de metáforas, como quando escreve sobre “deserto” e “oásis”¹⁴⁰, no manuscrito que seria a possível conclusão para a sua inacabada “Introdução a Política”.

Para a autora, o deserto é o mundo em cujas condições nós nos movemos, onde nem sempre reina a tranquilidade de cemitério, mas paira a possibilidade de haver

¹³⁸ ARENDT, op. cit., 2004, p. 129.

¹³⁹ Ibidem, p. 38.

¹⁴⁰ De acordo com Ursula Lutz, a metáfora do deserto e oásis, foi um meio de expressão e de percepção até o âmbito pessoal de Arendt. A exemplo do que escreve a Karl Jaspers para contar o que vivenciara em sua viagem à Costa Oeste dos Estados Unidos: “E depois também é verdade, de uma certa forma, que esse é o mais belo dos desertos, o mais belo de todos”. Lutz observa que os ‘oásis’ aparecem na figura de um trabalhador do porto, que trabalha, lê, escreve e passeia, e de uma doutoranda, que vive num apartamento ao lado de Arendt, abarrotado de Platão, Sócrates, Kant e Hegel. (ARENDT, op. cit., 2004, p. 181).

tempestades de areia¹⁴¹, como os movimentos totalitários, por exemplo, que podem ajustar-se perfeitamente às condições do deserto. Este é um dos perigos. Pois, as tempestades de areia podem ameaçar as faculdades do agir e da paixão, com as quais os homens podem modificar o deserto. Nas palavras de Arendt:

É verdade que sofremos menos nos movimentos totalitários ou no ajustamento causado pela moderna psicologia, sim, mas perdemos a capacidade de sofrer e com ela a virtude do suportar. Só aqueles que nas condições do deserto podem suportar a paixão pela vida, é que são capazes de reunir em si aquela coragem que está na raiz de todo agir – e também daquilo que leva o homem a tornar-se um ser atuante.¹⁴²

Foi Nietzsche quem pela primeira vez reconheceu o deserto, de forma equivocada, segundo Arendt. Pois, para este, o deserto encontrar-se-ia em nós mesmos. Assim também a moderna psicologia trata do deserto, e tenta ajudar o homem a se ajustar às suas condições. Isto constitui mais um perigo, adverte Arendt, o de nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto, e passemos a nos sentir à vontade nele de forma a não mais sentir a necessidade de oásis. Os oásis são definidos por Arendt como sendo aqueles campos de vida que existem independentes, em grande parte, das condições políticas. Sendo assim, Arendt constata que o que fracassou foi a política, ou seja, o homem na condição de pluralidade. No singular, ainda existimos, pensamos, produzimos, amamos e podemos agir. De acordo com Arendt, se estes oásis não estivessem intactos, como poderíamos respirar? Sem usufruir dos oásis que existem no deserto, corremos o risco de ressecar. Os oásis, “são formas vivas que nos capacitam a viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele”.¹⁴³ Podemos aniquilar os oásis quando fugimos do mundo do deserto, quando fugimos da política, pois, fugindo, levaremos areia para os oásis. E, no mundo moderno já sabemos o que isto pôde significar. Para Arendt, o deserto começou nos tempos modernos com a falta de mundo.

Arendt não concluiu, tampouco revisou estes apontamentos. Por este fato lamentamos, porém, também consideramos estímulo que nos guia a seguir seus passos na busca pela maior compreensão de nosso próprio tempo. A falta de mundo a qual Arendt refere-se, remete-nos à sua análise da ação política, presente em sua obra *A condição*

¹⁴¹ Em *Origens do totalitarismo*, Arendt também faz referência ao deserto quando diz que “as condições em que hoje vivemos no terreno da política são ameaçadas por essas devastadoras tempestades de areia”. (ARENDR, op. cit., 1989, p. 530).

¹⁴² ARENDR, op. cit., 2004, p. 179.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 180.

humana, escrita em 1958, quando interrompe seu projeto para a “Introdução à Política”, guiada pela necessidade de pesquisar aquilo que chamou de “atividade política humana central”¹⁴⁴, qual seja, a ação.

Ao se questionar sobre o sentido da política na modernidade, Hannah Arendt pretendeu entender o seu tempo. Suas inquietações levaram-na a analisar de forma crítica e cuidadosa os fenômenos marcantes da modernidade, na tentativa de encontrar as explicações e os motivos que os desencadearam. Em *A Condição humana*, Arendt se propõe a refletir sobre a ação do homem moderno, o que deixa claro nesta passagem que compõe o prólogo de seu texto:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isto requer reflexão; e a irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece ser uma das características de nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.¹⁴⁵

Esta obra escrita em 1958 teve origem nas reflexões da autora sobre as atividades do homem político. Arendt considera a ação e a palavra como sendo algo distinto de trabalho e labor, o que justifica, em parte, o teor ambicioso e ousado de seu texto. Outra inovação diz respeito à preferência de Arendt pelo conceito de *condição humana*, ao invés do conceito de *natureza humana* ou *essência humana*. Para Arendt, a questão da natureza do homem, deve ser tratada no âmbito teológico, pois, para responder o que é o homem, a resposta deve estar situada dentro de uma estrutura divinamente revelada. De acordo com análise de Arendt, o problema da natureza humana parece ser insolúvel. Nesse sentido, ela acredita que não é possível determinar ou definir a essência natural do homem, assim como fazemos com todas as coisas. Pois, definir o que seja a natureza humana,

Seria o mesmo que pular sobre nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então, certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ibidem, p. 197.

¹⁴⁵ ARENDT, op. cit., 2001, p. 13.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 18.

Vale ressaltar que para Arendt, sempre que falamos de “natureza” ou “essência” de algo, estamos em realidade nos referindo ao núcleo interior de cuja existência jamais podemos ter tanta certeza quanto temos

Para Arendt, os homens são seres condicionados, ou seja, tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se, de imediato, condição de sua existência. E, as condições da existência humana, quais sejam, a própria vida, a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade, e até o próprio planeta Terra, não podem explicar o que somos, pois jamais nos condicionam de modo absoluto. Dessa forma, podemos apenas saber quem somos: seres humanos que vivem sob condições terrenas. Importa ressaltar que a menos de uma década da viagem espacial realizada pelo homem, Arendt, acredita que a mudança mais radical da condição humana que se poderia imaginar seria a emigração dos homens da Terra para outro planeta. Obviamente ainda seríamos seres humanos, reflete Arendt, porém, vivendo em condições feitas pelo próprio homem, diferentes das que a Terra lhe oferece.

Em *A condição humana*, Arendt nos oferece elementos para a reflexão de muitos dos problemas da era moderna, os quais, segundo sua análise, tiveram sua origem na supressão do espaço público, como consequência do surgimento da esfera do social e da alienação do homem em relação ao mundo.

2.2 O DESAPARECIMENTO DO ESPAÇO PÚBLICO

Em *A condição humana*, a análise de Arendt é no sentido de entender como e por que o Ocidente permitiu o amadurecimento de um regime tão extremo como o totalitarismo.¹⁴⁷ Importa ressaltar que esta obra é posterior à *Origens do totalitarismo*, escrita em 1951, onde encontramos a gênese feita por Arendt, deste fenômeno ímpar na História ocidental. Tornou-se necessária a compreensão¹⁴⁸ das origens do isolamento e do desenraizamento do indivíduo, sem os quais não seria possível a instauração de um regime totalitário, que ordenava a absorção de todos os enclaves de autonomia social, através do terror, sendo entendido como uma nova forma de governo e dominação, que em nada se

da densidade e da escuridão. (ARENDR, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 53).

¹⁴⁷ De acordo com Arendt, o uso popular da palavra totalitarismo, passou a ser utilizado para denunciar algum mal político. Após o advento da Segunda Guerra Mundial foi utilizado para denotar a ânsia pelo poder, a vontade de dominar, o terror e a estrutura estatal monolítica. (ARENDR, op. cit., 1993, p. 43).

¹⁴⁸ Arendt define a compreensão como sendo uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo. (ARENDR, op. cit., 1993, p. 39).

assemelha às possíveis formas de governo categorizadas pelos Gregos, quais sejam, a monarquia, a democracia, a oligarquia e a tirania.

Arendt lembra que para Aristóteles, de todas as atividades presentes e necessárias às comunidades, apenas a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*) eram consideradas como sendo atividades políticas, ou seja, que constituíam o que o Filósofo chamou de *bios politikos*. A ação é a única atividade que é exercida entre os homens, pois tem a pluralidade como sua *conditio sine qua non*. Sendo assim, Arendt identifica o labor como o processo biológico do corpo humano, que tem a existência humana como condição primordial para que o mesmo possa existir. E, o trabalho, como a atividade que corresponde ao artificialismo da existência humana, tendo a mundanidade como condição necessária à sua existência. Para Arendt, o trabalho é a atividade do *homo faber*, que através de seus instrumentos e utensílios, determina que o fim não apenas justifica, mas, organiza e produz os meios. Pois, como constata Arendt, “é em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados”.¹⁴⁹ O processo de trabalho é então organizado com vistas ao produto final, onde tudo passa a ser julgado em termos de adequação e serventia ao fim desejado, e nada mais que isso.

Pode-se dizer que a distinção entre ação, trabalho e labor, possibilitou a Hannah Arendt delinear as modificações que ocorreram nas esferas pública e privada ao longo do tempo, e que culminaram na formação das sociedades de massa. Arendt observa que na Antiguidade clássica, o labor era a atividade que ocupava a esfera privada, ou a esfera da família, onde os indivíduos viviam privados da presença de outros, e não tinham a possibilidade de transcender a própria existência, uma vez que nada realizavam a não ser aquelas atividades que garantiam sua sobrevivência. Nesse sentido, o homem laborava para prover o sustento da família, e o labor da mulher era a procriação. Funções consideradas naturais, o que designava este espaço como a esfera da necessidade. Arendt ressalta que “a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía condição natural para a liberdade na *polis*”.¹⁵⁰

A esfera pública na Antiguidade, como constata Arendt, constituía a esfera da política, caracterizada como o espaço da ação e do discurso, e que era baseada na pluralidade dos homens. Este era o local onde o cidadão ateniense mostrava sua excelência e buscava a imortalidade. De acordo com Arendt, muitas eras antes de nós, os homens

¹⁴⁹ ARENDT, op. cit., 2001, p. 166.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 40.

ingressavam na esfera pública com o objetivo de que algo seu permanecesse além de sua vida terrena. Arendt define o significado da vida pública através destas palavras:

Embora o mundo comum seja comum a todos, os que estão presentes ocupam nele lugares diferentes, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública.¹⁵¹

Na modernidade, a esfera privada foi substituída pela intimidade, e o espaço público deu lugar à esfera do social. Em outras palavras, pode-se dizer que a moderna sociedade massificada é constituída por uma grande e única esfera privada. Nesse sentido os homens comportam-se como se fossem membros de uma única família, pois, possuem as mesmas opiniões e os mesmos interesses, e nada realizam buscando sua transcendência. A sociedade moderna passa a preocupar-se em crescer, e em nome desse constante crescimento, acaba por canalizar para a esfera pública o “próprio processo de vida”, ou seja, as atividades que eram voltadas a atender às necessidades dos indivíduos tornaram-se públicas. Este fato explica como o labor, considerado a única atividade necessária à manutenção da vida, passa a ser exercido no espaço público. Para Arendt, este acontecimento representa a mais clara indicação de que a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedade de operários e assalariados, onde o *animal laborans*, passa a ocupar o espaço público, sendo sua ação assinalada apenas pela necessidade e concomitante futilidade do processo biológico, do qual é derivada.

Importa-nos esclarecer que, mesmo sendo o labor uma atividade indispensável à manutenção da vida, o que menos se pode esperar dele é a excelência, a *arete* para os gregos ou *virtus* para os romanos. Pois a excelência sempre fora reservada à esfera pública. Muito embora, de acordo com a análise de Arendt, mesmo a esfera do social tendo tornando anônima a excelência, e também tendo enfatizado o progresso da humanidade ao invés das realizações dos homens, não conseguiu acabar definitivamente com a conexão entre a realização pública e a excelência. Porém, a esfera social relegou o discurso e a ação à esfera privada ou, à intimidade. Para Hannah Arendt, “nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício”.¹⁵²

¹⁵¹ Ibidem, p. 67.

¹⁵² Ibidem, p. 59.

De acordo com análise de Arendt, a secularização e a perda da fé, decorrente da dúvida cartesiana, propiciaram a vitória do *animal laborans*. O homem moderno, além de ter perdido o mundo compartilhado que existia na Antiguidade, é arremessado para dentro de si mesmo ao perder a certeza de um mundo futuro. O homem moderno foi,

Lançado à interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram os processos vazios dos cálculos da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e desejos, os impulsos insensatos de seu corpo [...]. Agora, a única coisa que podia ser imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno da espécie humana.¹⁵³

Segundo Arendt, na sociedade moderna, a ação política desaparece e sobressai o que ela define como “força natural”, ou seja, a força do próprio processo vital à qual todos os homens estão sujeitos. A única necessidade é laborar ou garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. A ação, que para Arendt não deve ser instrumental e nem orientada por algum objetivo, passou a ser concebida em termos de fazer e de fabricar, considerada outra forma de labor. Numa sociedade de operários, requer-se de seus membros um funcionamento puramente automático, o que segundo Arendt, poderá acarretar para esta sociedade uma passividade mortal e estéril. É nesse sentido que Arendt reclama a reflexão, pois acredita que o homem moderno não perdeu sua capacidade de agir, apesar de se ocupar apenas com o fazer, o construir e o fabricar. Para Arendt, a capacidade de desencadear processos, tornou-se prerrogativa dos cientistas, que se empenham na busca da extinção da consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. Mas, a autora adverte:

A ação dos cientistas, que intervém com a natureza do ponto de vista do universo e não com a textura das relações humanas, não tem o caráter revelador da ação nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica – caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana.¹⁵⁴

Arendt considera que a perda da capacidade de ação política do homem moderno, ocasionada pelo desaparecimento do espaço público e pela alienação do homem em relação ao mundo, além de ser a condição central para a tirania, representa a perda da busca de

¹⁵³ Ibidem, p. 334.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 337.

significado e da necessidade de compreender. Pois, Arendt constata que para os que se empenham na busca do significado e da compreensão, o que assusta no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas sim, o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias e de nossos padrões de juízo, uma vez que, “a dominação totalitária, pelo seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político”.¹⁵⁵ Sendo assim, Arendt assinala:

Se a essência de toda ação, e em particular da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou a reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.¹⁵⁶

Conforme assinala Adriano Correia, o desaparecimento da esfera pública tem como conseqüência o predomínio de um modelo de sociedade que impõe não apenas o isolamento e o conformismo, mas também o estabelecimento de uma forma burocrática de governo: a sociedade de massas. As massas, prossegue o autor, devido à distância de qualquer relação discursiva, possuem um caráter eminentemente apolítico. As massas eximem-se de qualquer representação política, e partilham de forma silenciosa as convicções gerais que perpassam todas as classes.¹⁵⁷ Para Arendt:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas [...]. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. [...] Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder do voto.¹⁵⁸

Nada pode ser mais apolítico do que a passividade das massas. Segundo análise de Richard Wolin, a política para Hannah Arendt, possui uma função ontológica quintessencial, ou seja, é o ato supremo da auto-revelação ou autodescoberta humanas. A

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 54.

¹⁵⁶ ARENDT, op. cit., 1993, p. 52.

¹⁵⁷ CORREIA, Adriano. O desafio moderno – Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 239.

¹⁵⁸ ARENDT, op. cit., 1989, p. 361.

política representa o modo fundamental como exprimimos nosso caráter distintivo enquanto seres humanos.¹⁵⁹ A ação política tem caráter da imprevisibilidade e nada tem a ver com o comportamento previsível e reprodutivo da moderna sociedade de massas. Para Arendt, a ação política requer o brilho que no passado chamava-se glória. Nesse sentido, partilhamos do questionamento de Wolin, que mesmo reconhecendo o quão oportuna é a crítica de Arendt à natureza burocrática e rotineira da política moderna, pergunta se a organização das bases, o voto, o debate, a deliberação, as convenções dos partidos e demais aspectos que fazem parte da formação da vontade coletiva da sociedade civil, são considerados política normal ou de segunda categoria. Já que estes não fazem parte da “grande política”. Pois, na rotina cotidiana da democracia parlamentar não há grande heroísmo, e nem a luta acesa pela glória que distinguia a vida política entre os Gregos.¹⁶⁰

Como se percebe, para Arendt, a “grande política” pôde ser identificada na modernidade através da glória, mesmo que passageira, dos conselhos revolucionários surgidos em São Petersburgo em 1905, os de Munique em 1918/1919, e os de Budapeste em 1956. Segundo Arendt, os conselhos sempre surgiram como organismos espontâneos do povo, não apenas fora do âmbito dos partidos políticos, como também de forma totalmente inesperada, cujos membros podiam debater e esclarecer-se de forma mútua sobre as medidas a serem tomadas nas assembleias. Nesse sentido, proporcionavam a participação dos cidadãos nos assuntos públicos do país. Os conselhos, enquanto existiram, foram a esfera de ação dos indivíduos, que podiam dar sua contribuição pessoal à ordem do dia. Estes conselhos eram independentes das linhas e filiações partidárias, e acessíveis a todos. Eram espaços de liberdade. Ainda de acordo com análise de Wolin, a adesão de Arendt à democracia direta do comunismo de conselho está associada à sua crítica à política de partidos, ou, em última análise, à democracia representativa enquanto tal.¹⁶¹

2.3 A MODERNA DEMOCRACIA

Pela análise da tradição revolucionária em *Da revolução*, obra escrita em 1963, Hannah Arendt constata que o que restou do espírito revolucionário que inspirou os

¹⁵⁹ WOLIN, op. cit., 1998, p. 264.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 265.

¹⁶¹ Ibidem, p. 267.

homens das revoluções francesa e americana do século XVIII foram as liberdades civis, o bem-estar individual da grande maioria da população, e a opinião pública. Esta, considerada a força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática e igualitária. Para Arendt, foi a inversão da esfera política pela sociedade a responsável por tamanha transformação. “É como se os princípios, originalmente políticos, fossem traduzidos em valores sociais”, diz Arendt.¹⁶²

Toda revolução se caracteriza por ser um ato de fundação, onde o espírito revolucionário possui dois elementos que parecem contraditórios e irreconciliáveis: a preocupação com a estabilidade da nova estrutura e o espírito de inovação. Se o primeiro elemento pode ser identificado como conservadorismo, o outro reivindica o monopólio do liberalismo progressista, ou “de esquerda”. Dessa forma, Arendt constata que o vocabulário político moderno é constituído por contradições e opostos: direita e esquerda, reacionário e progressista, conservadorismo e liberalismo, democracia e aristocracia. Este fato, segundo Arendt, deve ser reconhecido como um dos sintomas de nossa perda do espírito revolucionário,

Afinal de contas, nada compromete mais seriamente hoje a compreensão dos assuntos políticos e do seu enriquecedor debate do que as reações mentais automáticas condicionadas pelas desgastadas trilhas de ideologias nascidas na esteira das revoluções.¹⁶³

De acordo com Arendt, não era o caráter igualitário da forma republicana de governo que atraía os pensadores pré-revolucionários, pois, a equiparação confusa e desconcertante entre república e governo democrático data do século XIX. O que era atraente na forma republicana de governo era sua promessa de grande durabilidade. Para o século XVIII, a democracia, através da História e das teorias antigas, já havia demonstrado sua natureza “turbulenta” e sua instabilidade, pois apresentava a volubilidade dos cidadãos, a ausência do espírito público e a tendência a serem conduzidos pela opinião pública e pelos sentimentos das massas. Arendt chama a atenção para o fato de a Revolução Americana ter conseguido, através de sua criatividade política, criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República.

¹⁶² ARENDT, op. cit., 1986, p. 177.

¹⁶³ Ibidem, p. 178.

Segundo Arendt, “a novidade e originalidade do Senado americano se tornaram difíceis de identificar”.¹⁶⁴

A autora analisa detalhadamente todo o contexto que envolveu as revoluções do século XVIII. Porém, importa-nos salientar, para um posterior delineamento de sua crítica à moderna democracia, a questão da representação. Questão que se tornou embaraçosa para os fundadores, a tal ponto que vieram a definir as repúblicas em termos de governos representativos, distinguindo-as, dessa forma, das democracias. Salvaguardando as diferenças entre ingleses e americanos, Arendt analisa que:

A representação era entendida como um mero substitutivo para a ação política direta, através do próprio povo, e os representantes por eles eleitos deviam agir de acordo com as instruções recebidas de seus eleitores, ao invés de exercer suas funções em consonância com suas opiniões, que poderiam ser formadas no decorrer do processo.¹⁶⁵

Para a autora, o problema da representação constitui um dos mais tormentosos e cruciais temas da política moderna desde as revoluções, uma vez que implica uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política propriamente dita. Trata-se de um dilema que não comporta solução. Pois, no caso dos representantes se considerarem mensageiros privilegiados ou especialistas contratados, o governo se degenera em mera administração, e a esfera pública desaparece. Além do mais, não há espaço para a ação. E, se os representantes se tornarem os legítimos dirigentes daqueles que os elegeram, afirmar-se-á a antiga distinção entre governantes e governados, o povo não será admitido na esfera política, e a tarefa do governo será privilégio de uns poucos. Arendt assinala que o resultado disso,

É que o povo ou mergulha na “letargia” que é precursora da morte para a liberdade pública, ou “mantém o espírito de resistência” contra qualquer governo que tenha sido eleito, uma vez que o único poder que lhe resta é “o poder residual da revolução”.¹⁶⁶

Também na França, mesmo que de maneira diferente, Arendt observa que se instalou o conflito entre o povo e o governo, e cita as palavras de Rousseau para exemplificar o contexto: “um povo que é representado não é livre, pois a vontade não pode

¹⁶⁴ Ibidem, p. 181.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 189.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 190.

ser representada”.¹⁶⁷ De sua análise da Revolução Francesa, Arendt destaca o fato de que mesmo os partidos, ou as facções tendo desempenhado papel tão desastroso durante a revolução, eles constituíram a base de todo o sistema partidário continental. E, identifica a existência de um conflito entre o parlamento, fonte e sede do poder do sistema partidário, e o povo, que abdicou de seu poder em favor de seus representantes.

Entre os revolucionários do século XVIII, já havia a preocupação com a possibilidade dos órgãos representativos tornarem-se corruptos e perversos. E foi o que ocorreu com frequência. Segundo Arendt, a corrupção e a perversão são mais perniciosas e suscetíveis de ocorrer numa república igualitária do que em qualquer outra forma de governo. Pois, foi pelo fato de a república haver excluído, em princípio, a antiga dicotomia entre governantes e governados que a corrupção do corpo político deixou sua marca impressa no povo. Já a corrupção do próprio povo, como assinala Arendt, apenas é possível sob um governo que lhe dê acesso ao poder público e, além disso, lhe ensine como manipulá-lo. De acordo com Arendt:

Antes da idade Moderna e da ascensão da sociedade, esse perigo, inerente ao governo republicano, costumava surgir da esfera pública, da tendência do poder público para expandir-se e invadir o campo dos interesses particulares. A antiga proteção contra este perigo era o respeito à propriedade privada, isto é, a organização de um sistema de leis através do qual os direitos de privacidade fossem publicamente garantidos, e a linha divisória entre a esfera pública e a esfera privada fosse salvaguardada.¹⁶⁸

Para Arendt a Declaração de Direitos da Constituição americana representa a última e mais completa defesa legal da esfera privada contra o poder público.

Arendt referencia, em vários momentos de seu texto, as palavras de Jefferson que defendia a idéia de que deveria haver “a subdivisão do país em distritos”, por acreditar que se fossem criadas “pequenas repúblicas”, “todos os homens da nação” poderiam se tornar membros ativos do governo comum, ou seja, haveria a participação de todos tanto nos direitos como nas obrigações do Estado.¹⁶⁹ Esse sistema distrital destinar-se-ia a fortalecer o poder de “cada um”, e não o poder da maioria. A preocupação parecia ser, observa Arendt, a de como se faria para que cada cidadão fizesse parte do governo de forma permanente e não apenas nos dias de eleições. Arendt atenta para o fato de Jefferson ter

¹⁶⁷ Ibidem, p. 193.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 201.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 202.

sido omissos em não definir quais seriam as funções destas repúblicas elementares. Porém, a mesma acredita que, se o objetivo maior da revolução era a liberdade, a finalidade destas repúblicas menores era a *constitutio libertatis*. Estas repúblicas seriam o espaço tangível onde todos poderiam ser livres, pois, o pressuposto básico do sistema elementar era o de garantir a liberdade pública. Vale ressaltar que os conselhos surgidos no curso das revoluções, de acordo com Arendt, representaram uma nova forma de governo que se assemelhava ao sistema distrital defendido por Jefferson, ou ao seu ideal das “repúblicas elementares”.

A crítica de Arendt à moderna democracia de partidos fica evidente na comparação feita entre o sistema de conselhos e o sistema partidário. Ambos são quase contemporâneos, e eram desconhecidos antes das revoluções. Os conselhos eram órgãos de ação e os partidos de representação. Se os conselhos, como já constatamos, surgiram no curso das revoluções, com os partidos não acontece o mesmo. Estes, até hoje, nunca surgiram durante uma revolução, ou são precedentes a ela, como ocorreu no século XX, ou se desenvolvem a partir da extensão do sufrágio popular. Dessa forma, os partidos servem para dar o necessário suporte popular ao governo parlamentarista. Daí se entendeu que este suporte era proporcionado pelo povo através do voto, enquanto a ação era prerrogativa do governo. A característica essencial dos sistemas partidários é que eles indicam candidatos para cargos eletivos ou para o governo representativo. Sendo assim, diz Arendt:

Desde suas origens, o partido, como instituição, pressupunha ou que a participação do cidadão nos assuntos públicos era garantida por outros órgãos públicos, ou que tal participação não era necessária, e que os segmentos da população recém-admitidos deveriam se contentar em serem representados, ou, finalmente, que todas as questões políticas, no âmbito do *Welfare State* são, em última análise, problemas administrativos a serem tratados por especialistas, sendo que, nesse caso, nem mesmo os representantes do povo conservavam algum espaço legítimo de ação, mas são meras autoridades administrativas, cujas atribuições, embora de interesse público, não são essencialmente diferentes da gestão de negócios privados.¹⁷⁰

Através da passagem acima, a autora deixa clara sua percepção crítica tanto do grau de declínio da esfera pública nas sociedades de massas, como a sua substituição progressiva pela “administração de coisas”. Arendt adverte ainda que quando o governo transforma-se em administração, o sistema partidário só pode resultar em desperdício e

¹⁷⁰ Ibidem, p. 217.

incompetência, pois, as atividades de administração e direção, por serem ditadas pelas necessidades que subjazem o processo econômico, são apolíticas em sua essência e também não-partidárias. O erro fatal dos conselhos, assinalado por Arendt, foi que eles nunca fizeram uma distinção muito nítida entre a participação nos negócios públicos e a administração de coisas de interesse público, uma vez que nas sociedades modernas há, de fato, uma grande necessidade de o governo desempenhar as funções administrativas. E isso, ocorreu pela razão de serem os conselhos órgãos primordialmente políticos. Nesse caso, as questões sociais e econômicas desempenhavam um papel secundário.

Pode-se dizer que o objetivo de Arendt é o de destacar a desatenção prestada à ação na modernidade, devido à predominância dos interesses no cenário parlamentar. Para Arendt a ação jamais pode ser representada, apenas os interesses, pois a ação deve ser desempenhada diretamente pelo ator, e não por alguém que o represente. Segundo Richard Wolin, este pensamento leva Arendt a concluir que a democracia representativa ou o sistema de partidos enquanto tal é constitucionalmente inautêntico por causa de suas ligações à sociedade ou à esfera dos interesses.¹⁷¹ Wolin sintetiza a crítica arendtiana à moderna democracia representativa na seguinte passagem de seu texto:

A crise da democracia moderna não pode ser explicada pelo fato de as oportunidades de participação e tomada de decisões terem sido monopolizadas por uma elite profissional. Não é o seu caráter oligárquico *per se* – ao fato de os muitos serem governados por alguns – que ela objeta. Pelo contrário, o dilema da democracia moderna pode ser atribuído à inexistência de espaços públicos “dos quais pudesse ser selecionada uma elite, ou antes, dos quais ela pudesse selecionar”. Assim, do ponto de vista de Arendt, a prática democrática contemporânea sofre apenas do fato de ser “uma elite administrativa”, e não uma “elite gloriosa”.¹⁷²

Wolin chega a esta conclusão quando analisa a observação de Arendt de a política ter se tornado uma profissão, ou uma carreira, e dessa forma, a “elite” estar sendo escolhida atendendo a padrões e critérios que são apolíticos. Arendt atenta também para o fato da mentalidade democrática de uma sociedade igualitária negar a incapacidade e a flagrante falta de interesse de grandes parcelas da população pelos assuntos públicos. Para Arendt, a profissionalização da política e o sucessivo monopólio dos partidos destruíram a ação política transformando-a em execução de tarefas pré-fixadas. A ação passa a ser

¹⁷¹ WOLIN, op. cit., 1998, p 267.

¹⁷² Ibidem, p. 268.

substituída pela lógica da administração. É sob esta mesma ótica que Max Weber descreve a “política como vocação”¹⁷³, e constata que após o surgimento do sistema de partidos a política não passa de uma empresa de interesses, composta por políticos profissionais, que buscam ascender ao poder com o apoio de um partido político, por intermédio de meios racionais e “pacíficos”. Weber identifica os políticos profissionais, como sendo os que detêm posição e os seguidores, e observa que estes possuem matizes variados, entre os quais este autor identifica: os que sabiam escrever, por possuir capacidade de expressar-se por escrito, sempre que o imperador ou o príncipe necessitasse se expressar na luta que travavam com a aristocracia; os letrados em formação humanística, no tempo em que para aspirar ao posto de conselheiro do príncipe era necessário saber produzir discursos em latim e poesias em grego; os que compunham a nobreza da corte, aos quais eram atribuídas funções políticas e diplomáticas; os que faziam parte do patriciado, ou da pequena nobreza e dos rendeiros das aldeias, que ocupavam postos de administração local e todos os encargos com vistas a aumentar seu poder social, e os juristas formados em universidades, que constituíam um tipo ocidental peculiar e que dominou toda a estrutura política. Weber relata que “os políticos profissionais surgiram, no passado, da luta que opunha o príncipe às ordens, e logo se colocaram a serviço do mandatário”.¹⁷⁴ Weber observa ainda que esta nova espécie de políticos apareceu em países de todo o planeta e que,

Inicialmente, vemo-los colocarem-se a serviço dos príncipes. Não demonstravam a ambição dos chefes carismáticos e não buscavam transformar-se em senhores, mas empenhavam-se na luta política para se colocarem à disposição de um príncipe, na administração de cujos interesses políticos encontravam ganha-pão e conteúdo moral para suas vidas.¹⁷⁵

É desnecessário assinalar aqui as tamanhas mudanças que ocorreram com esta nova categoria de políticos, desde seu surgimento até os dias atuais. Porém, importa ressaltar a forma como a política passou a ser exercitada. Nesse caso, constata-se que seu exercício pode se dar de forma *ocasional*, ou seja, no momento em que cada cidadão introduz seu voto na urna, ou quando expressa desacordo no curso de uma reunião política. Weber observa que para a maioria das pessoas o contato com a política se reduz a este tipo de manifestação. E, a política também pode ser exercida de forma *profissional*, por pessoas

¹⁷³ WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 88.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 66.

que sejam independentes, quer dizer, que gozam de fortuna pessoal, ou por pessoas sem fortuna, sendo nesse caso uma atividade que precisa ser remunerada. Weber assinala a transformação da política em profissão e do Estado moderno em uma grande empresa.

De acordo com Paolo Flores D'Arcais, é com desencanto que Hannah Arendt descreve, em termos lúcidos e impiedosos, o universo da política, agora substituída pelo monopólio dos partidos e considerada uma profissão como muitas outras. D'Arcais observa que a redução da democracia a mero direito eleitoral das massas é, aos olhos da autora, a causa do progressivo empobrecimento, decadência e conseqüente enfraquecimento da vida política. O direito eleitoral é uma condição passiva de cidadania. Sendo assim, a política como profissão, e a correspondente apatia política do cidadão reduzido a eleitor, constituem uma verdadeira depressão imunológica da democracia, que prepara o terreno para toda a ideologia e sua respectiva organização. D'Arcais constata que a crítica de Arendt ao sistema de partidos justifica-se pelo fato de os partidos suprimirem a individualidade da opinião como diferença. Ou seja, a profissionalização da política leva à dissolução da opinião, pois, as vontades individuais se transformam na vontade do partido, e os cidadãos ficam reduzidos, simplesmente, a funcionários ou eleitores, que apenas sancionam a opinião alheia.¹⁷⁶ Situação muito diferente do que Arendt entende por ação política, que exige que cada um seja considerado individualmente, como o sujeito da ação, sendo capaz de agir de forma autônoma. Agora, a vontade autônoma de cada um, sustenta a vontade heterônoma do partido. Uma metamorfose de alto risco dialético, constata D'Arcais, uma vez que o sujeito concreto, o indivíduo que dá vida a toda organização pela força da própria opinião autônoma, pode ao final ser reduzido a mera expressão, um predicado não essencial daquilo que ele mesmo tem produzido e que agora ocupa a cena inteira como único sujeito efetivo.¹⁷⁷ Além do mais, a organização constitui a subtração da vontade livre.

Segundo D'Arcais, Hannah Arendt é taxativa ao sustentar que uma estrutura hierárquica e de obediências é incompatível com a ação. Apesar de demonstrar ser mais eficaz contra um poder opressor, esta estrutura não pode produzir liberdade, mas sim, uma nova opressão. Pois, a esfera pública, por ser um lugar de ação e, portanto, de autonomia, deve ser um espaço público simétrico, ou seja, de igualdade. E esta igualdade, na pluralidade, não pode ser sacrificada em razão de nenhum fim, ou em nome da eficácia da

¹⁷⁶ D'ARCAIS, Paolo Flores. L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Política e Menzogna*. Milano: SugarCo Edizioni, 1985, p. 40.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 33.

ação, sem que se perca a ação em si mesma. Uma democracia, onde a política foi transformada em monopólio de “profissionais” da coisa pública, observa D’Arcais, constitui um eclipse das liberdades e nunca sua organização mais funcional, por mais democráticos que sejam os procedimentos eleitorais. Se a política se converte efetivamente em profissão, transforma-se em uma esfera privada como as demais. Sendo assim, aqueles que a praticam, necessitam adequar-se aos imperativos da *techné* correspondente, sob pena da marginalização. A ocupação da política por profissionais, transforma a esfera pública em esfera privada, onde o espaço público é furtado dos cidadãos.¹⁷⁸

D’Arcais assinala que a conclusão da obra mais famosa de Hannah Arendt – *Origens do Totalitarismo* – é a de constatar que o totalitarismo objetiva fabricar um tipo de homem parecido com os animais, reduzido a uma identidade de reações imutáveis, e cuja única liberdade consiste em preservar sua espécie. Dessa forma, em um extremo está o indivíduo único, a existência autêntica que todos podemos ser, o poder como liberdade compartilhada, que pode se dar apenas na vida pública. Em outro extremo, está o ser replicante, a privação total da singularidade, diluída em um automatismo instintivo da necessidade, através da aniquilação da esfera pública. E é aqui, onde a necessidade elimina a autonomia que o totalitarismo “celebra sua festa”. D’Arcais atenta para o fato de o totalitarismo poder existir sob novas formas, na condição de que o produto social seja o replicante, o automatismo instintivo da obediência instantânea, cega e absoluta, e de uma conduta uniforme. Assim, toda a democracia carrega dentro de si um risco do totalitarismo, através do crescimento desmedido do semelhante que sempre nela habita. Para D’Arcais, o conformismo é o caldo de cultivo, o laboratório da eleição e a máxima probabilidade da cristalização totalitária.¹⁷⁹ Pois, a taxa de semelhantes, que constituem os “índices estatísticos”, como salientados por Arendt, é o indicador fundamental para medir o risco do surgimento do totalitarismo em uma sociedade democrática liberal.

¹⁷⁸ D’ARCAIS, Paolo Flores. *Once Tesis sobre Hannah Arendt*. Disponível em: <www.elboomeran.com/revistaclaves/articulo/articulo168.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2007.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 12.

CAPÍTULO 3: SCHMITT E ARENDT

*Tanto Schmitt quanto Arendt
são pensadores que não são absorvidos
pelo princípio liberal.*

M. Suarez

3.1 UMA VISÃO PARALAXE DA MODERNIDADE

Num primeiro momento pode até parecer estranho traçar um paralelo entre dois autores com existências e pensamentos tão díspares entre si como Carl Schmitt e Hannah Arendt. Porém, este estranhamento logo se dissipa quando se percebe o olhar que estes autores lançam sobre a modernidade, numa perspectiva que chamaremos de *paralaxe*. Toma-se aqui o conceito que define a visão paralaxe como a comparação entre duas imagens do mesmo fenômeno usando pontos de vista distintos. Conceito usado de forma original pelo filósofo Slavoj Žižek, em sua análise acerca do materialismo dialético¹⁸⁰, e que representa nossa interpretação dos olhares lançados por Schmitt e Arendt sobre o campo do político. Se Schmitt vê a política na era moderna com olhos de ‘teólogo’, quando afirma que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”¹⁸¹, Arendt fixa seu olhar na Antiguidade clássica e a partir daí busca, de forma inquietante, reconhecer aquele sentido original da política, após constatar que a mesma não mais fora vivenciada de forma tão digna.

Na visão *paralaxe* o que se leva em conta é o ponto de vista de cada observador acerca de um mesmo fenômeno. Logo, o que aqui se pretende com este conceito é reforçar o fato de que Schmitt e Arendt, ao analisar a política moderna, partem de pontos de referência distintos, tomam direções diferentes em seu percurso, e lançam mão de linguagem peculiar para relatar o que vêem. É nesse sentido que o conceito de *paralaxe* nos auxilia de forma metafórica nessa exposição. Porém, ressalta-se que não são apenas as

¹⁸⁰ ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge (MA) e London: The MIT Press, 2005.

¹⁸¹ SCHMITT, op. cit., 2006, p. 35.

divergências entre os autores que serão aqui apontadas, mas também os pontos de contato que encontramos entre o pensar de ambos, pois no contraste de suas análises foi possível perceber, com maior clareza, o que é relevante em cada um deles.

3.2 ONDE OS OLHARES SE ENCONTRAM

O que se pretende neste tópico é salientar os pontos de contato identificados entre as análises políticas de Schmitt e Arendt, tais como suas considerações sobre o poder constituinte e o poder constituído, a crítica à democracia liberal representativa, a questão da técnica e o perigo desta pôr fim à vida na Terra, a política moderna como sinônimo de profissão e/ou administração, a apatia política e o isolamento dos indivíduos.

3.2.1 Sobre a questão do poder constituinte e constituído

Para entender a questão do poder constituinte e constituído, servir-nos-ão de apoio os textos de Antonio Negri, *O poder Constituinte*, e de William Scheuerman, *Revolutions and Constitutions*. Aqui, partilhamos da opinião de Scheuerman que considera não haver melhores nomes para lembrar o caráter polarizado da vida política da Europa na metade do século XX, do que Carl Schmitt e Hannah Arendt.¹⁸² O autor é enfático ao constatar que à luz do heroísmo de Arendt, e da covardice de Schmitt, em alusão à suas escolhas políticas e intelectuais nas décadas de 1930 e 1940, é possível observar similaridades em seus argumentos, que parecem jogar luzes sobre o difícil problema da relação existente entre a política revolucionária e o governo constitucional. Scheuerman considera o pensamento de Arendt um corretivo poderoso para o decisionismo autoritário de Schmitt, e constata que ambos enfatizam a maneira pela qual o espírito do momento revolucionário assombra as instituições políticas e legais que o mesmo ajudou a nascer.

As análises de Arendt assemelham-se às de Schmitt de uma maneira crucial, observa Scheuerman. Em suas reflexões sobre a questão da relação entre política

¹⁸² SCHEUERMANN, William. *Revolutions and Constitutions*. In: DYZENHAUS, David. *Law as politic – Carl Schmitt’s critique of liberalism*. Urham: Duke University Press, 1998, p. 252.

revolucionária e governo constitucional, ambos interpretam da mesma forma a herança deixada pela Revolução Francesa. Tanto para Arendt quanto para Schmitt, a Revolução Francesa representa um pouco mais do que uma precursora das formas contemporâneas de nacionalismo autoritário, baseado nas massas. Ambos oferecem uma interpretação historicamente anacrônica da prática e da teoria revolucionária, quando situam os elementos mais nefastos da experiência política do século XX. Ambos procuram identificar uma afinidade entre a ditadura do século XX, baseada nas massas, e a herança da Revolução Francesa. Entretanto, observa Scheuerman, em contraste com Schmitt, Arendt afasta-se do legado francês e se volta para a fundação americana, com o objetivo de demonstrar a existência de uma alternativa. Porém, sua análise da fundação da República Americana, padece em parte, devido ao fato da Revolução Francesa contrapor-se à mesma. Já no caso de Schmitt, sua análise é bastante unilateral. Como observou Arendt, em 1963, este século tem sido o “século das revoluções”. E argumenta que, se estamos para deixar uma marca adequadamente democrática no universo político, isto ainda permanece longe de estar completamente desenvolvido. Dessa forma, ela afirma que é preciso fazer um trabalho de melhor conceitualização da relação entre revolução e governo constitucional. A marca do autoritarismo de Schmitt representa uma revelação grosseira, e também uma traição cínica do que há de melhor na moderna tradição revolucionária. Hannah Arendt defende a tradição constitucional estadunidense, e sua posição é, obviamente, superior à posição de Carl Schmitt. Apesar do fato da autora apropriar-se de maneira profundamente enigmática do legado revolucionário.

Mencionado como o defensor contemporâneo de um, suposto, novo constitucionalismo, Schmitt argumenta que o constitucionalismo consiste em muito mais do que um tipo de moderação e limites ao Estado autoritário. Muito embora Schmitt constate que o constitucionalismo inclui limites ou elementos negativos, como o papel da lei e sua famosa insistência em exercer um poder governamental através de canais legais, previsíveis e calculados, e que é paradigmático a esse respeito. O foco de Schmitt é na “decisão” política, que está sujeita ao estabelecimento de todo sistema de operação constitucional. O autor acredita que mesmo a concepção liberal mais dogmática do constitucionalismo pressupõe, necessariamente, a existência de uma entidade política que necessita de regulação ou controle. Mesmo o liberal mais ortodoxo assume, implicitamente, a existência de uma “decisão positiva”, a favor de uma forma particular de governo constitucional, que transcende a obsessão caracteristicamente liberal com respeito

às limitações legais, sobre a autoridade do Estado. Apesar de pouco considerado pelos liberais, o constitucionalismo não apenas limita o poder do Estado, mas, simultaneamente, é realizado por meio do exercício obstinado do poder político. Para Schmitt, o fato de os liberais terem tentado obscurecer a dependência do constitucionalismo sobre uma “decisão política” subjacente, sugere que precisamos retomar a dramática tentativa de encontrar uma nova ordem constitucional, qual seja, a Revolução Francesa. Foi a experiência francesa que possibilitou descobrir, segundo Schmitt, a existência de uma soberania ilimitada e indivisível, isto é, o poder constituinte, ou ainda, o poder do processo constitucional. Schmitt afirma que os franceses admitiram que o papel central de todo sistema constitucional de uma Nação onipotente e legalizada é a ação em conformidade com uma decisão legítima, que não seja baseada na razão ou na discussão, mas, uma decisão absoluta e criada a partir do nada. Carl Schmitt defende a idéia de que a onipotência do poder constituinte apenas é possível para uma Nação homogênea, que seja capaz de se diferenciar de outros povos, e, se necessário, seja capaz de travar batalhas contra estes.

Pela análise de Argemiro Martins, constata-se que o conceito de poder constituinte, resgatado do pensamento constitucional francês foi introduzido no constitucionalismo alemão por Carl Schmitt, e exerce dupla função em seu pensamento, a saber:

A primeira diz respeito ao sujeito da *decisio* contida na constituição, se a decisão é uma decisão política consubstanciada num documento escrito, esta decisão necessariamente pressupõe um agente capaz de impo-la ao conjunto da sociedade. A segunda trata de ligar o pensamento constitucional de Schmitt ao seu pensamento estritamente político. Assim, a vontade do titular do poder constituinte que estabelece a constituição (e, conseqüentemente, todo o ordenamento jurídico de uma sociedade) é a mesma força capaz de distinguir o amigo do inimigo e, desta maneira, fundar a unidade política autêntica.¹⁸³

Schmitt cria e adota o conceito positivo de constituição. Nesse caso, a constituição é a decisão concreta quanto ao modo e à forma de existência de uma comunidade ou unidade política. Quando se reconhece o poder soberano de um povo, a limitação dos poderes estatais e os direitos fundamentais, diz-se que a constituição é uma forma democrática e republicana de governo.

De acordo com Scheuerman, no verniz criativo de Schmitt sobre a teoria revolucionária francesa, nenhum procedimento legal ou instituição pode esperar abranger

¹⁸³ MARTINS, op. cit. 1996, p. 99.

ou subsumir plenamente o poder constituinte. A onipotência criada pela soberania popular expressa este poder ilimitado. O poder constituinte pode escolher utilizar o constitucionalismo liberal e projetos legais, mas também pode optar por desprezá-los legitimamente. Através da redução do constitucionalismo a um tipo de restrição negativa do poder político, os liberais podem cometer um pecado adicional de sugerir, de maneira enganadora, que o resultado do sistema constitucional, o poder constituído (*pouvoir constitué*), possa afortunadamente, absorver o poder constituinte (*pouvoir constituant*).¹⁸⁵ Sob a ótica schmittiana, esta concepção é incoerente. Não porque despreza a idéia crucial da capacidade da Nação soberana, mas, isto implica, erroneamente, na possibilidade de sujeitar a obstinação, ilimitada e arbitrária, do poder constituinte à legalidade cotidiana e mundana do poder constituído. Há nisso, uma evidente manifestação de princípios radicalmente diferentes. Scheuerman constata que o círculo vicioso do processo constitucional, continua, inevitavelmente a assombrar a realidade cotidiana da política democrática liberal, muito antes do ato de fundação parecer completo. Acerca dessa questão, Alessandro Pinzani observa que há uma tensão ineliminável entre o caráter revolucionário do poder constituinte e o caráter conservador, e até opressivo, do poder constituído, uma vez que este se preocupa, primeiramente, em sufocar qualquer expressão de resistência ou de revolta.¹⁸⁶ E Schmitt acredita que a obstinação original desatrelada, a única capaz de tornar o governo constitucional uma realidade, nunca poderá ser extinta, pois, o poder constituinte permanece uma força com a qual se pode contar mesmo depois da revolução.

Segundo estudiosos da atualidade, que se ocupam com a relação entre cidadania e nacionalidade, a interpretação schmittiana da experiência francesa reduz cruamente as idéias universalistas, e implicitamente cosmopolitas da Revolução Francesa, a um conceito de nação entendida “como um organismo cultural, lingüístico, ou de comunidade racial – como uma particular *Volksgemeinschaft*”¹⁸⁷. Scheuerman acredita que, pelo menos em parte, devido à influência de escritores como Carl Schmitt, esta visão alternativa continua a exercer uma influência real na Europa Central e Oriental.

Scheuerman observa que tanto para Arendt quanto para Schmitt, o legado intelectual da Revolução Francesa simplesmente reproduz a mais abominável característica

¹⁸⁵ SCHEUERMAN, op. cit., 1998, p. 257.

¹⁸⁶ PINZANI, A. O conceito de poder em Habermas: uma comparação com Arendt e Luhmann. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar V. (Orgs). *Habermas em discussão*. Anais do Colóquio Habermas, realizado na UFSC. (Florianópolis, 30 de março – 01 de abril de 2005), NEFIPO, 2005, p. 176-183.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 259.

do Absolutismo, particularmente, esta visão de uma soberania indivisível, ilimitada e onipotente. Para Hannah Arendt este fato representa uma catástrofe, em parte devido à França conceber o poder como uma força sobre-humana, ou resultado de uma violência acumulada da multidão, que se situa fora de toda organização política. Na terminologia schmittiana, a Revolução Francesa vinculou seus sucessores políticos com o conceito decisionista de lei. Da mesma forma que Schmitt, Arendt acredita que os franceses não conseguiram escapar do paradoxal círculo vicioso da fundação política. Arendt aceita a opinião de Schmitt, de que a legitimidade da moderna ditadura, baseada nas massas, reivindica a herança revolucionária francesa. Sendo assim, a vontade nacional disforme pode ser manipulada e imposta todas as vezes que alguém desejar tomar para si o encargo ou a glória da ditadura. Este argumento pode ser exemplificado quando se lembra que Napoleão Bonaparte foi apenas o primeiro de uma série de estadistas, que sob aplausos de toda nação, pôde declarar: “Eu sou o poder constituinte”. Para Scheuerman, na prudente leitura de Arendt sobre a história Européia moderna, a instabilidade do governo constitucional fornece evidências suficientes do caráter desastroso e ambíguo do legado prático e teórico da Revolução Francesa. Arendt também aceita a alegação de Schmitt de que o poder constituinte antecipa a faceta mais perturbadora do moderno nacionalismo. Scheuerman lembra que Sieyès, a quem Arendt denomina de “um dos últimos sentimentais, e uma das personalidades mais sensatas da Revolução”, é um profeta da revolução racional ou nacionalismo revolucionário, do nacionalismo que fala a linguagem da revolução, ou ainda, de revoluções que despertam as massas com slogans nacionalistas.¹⁸⁸

De acordo com análise de Scheuerman, enquanto Schmitt, claramente, deleita-se no presumido irracionalismo da experiência francesa, Arendt adota uma postura diferente, e retorna ao exemplo da Constituição Americana com o objetivo de mostrar como podemos finalmente nos libertar do círculo vicioso da fundação política. Em sua análise, os americanos evitaram todos os erros miseráveis cometidos por seus irmãos franceses. Segundo Arendt, a grande inovação americana na política como tal, foi a consistente abolição da soberania dentro do corpo político da república. Os estadunidenses ofereceram uma visão de cidadão autenticamente pluralística. Eles chamaram a atenção para uma concepção alternativa de poder, que se move para além do romantismo francês acerca da vontade desatrelada. A ficção do poder constituinte desenfreado jamais poderá ganhar um

¹⁸⁸ Ibidem, p. 262.

seguidor entre os colonos, entregues ao trabalho na vida cotidiana de uma colônia com governo próprio. Trata-se de uma experiência da multidão organizada, cujo poder foi extraído de acordo com as leis e limitado por elas. A curiosa devoção dos estadunidenses para com a Constituição representa a mais óbvia manifestação de durabilidade e perpetuidade que os mesmos, diferentemente dos franceses, atribuem às formas constitucionais. Para Arendt, o *ethos* da fundação da República Americana pressupõe o ideal de um contrato mútuo, através do qual o povo ata-se a si mesmo, com o intuito de formar uma comunidade baseada na reciprocidade. O “pecado original” da fundação não assombra a República Americana, portanto, eles não precisam temer uma retribuição que inevitavelmente acompanha tal pecado. De acordo com Scheuerman, a alternativa de Arendt para a descrição de Schmitt, ou seja, para o elemento político preservado através da República Americana, consiste em uma interpretação da comum deliberação, e formas próprias de mudanças e ações políticas, baseadas na reciprocidade. E isto está anos-luz à frente da vontade monológica de Schmitt, quer dizer, daquela vontade que não surge baseada na razão e na discussão, mas, ao invés disso, surge do nada.

Scheuerman constata que, embora o esforço de Arendt para resolver a questão do círculo vicioso da fundação política permaneça louvável, sua problemática opinião sobre a experiência francesa, causou, em última análise, uma opinião enigmática da experiência americana. Infelizmente, Arendt simplesmente complementa a ficção de uma (ruim) Revolução Francesa ambígua, com o mito de uma (boa) Revolução Americana.¹⁸⁹ A representação crítica inadequada de Hannah Arendt acerca das principais facetas do legado constitucional americano está intimamente relacionada com a opinião hostil de Carl Schmitt acerca do liberalismo constitucional. Em sua tentativa de ordenar a história do constitucionalismo moderno, Arendt revira Schmitt em sua cabeça. Ela tenta escapar dos limites do universo intelectual do jurista, através da defesa dos estadunidenses contra seus pares franceses. Por fim, a autora parece acreditar que a maldade do decisionismo schmittiano, pode ser efetivamente combatida através de um aparelhamento temível, no estilo americano de Corte Suprema, com um poder judicial exemplar.

Antonio Negri também observa fortes semelhanças entre Carl Schmitt e Hannah Arendt acerca da questão do poder constituinte e do poder constituído. E acredita que esta conexão entre os autores pode ser observada, por exemplo, quando o pensamento dos mesmos sobre o poder constituinte é confrontado com o pensar de John Cadwell Calhoun,

¹⁸⁹ Ibidem, p. 266.

que talvez tenha sido “um precursor teórico e um inspirador problemático das teorias de ambos”.¹⁹⁰ O pensamento de Calhoun situa-se no contexto do debate constitucional em torno dos Estados Federados americanos, antes da Guerra de Secessão. Este autor define o poder constituinte como poder negativo, e capaz de desencadear uma singular e radical dialética. Negri suspeita que:

Numa coincidência de opostos que não é incomum, a única imagem de poder constituinte correspondente à definida por Arendt seja a construída por Carl Schmitt.¹⁹¹

Não é no sentido da redução do direito à brutalidade do fato originário, tampouco no sentido da máxima e coextensiva imanência do poder constituinte ao poder constituído, que Arendt interpreta Schmitt, mas sim, no sentido da percepção de uma inesgotável radicalidade expressiva, que emana da fonte constitutiva, e que se concentra na exigência da decisão, e na escolha do amigo e do inimigo, argumenta Negri. Afinal, nada pode ser mais schmittiano do que admitir que o soberano é aquele que pode suspender a lei, mesmo que seja a própria lei que confere a soberania, ou seja, que pode fazer o poder constituinte consistir no princípio de sua própria negação. Negri lembra que a ação de suspender a lei, não está aqui definida em termos negativos, pelo contrário, uma vez que pode fundar e abrir a possibilidade do positivo. Nesse sentido, quanto mais a primeira decisão é manifestada na negatividade, mais fundadora e inovadora ela mostrar-se-á, pois, o ato constitutivo abrir-se-á de forma positiva. É exatamente nesta dimensão criadora que é articulado o sentido de comunidade, seja na extensão da *Gemeinschaft*, à qual Arendt está tão ligada, seja na forma bárbara que é proposta por Schmitt aos seus “amigos”. Negri adverte que não se trata de confundir as duas comunidades, mas, trata-se apenas de reconhecer, na intensidade ontológica da definição de poder constituinte de Arendt, uma direção que conduz a um fundamento constitutivo, socialmente relevante, que se afasta da formalidade do horizonte transcendental, e é ontologicamente preenchido quando se transforma numa instância social potente. O que desagrada a Negri é o fato de que a ambigüidade do começo, do enraizamento absoluto, é resolvida por Arendt em termos formais, seguindo os ditames de um idealismo que se compraz em encontrar correspondência nas instituições.

¹⁹⁰ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 35.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 34.

De acordo com Antonio Negri, Arendt compreendeu a verdade acerca do poder constituinte contrapondo a Revolução Americana à Revolução Francesa. Concluindo que a Revolução e a Constituição americanas erguem-se contra o horror jacobino, e contra a revolução como força abstrata e ideológica, o que significa dizer, que são fundadas no respeito e no desenvolvimento da liberdade. Arendt contrapõe agora a revolução política à revolução social: a revolução política americana, não aniquila o social, mas transcende-o, produzindo um espaço público de equilíbrio, cooperação e liberdade. Já a revolução social francesa anula a política, subordinando-a ao social e abrindo espaço para a loucura, o terror e o totalitarismo. Para Arendt, o poder constituinte é liberdade, é a revolução que se afasta da violência e dá início a um novo processo.

Para Carl Schmitt, se o poder constituinte é um limite conceitual, deve ser apreendido em sua concretude, ou seja, concretizar o formal significa fazer dele o princípio absoluto da constituição. É na “decisão” que Schmitt vê a possibilidade do direito como divisão e confronto entre amigo e inimigo. É assim que o jurista vê percorrer a totalidade do ordenamento jurídico e sua imanência absoluta que, à primeira vista desfaz a distinção entre poder constituinte e poder constituído. Pois, o poder constituinte apresenta-se em sua natureza de poder originário, ou de contrapoder. Negri observa que a trama existencial sobre a qual o poder constituinte define-se é rompida, e reconduzida às determinações abstratas da violência, do evento puro como evento voluntário do poder. É dessa forma que Schmitt é enredado na sobredeterminação irracionalista de soberania, não mais de uma concepção pura, mas do poder.

Da mesma forma que Scheuerman, Negri também constata que Arendt recorre ao constitucionalismo americano para tentar escapar do “vórtice da crise” do poder constituinte, ou nas palavras de Scheuerman, do paradoxo do círculo vicioso entre poder constituinte e poder constituído. Segundo Negri, o caminho percorrido por Arendt é conhecido, ou seja,

Fazer-se voluntariamente prisioneiro do sofisma da soberania, submeter-se à *routine* tradicional de sua definição, pela qual só o poder constituído pode dar razão ao poder constituinte.¹⁹²

São interessantes e esclarecedoras as observações históricas de Antonio Negri sobre o poder constituinte. De acordo com suas análises, o termo “poder constituinte” foi

¹⁹² Ibidem, p. 36.

introduzido pela primeira vez, provavelmente, no curso da Revolução Americana, porém, está presente no desenvolvimento do pensamento político desde os tempos da Renascença, estendendo-se até o século XVIII, como noção ontológica da capacidade formadora do movimento histórico. Negri constata que após 1789, revolução e poder constituinte entram na grande cena da história e do pensamento moderno como características indissolúveis da atividade humana transformadora. Sendo assim, falar em revolução é falar de poder constituinte. Segundo Negri, uma rede de mil fios define a radicalidade ontológica do poder constituinte, portanto, a coerência do sistema está sempre em perigo. Determinações perversas, institucionais ou formais, sobrepõem-se ao conceito, como em Arendt, e, apesar da loucura das conclusões de Schmitt, que analisou a questão com intensidade extraordinária, estas podem nos remeter a Espinosa. Sem entrar aqui no mérito da questão, Negri lembra que com Espinosa é possível fixar um primeiro esquema de poder constituinte, e preservá-lo de mistificações e incompreensões, pois, ao pensar uma causalidade que desse conta da eficácia do Todo sobre suas partes, e da ação das partes no Todo, faz de Espinosa, uma testemunha do poder constituinte sem limitações, ou “de um Todo sem encerramento”.¹⁹³

3.2.2 Sobre a crítica à democracia liberal representativa

É Norberto Bobbio quem nos fornece a chave que possibilita aproximar as críticas de Schmitt e Arendt ao mundo liberal moderno. Enquanto Schmitt critica com veemência o liberalismo político, apontando suas deficiências e contradições, Arendt analisa a democracia representativa praticada na modernidade, e critica o sistema de representação como tal. Bobbio, por sua vez, constata que há um nexos recíproco entre liberalismo e democracia, já que ambos têm um ponto de partida comum, qual seja, o indivíduo. Isto significa dizer que tanto o liberalismo quanto a democracia, repousam sobre uma concepção individualista da sociedade. Ponto central para onde convergem, num primeiro momento, as críticas de Schmitt e Arendt à política moderna.

Bobbio adverte que o indivíduo do liberalismo não é o mesmo indivíduo da democracia, pois, o interesse individual que o primeiro se propõe a proteger não é o

¹⁹³ Ibidem, p. 41.

interesse que é protegido pela democracia. Este fato torna a combinação entre liberalismo e democracia não apenas possível como também necessária. De acordo com Norberto Bobbio as relações do indivíduo com a sociedade são vistas de modos distintos pelo liberalismo e pela democracia. Bobbio esclarece:

O primeiro extrai o singular do corpo orgânico da sociedade e o faz viver, ao menos por uma larga parte de sua vida, fora do ventre materno, pondo-o no mundo pleno de perigos da luta pela sobrevivência; a segunda reúne aos outros homens, a ele semelhantes, para que da união deles a sociedade seja recomposta não mais como um todo orgânico, mas como uma associação de indivíduos livres. O primeiro reivindica a liberdade individual tanto na esfera espiritual quanto na econômica contra o Estado; a outra reconcilia o indivíduo com a sociedade fazendo desta um produto do acordo dos indivíduos entre si.¹⁹⁴

Na passagem acima é possível constatar, em que direção são lançadas as críticas de Schmitt e Arendt à liberal-democracia representativa da modernidade. Pode-se perceber, de imediato, o aspecto criticado por Schmitt, que se dirige ao individualismo extremo do sistema liberal, e vê o indivíduo “livre”, isolado e abandonado à própria sorte, por assim dizer, longe das decisões políticas, e fora dos limites daquilo que o autor define como “comunidade homogênea”. Da mesma forma, percebe-se o que Arendt rejeita na política moderna, quando vê esta sociedade como sendo uma grande e única família sem limites entre o público e o privado, composta por indivíduos “livres”, que não agem mais politicamente, mas se comportam e, quando muito, delegam as decisões políticas a seus representantes. O que parece incomodar Arendt é a falsa individualidade, por assim dizer, presente na modernidade. A pensadora reconhece que a ação política é individual, porém, assinala que é na pluralidade que o indivíduo pode afirmar-se politicamente. E, na era moderna, o espaço que comporta esta pluralidade inexistente.

Ainda em Bobbio, encontra-se outra passagem que nos interessa aqui:

Tanto o individualismo liberal quanto o individualismo democrático nascem [...] através de dois processos distintos: o primeiro por gradual corrosão da totalidade, através da qual os indivíduos, como filhos tornados maiores de idade, destacam-se do grupo primitivo onipotente e onipresente e conquistam espaços sempre mais amplos de ação pessoal; o segundo por dissolução interna da compacta unidade global, donde se formam partes independentes umas das outras e todas juntas do inteiro, e começam a ter vida própria. O primeiro processo tem por efeito a redução

¹⁹⁴ BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 47.

aos mínimos termos do poder público, o segundo o reconstitui, mas como soma de poderes particulares, o que é evidente no contratualismo que funda o estado sobre um instituto jurídico, como o contrato, próprio da esfera do direito privado, onde se encontram vontades particulares para a formação de uma vontade comum.¹⁹⁵

O que Bobbio quer dizer é que mesmo tendo surgido por intermédio de processos distintos, tanto o liberalismo quanto a democracia nasceram em contraste com as várias formas de organicismo. O Estado, de acordo com o organicismo, é considerado um grande corpo composto de partes que concorrem para a vida do todo, cada uma com relação de interdependência com as demais. Isto significa que nenhuma autonomia é concedida aos indivíduos. Bobbio lembra que o princípio constitutivo do organicismo foi formulado pela primeira vez por Aristóteles, que na *Política*, diz ser o todo precedido pelas partes, ou seja, a cidade é anterior ao indivíduo. Para maior esclarecimento importa destacar que para o liberalismo a concepção orgânica do Estado, considerado como uma totalidade anterior e superior às suas partes, não pode conceder nenhum espaço às esferas de ação independentes do todo, ou seja, não pode reconhecer uma distinção entre esfera privada e esfera pública, tampouco justificar a subtração de interesses individuais ao interesse público. Enquanto a democracia é fundada sobre uma aceção ascendente do poder, no organicismo ocorre exatamente o contrário, já que é inspirado em modelos autocráticos de governo. Nesse caso, é difícil imaginar um organismo onde quem comanda são os membros e não a cabeça, analisa Bobbio.¹⁹⁶

Voltando ao universo político de Schmitt e Arendt, fica mais fácil entender o que os autores criticam na liberal democracia e seu sistema de representação. Ao mesmo tempo em que Schmitt não admite a total liberdade dos indivíduos em relação ao Estado, que como unidade política se encontra encoberto pelas transações econômicas e à mercê da livre concorrência, Arendt não aceita a passividade conformista, a falta de interesse e ação dos indivíduos em relação a seus representantes políticos, tampouco o sistema representativo da democracia liberal. Para ambos, salvaguardando suas diferenças, o que há na modernidade é administração e não política. O Estado moderno é puramente administrativo, onde a política não é mais possível, uma vez que se tornou profissão. Ambos os autores acusam a ausência da *grande política*, que para Schmitt transparecia por intermédio do ordenamento político e em momentos de decisões, e para Arendt ocorria por

¹⁹⁵ Ibidem, p. 48.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 46.

meio de ações surgidas da espontaneidade dos indivíduos, e trazia o novo, desencadeava processos e rompia com rotinas consolidadas.

Que os olhares dos autores, quando tentam entender a política na modernidade, encontram-se sobre a crítica à democracia liberal representativa, é fato. Agora, cumpre constatar que suas percepções do que seria o ideal democrático, ou de governo, divergem completamente. Pois, enquanto Schmitt defende uma democracia homogênea, e a possibilidade de eliminar aquilo que é diferente, parece excluir exatamente o que é tão caro a Arendt, e tão grandioso em suas análises, ou seja, a pluralidade, sem a qual a política simplesmente não é possível. Nesse sentido, parece que enquanto Arendt empenha-se na busca da melhor forma democrática de governo, Schmitt deixa transparecer suas inclinações antidemocráticas.

3.2.3 Sobre a questão da técnica

A questão da técnica é outro ponto de encontro entre as análises de Schmitt e Arendt, quando seus olhares voltam-se para a era moderna. Para ambos esta questão tem estreitas ligações com a política. Arendt questiona se e como o homem deveria usar os novos conhecimentos científico-tecnológicos, e acredita ser esta uma questão política de primeira grandeza, que não deve ser discutida por cientistas profissionais, nem políticos profissionais, pois, a partir das novas descobertas o homem defrontou-se com a possibilidade de pôr fim a toda vida orgânica de seu planeta. É possível vislumbrar a preocupação da autora com esta questão, logo nas primeiras páginas que compõem seu livro *A condição humana*, onde ela refere-se ao surgimento do Sputnik, – o primeiro satélite artificial do mundo, colocado em órbita pelos soviéticos em outubro de 1957 – à automação, ao bebê de proveta, e à bomba atômica, aliás, Arendt afirma que:

[...] a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas.¹⁹⁷

¹⁹⁷ ARENDT, op. cit., 2001, p. 13-14.

Na realidade, Arendt acredita que os homens não tardam a adapta-se às descobertas da ciência e aos feitos da técnica, pelo contrário, demonstram estar décadas à sua frente. O que significa dizer que a ciência, munida do aparato técnico, apenas realiza o que os homens já haviam antecipado em sonhos. Arendt encanta-se com o novo poder de criação do homem, ao mesmo tempo em que se preocupa com o poder de destruição que a técnica pode conferir-lhe, o que fica explícito nesta passagem:

O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento do poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra, algum dia, provavelmente, seremos capazes de destruir a própria Terra. No entanto, não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, de que somos capazes não apenas de especular quanto às relações entre massa e energia [...] mas, de fato transformar massa em energia. Ao mesmo tempo, passamos a popular o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem [...].¹⁹⁸

Ao referir-se à possibilidade do homem moderno ser capaz de criar ou recriar o milagre da vida, Arendt constata que está sendo possível a realização daquilo que todas as eras antes da nossa julgavam que fosse ação exclusivamente divina. Não menos assustador que este fato é o de constatar que a violência é, por natureza, instrumental. Para Arendt, a violência lança mão da técnica para alcançar seus fins. É o que ela percebe quando analisa o desenvolvimento dos implementos bélicos no século XX, e que fazem parte de suas reflexões, que compõem o texto *Da violência*, escrito em 1968, onde ela diz:

O desenvolvimento técnico dos implementos da violência chegou a tal ponto que nenhum objetivo político concebível poderia corresponder ao seu potencial destrutivo, ou justificar seu uso efetivo num conflito armado.¹⁹⁹

Já Schmitt, de forma mais enfática, diz ser a técnica o ponto onde culmina o processo de secularização, e suspeita ser o século XX, o século da técnica, ou ainda, conforme vimos, o Estado da era da técnica. A Schmitt interessa saber que tipo de política poderá se apoderar da nova e crescente tecnologia. Da mesma forma que Arendt, Schmitt vê a técnica como um poderoso instrumento, que pode servir a qualquer fim, uma vez que

¹⁹⁸ Ibidem, p. 281.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. Da violência. In: ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2004a, p. 93.

não possui conteúdo próprio. O racionalismo objetivo do pensar técnico toma agora o espaço do político, e pede um novo posicionamento, ainda não vislumbrado por Schmitt, que constata o seguinte:

O progresso técnico se torna tão assombroso e conseqüentemente se alteram todas as situações sociais e econômicas tão depressa, que todos os problemas morais, políticos, sociais e econômicos são apanhados pela realidade deste desenvolvimento técnico.²⁰⁰

São tão surpreendentes as invenções e realizações que a técnica possibilita que Schmitt chega a definir, de forma irônica, este contexto como o do surgimento de uma nova religião: a religião do progresso técnico, de uma religiosidade mágica que confere esta mágica a toda a tecnicidade, que parece ter solução para todos os problemas, ou dizendo melhor, é graças ao progresso técnico que os problemas dos diversos âmbitos da sociedade parece que se resolvem por si mesmos. Assim como Schmitt, Arendt não prevê os “efeitos colaterais” definitivos que este progresso técnico-científico poderá trazer. O que Arendt constata é que o problema está relacionado com as “verdades” da moderna visão científica do mundo que, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio. A ciência conquista o universo e, em contrapartida, perde o interesse pelas relações humanas.

Carl Schmitt, em suas obras mais tardias, como em *Escritos de política mundial*²⁰¹, por exemplo, continua a refletir sobre o impacto causado pela técnica, e chega à conclusão de que o destino do mundo de hoje é o da técnica como processo irresistível de centralização absoluta, e não mais o da política. A técnica está em condições de aniquilar a natureza e ocupar seu posto. O que Schmitt observa é que o progresso técnico e o aperfeiçoamento moral do homem distanciam-se profundamente a cada dia, e que a unidade técnica do mundo poderá tornar possível a morte técnica da humanidade, o que seria um ponto culminante da História universal. Nesse sentido, Schmitt faz analogia com o estoicismo, doutrina segundo a qual o suicídio do indivíduo representaria o ponto culminante de sua liberdade e único sacramento que o homem poderia administrar a si mesmo. Vale lembrar aqui a tese defendida por Schmitt de que somente a autoridade

²⁰⁰ SCHMITT, op. cit., 1992, p. 110.

²⁰¹ SCHMITT, Carl. La unidad del mundo. In: SCHMITT, Carl. *Escritos de política mundial*. Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1975.

soberana, o Estado, tem competência para decidir sobre questões morais, ou de bem e de mal. Em Schmitt, é o Estado quem detém o monopólio não só do poder, mas das decisões morais. O tecnicismo e a industrialização representam para Schmitt o destino de nossa terra. Nesse sentido, Schmitt constata, se buscarmos a pergunta histórica única, ou qual foi o grande *desafio* da História, em alusão a Arnold Toynbee e sua *Question-Answer-Logic* da história da cultura, a resposta concreta que encontraremos é a que houve o surgimento da revolução técnica dos últimos séculos. Schmitt assinala que para Toynbee o desenvolvimento industrial-tecnológico do Ocidente tem deixado o Oriente desprevenido desde quatro séculos e meio atrás. Nesta análise, o essencial para Schmitt é o fato de Toynbee ter percebido que o Ocidente tem empreendido suas agressões técnicas com a ajuda de uma técnica desvinculada da religião cristã. Como se percebe, é sempre a religião, ou sua ausência, que compõe o pano de fundo, ou o fio condutor das análises de Schmitt, o que confirma a percepção do jurista alemão como “teólogo da política”.

3.2.4 Sobre a apatia política do indivíduo moderno

Os olhares de Arendt e Schmitt também convergem quando se dirigem ao indivíduo moderno. Ambos assinalam, cada um à sua maneira, o isolamento deste indivíduo, que apático e passivo é incapaz de participar da vida política e de agir politicamente. Schmitt, em seu texto *Romantismo Político*, de 1919, ocupa-se em analisar e situar o movimento romântico dentro da história das idéias políticas do século XIX, bem como em traçar as implicações que trouxe para a política. Bernardo Ferreira observa que no prefácio à segunda edição de *Romantismo político*, de 1924, Schmitt define a nova burguesia como sendo o portador do movimento romântico.²⁰² Também Arendt preocupa-se com esta questão no capítulo VI de sua *A condição humana*, quando trata da “*Vita activa* e a era moderna”.

Para ambos, historicamente, a era moderna teve início com a descoberta de Copérnico, que destitui a Terra de ser o centro do Universo, e com a filosofia de Descartes. Tanto Arendt quanto Schmitt atribuem ao *cogito* cartesiano a responsabilidade pela introspecção do indivíduo, e pela perda de seu senso comum, que “vê-se diante do nada e

²⁰² FERREIRA, op. cit., 2004, p. 89.

de ninguém a não ser de si mesmo”²⁰³, quando é desvinculado de uma ordem externa da qual fazia parte, e remetido para sua subjetividade. Este indivíduo, aos olhos de Schmitt, é o romântico, que é incapaz de qualquer decisão política ou juízo moral, uma vez que para isso seria necessário renunciar à sua “reserva subjetiva”. Ora, é próprio da atitude romântica perante o mundo manter distância em relação à realidade. E Arendt percebe que, após o advento da dúvida cartesiana, o senso comum, que antes fora aquele sentido através do qual todos se ajustavam ao mundo partilhado, passou a ser uma faculdade interior, sem qualquer relação com este mundo.

Para Schmitt, o sujeito romântico e individualista, é incapaz de assegurar algum tipo de estabilidade ao mundo. Assim sendo, o mundo romântico não possui forma própria, uma vez que a produtividade do sujeito individual não seria capaz de conferir qualquer direção e regularidade à experiência concreta. De acordo com Bernardo Ferreira, a maneira pela qual o romantismo encara o mundo, como algo absolutamente disponível, permitiria defini-lo como uma espécie de ocasionalismo. Este mundo se torna um mundo sem consistência própria. Nas palavras de Schmitt,

A especificidade do ocasionalismo romântico está em que ele subjetiviza o principal fator dos sistemas ocasionalistas: Deus. No mundo burguês liberal, o indivíduo desvinculado, isolado e emancipado torna-se o centro, a instância última, o absoluto.²⁰⁴

O que significa dizer que no ocasionalismo subjetivizado do mundo romântico, o sujeito individual é colocado no lugar de Deus. Este sujeito se torna o “ponto último de legitimação”, e encontra seu centro em torno de si mesmo. Importa ressaltar que no universo político schmittiano não seria possível acreditar na possibilidade de uma ordem resultante da autonomia do sujeito individual. Logo, o indivíduo romântico é inoperante politicamente. A impotência política desse sujeito deve-se à sua atitude passiva e imobilista perante o mundo, que leva à paralisia da ação. Com o abandono da ação o indivíduo torna-se um simples espectador da realidade. Esta constatação remete-nos à advertência de Hannah Arendt que afirma ser a ação a força reveladora do agente, que se mostra ao mundo por meio de seu discurso. Como no isolamento em que se encontra o indivíduo moderno não é possível a ação, que segundo a concepção arendtiana, ocorre

²⁰³ ARENDT, op. cit., 2001, p. 293.

²⁰⁴ SCHMITT *apud* FERREIRA, op. cit., 2004, p. 89.

entre os homens, o individuo passa a ser apenas um espectador da própria realidade. “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir”.²⁰⁵ Arendt afirma ainda que:

O mito popular de um “homem forte” que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos “fazer” algo na esfera dos negócios humanos – “fazer” instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem “melhor” ou “pior” – ou é, então a desesperança consciente de toda ação, política ou não, aliada a esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer material.²⁰⁶

Arendt também se refere aos românticos quando fala do moderno individualismo. Foram eles que descobriram a intimidade, numa reação rebelde contra a sociedade e as exigências niveladoras do social, que pode ser percebida com o surpreendente florescimento da poesia e da música a partir de meados do século XVIII até quase o término do século XIX, e com o não menos surpreendente declínio de todas as artes mais públicas. Schmitt refere-se a esta mesma constatação de Arendt, quando diz que houve a transformação da realidade em uma ocasião para o exercício da fantasia individual, e ainda quando constata que é por intermédio da estetização generalizada que toda norma passa a ser considerada uma tirania anti-romântica. Para Schmitt, a hiperatividade subjetiva desemboca numa postura passiva, que não conhece juízos morais, nem de valor, tampouco decisões políticas.

Importa ressaltar que apesar dos autores atentarem para o individualismo moderno como uma das conseqüências da inexistência ou fim aparente da política, ambos fazem-no de modo muito distinto. Quando acusa a solidão, o isolamento e o abandono do individuo moderno, Schmitt parece estar chamando a atenção para o fato deste individuo não mais estar sob uma instância que dite normas e exija-lhe obediência, e não mais fazer parte de uma comunidade delimitada e homogênea. Já Arendt toma direção completamente oposta. Em sua percepção, os indivíduos na modernidade também se encontram isolados, passivos e abandonados. Porém, como vimos, a autora percebe este fato como conseqüência da ausência do espaço da pluralidade, ou da esfera pública, capaz de unir os indivíduos e, ao mesmo tempo, possibilitar que se diferenciem por meio de suas ações. Arendt acusa a falta de liberdade dos indivíduos, sem a qual não há possibilidade da ação política acontecer.

²⁰⁵ ARENDT, op. cit., 2001, p. 201.

²⁰⁶ *Ibidem*.

3.3 OLHARES QUE SE DISTANCIAM

Aqui, pretende-se estabelecer os pontos divergentes percebidos nas análises dos autores sobre a temática em questão, entre os quais se destaca, a nostalgia medieval de Schmitt como ponto de partida de suas análises, e a política da Antiguidade clássica como exemplo original de política para Arendt; a forma como ambos “olham” para a política moderna: a possibilidade do reconhecimento do par amigo-inimigo em Schmitt e a liberdade, afirmada na pluralidade, como o sentido da política em Arendt; a política como elemento constitutivo da natureza humana em Schmitt e a política como inter-relação da condição humana para Arendt; a política como conflito, luta e dissenso em Schmitt e a política como acontecimento espontâneo e inesperado em Arendt.

3.3.1 No referencial de partida de suas análises

Os olhares lançados por Carl Schmitt e Hannah Arendt sobre a política na modernidade partem de períodos distintos, separados por séculos de História e grandes transformações. Enquanto Schmitt olha para a era moderna com certa nostalgia medieval, o olhar de Arendt vem de muito antes, pois parte da *ágora* ateniense, onde era exercida o que a autora considera ser a verdadeira ação política, dentro do sistema de democracia direta.

No que diz respeito a Schmitt, filho de uma família rigorosamente católica, não seguiu o catolicismo como vocação, assim como desejavam seus pais, porém, pode-se dizer que os preceitos que envolvem a Igreja católica, com seu sistema peculiar de ordenamento e representação, formam o pano de fundo de toda sua teoria política, que fica mais evidente em suas obras dos anos 20 e 30, mas também continuam a permear suas análises em seus escritos mais tardios, mesmo que de forma breve e implícita. Fato que confirma sua interpretação católica da política. Como já visto, o modelo teológico da *creatio ex nihilo* fornece a Carl Schmitt as bases para a elaboração de um modelo alternativo ao liberalismo. Importa lembrar que esta analogia foi elaborada pela primeira vez pelo espanhol contra-revolucionário Juan Donoso Cortez, que acreditava que apenas uma ditadura católica poderia salvar a Europa da ameaça socialista. José Maria Arruda

assinala que Cortez ridicularizava o liberalismo burguês e sua ilusão de que os conflitos sociais poderiam ser resolvidos por meio de discussões, e também a burguesia inconseqüente, que “quer um Deus, que não deve ser ativo, quer um monarca, que deve ser impotente, e quer um Estado que deve ser limitado”.²⁰⁷ Vale ressaltar que o pressuposto de Schmitt é o de que toda posição política tem uma teologia que lhe corresponde.

O jurista alemão argumenta, em conferência datada de 1951²⁰⁸, que há muitas possibilidades de uma concepção cristã da História, que tem dado forças a povos cristãos para superar séculos de trabalhos e perigos, porém, em tempos de bonança tem caído no esquecimento e tem sido considerada ineficaz. Entretanto, Schmitt acredita que mesmo assim, esta concepção cristã não tenha perdido sua antiga verdade e sua antiga energia. Na atual situação, é preciso recordá-la e compreendê-la novamente. Desta forma, seriam despertadas energias históricas muito maiores que as que surgiram, pois, grande parte destas forças foram desnaturalizadas pelo romantismo, e relativizadas pelo historicismo. Para Schmitt, as esplêndidas possibilidades de uma imagem cristã da História tornariam impossíveis estas desnaturalizações dos românticos e, ao mesmo tempo, a relativização do tipo historicista. Schmitt adverte que o ponto de partida de suas observações é de uma realidade curiosa, mas indiscutível, qual seja, a Revolução Francesa: período em que a humanidade européia começa a colocar-se em um paralelo histórico com a situação de dois mil anos atrás, com a época dos césores romanos e o começo do cristianismo. Schmitt acredita que esta é a única possibilidade que o século XIX tem de entender-se a si mesmo historicamente. Outra possibilidade de uma concepção cristã da História é a doutrina do apóstolo São Paulo, sobre o homem e a força que reprime o poder do mal e do anticristo. São Paulo designa sua doutrina com a palavra grega *kat-echon*²⁰⁹, o que significa que séculos inteiros da História medieval cristã, e de seu Império, estão baseados na convicção de que o Império de um príncipe cristão tem o sentido de ser, precisamente, “um tal” de *kat-echon*. O que Schmitt pretende fazer é um paralelo entre o historicismo e o *kat-echon*,

²⁰⁷ ARRUDA, op. cit., 2003, p. 79.

²⁰⁸ SCHMITT, op. cit., 1975, p. 144

²⁰⁹ Fundado na “Epístola aos Tessalonicenses” (2,2,6), de Paulo, o *Kat-echon* seria a figura historicamente situada e diversificada que resistiria à onda do tempo, que retardaria a ação do anticristo. De acordo com Luiz Costa Lima, o *kat-echon* seria o centro de que deriva, para Schmitt, a oposição entre amigo e inimigo, em que se assenta o político. (LIMA, Luiz C. *O estigma e o valor*. Disponível em <www.jornaldaciencia.org.br/detalhe?id=38593>. Acesso em: 22 ago. 2007). Encontramos outra interpretação para o termo *Kat-echon* em Antonio Bento, que relata ser o *kat-echon* a lei interna do *éon* cristão (da longa espera, do longo íterim entre duas temporalidades equivalentes, entre a manifestação do Senhor nos tempos do Imperador Augusto, e o retorno do Senhor no fim dos tempos), a potência dominadora que mantinha o tempo até que sua hora se cumprisse. (BENTO, op. cit., p. 10).

tudo com o intuito de ilustrar sua crença nas várias possibilidades de uma concepção cristã da História, que não são utopias, e que não fecham os olhos à verdade de que haverá um fim dos tempos, que não será simplesmente o fim de um ciclo. Estas possibilidades salvam o caráter e a essência da História e tornam possível a concepção da unidade do mundo. A religião cristã, para Schmitt, distingue-se das demais, pois seus mistérios não são simples doutrinas, símbolos ou mitos, mas sim, acontecimentos historicamente concretos, únicos e não-repetíveis. Este enquadramento do divino na humanidade foi o que tornou possível a singularidade do histórico e, ao mesmo tempo, nossa idéia de História.

Antonio Bento observa que sem a compreensão do ritmo do tempo, ou seja, sem este sentido da continuidade entre o nascimento, a morte e a ressurreição, o catolicismo e a tradição romana não alcançariam toda a plenitude de seu sentido. E sugere que, em Schmitt, o mais substantivo *kat-echon*, estaria representado pela existência de Roma, que significa espaço, o muro mais eficaz, o poder, a força organizada, a instalação, a localização, o assentamento num lugar com espírito de permanência, face ao abismo destrutivo do tempo, que seria como o inferno face ao paraíso do espaço.²¹⁰ Esta análise permite-nos entender melhor como, para Schmitt, o Império Romano e a Igreja Católica, constituem-se num modelo de forma eterna, pois, a Igreja de Roma é visível, é um espaço espiritual e terreno ao mesmo tempo, um espaço eterno. Sendo assim, Roma pode estar em qualquer lugar. A não-localização do espaço, levado a cabo pela técnica moderna, constitui um grande perigo para a política e o direito, uma vez que sem a noção de uma ordem concreta, abre-se caminho a todas as formas de oportunismo e arbitrariedade. Para Schmitt, em tempo nenhum o Ocidente apoiou tanto a ética intramundana como nos tempos modernos, e julgou ser capaz de realizar o reino de Deus na Terra, por intermédio da secularização. Entenda-se por secularização a total naturalização e absolutização da vida e das ações humanas e, como conseqüência, a interpretação dos elementos fundamentais da existência humana fora de qualquer relação com o surgimento do dom e da graça. É ainda Antonio Bento que referencia neste ponto a análise feita por Schmitt do poema épico de Däubler:

O direito converteu-se em poder, a confiança em calculabilidade, a verdade em certeza universalmente reconhecida, a beleza em bom gosto, o cristianismo numa organização pacifista. Uma falsificação e confusão

²¹⁰ BENTO, op. cit., p. 9-10.

dos valores dominam as almas. No lugar da diferença entre o bem e o mal, ergue-se a utilidade e a nocividade diferenciada até ao extremo.²¹¹

Esta passagem esclarece quais dimensões foram secularizadas, e adquiriram um sentido novo, que no universo schmittiano pode ser interpretado como a vinda do Anticristo, que se impõe precisamente quando consegue ser a imitação de Cristo. Para Schmitt, no presente, a técnica imita o *fiat lux* do Deus criador, o conforto e a segurança imitam a paz da alma, a previsão e a planificação imitam a providência.

Não se percebe em Hannah Arendt esta nostalgia em relação à Antiguidade clássica, tal como o sentimento nostálgico que Carl Schmitt nutre em relação ao mundo medieval cristão, muito embora ela tenha sido acusada de nostálgica e saudosista. Arendt faz sim um retorno à Grécia antiga, mas, longe de acreditar que a democracia ateniense fosse possível no contexto do mundo moderno, admite que este sistema fora adequado somente sob aquelas condições específicas. O que se deseja enfatizar aqui é o fato de que ao fixar seu olhar na Antiguidade clássica, para refletir sobre a política dos tempos modernos, Arendt está tentando chamar a atenção para o quê o indivíduo moderno está fazendo em relação à política. Ao relembrar a busca pela glória e pela imortalidade do homem grego, por intermédio de suas ações, Arendt tenta entender como está se movendo o homem na modernidade, que apático e isolado, não é mais capaz de agir politicamente, tampouco participar da vida pública, e cuidar daquilo que é comum a todos. Ao escolher seus representantes políticos através do voto, estes indivíduos se eximem de toda e qualquer ação política. Vale lembrar que para Arendt, a ação nunca poderá ser representada, mas sim vivida pelo próprio autor, que terá a possibilidade de revelar sua identidade por meio de seus atos e de seu discurso. Este anseio de auto-revelação dos gregos, e o veemente desejo de competição, ficaram conhecidos como sendo o espírito agonístico da Grécia antiga, que estava na base do conceito de política predominante nas cidades-estados. De acordo com Arendt isto fica evidente quando se lembra que os gregos não consideravam a função de legislar uma atividade política. O legislador era visto como um construtor dos muros da cidade, “alguém cujo trabalho devia ser executado e terminado antes que a atividade política pudesse começar”.²¹² Pois, o direito de *politeuesthai*, ou o direito de engajar-se nas muitas atividades em curso na *polis*, era privilégio exclusivo dos

²¹¹ SCHMITT *apud* BENTO, op. cit., p. 16.

²¹² ARENDT, op. cit., 2001, p. 207.

cidadãos. Nesse sentido, para os gregos, tanto as leis quanto os muros da cidade, não eram produtos da ação, mas da fabricação. Arendt constata que:

Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria.²¹³

Pode-se dizer que o fio condutor de toda teoria política de Hannah Arendt seja sua análise do desaparecimento da esfera pública nas comunidades modernas, que gerou a descaracterização da política e a incapacidade de ação dos indivíduos. Arendt deixa claro que estas entidades tangíveis, a *polis* e a esfera pública, não eram, em si, o conteúdo da política, “a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses”. A *polis*, foi a solução original dos gregos para a fragilidade das ações e dos negócios públicos. E, nesse sentido tinha dupla função: a de multiplicar as possibilidades dos gregos de conquistar a fama imortal, ou seja, multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se, e de revelar aos outros sua singular identidade em atos e palavras. Outra função da *polis* era a de remediar a futilidade da ação e do discurso, pois, as possibilidades de um ato grande e digno de fama ser lembrado e immortalizado, não eram muito grandes. Nesse ponto, Arendt lembra de Homero, que mesmo sendo um brilhante exemplo da função política do poeta, e de “educador de toda a Hélade”, seu relato sobre o grandioso empreendimento da guerra de Tróia poderia ter sido esquecido se não fosse immortalizado centenas de anos depois. Com isso, Arendt atenta para o fato de que a existência da *polis* era fundamental para os gregos, que poderiam, inclusive, ter relegado ao esquecimento toda a grandeza da guerra de Tróia, se dependessem apenas do poeta para garantir sua permanência. Arendt lembra também que a acreditarmos nas célebres palavras de Péricles em sua Oração Fúnebre, a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário de seu destemor de que não ficariam sem testemunho, e de que não dependeriam apenas das palavras de Homero. Isso significa que mesmo sem a ajuda de terceiros, aqueles que agiam, podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações. Disso decorre que a esfera política era resultado direto da ação em conjunto, da “comparticipação de palavras e atos”. De acordo com a

²¹³ Ibidem.

análise arendtiana é daí que nasce o poder, que considerado em potência, passa a existir entre os homens quando estes agem juntos.

Fazendo um paralelo entre a Grécia antiga e a sociedade moderna, Arendt conclui que sem o espaço da aparência, ou sem a esfera pública, e sem a confiança na ação e no discurso como forma de convivência, torna-se impossível estabelecer a realidade do próprio eu, e do mundo circundante, que é confirmada apenas na presença de outros. Como observou Miroslav Milovic:

Os gregos inventaram a política porque são os primeiros que articulam a diferença entre o privado e o público, os primeiros que separam a vida, a natureza da política. [...] A modernidade afirma a vida na política, a vida biológica, quer dizer, as condições de sobrevivência, do labor e do trabalho.²¹⁴

Sem o espaço da troca, do senso comum, do compartilhamento de suas ações, e do mundo, o indivíduo moderno suporta a realidade passivamente. Arendt afirma que em qualquer comunidade, o declínio do senso comum constitui um dos sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo. Esta alienação é levada a um grau muito maior numa sociedade de operários do que numa sociedade de produtores. Aliás, para Arendt, está claro que esta alienação do mundo determinou o curso e a evolução da sociedade moderna, e, a primeira vítima desta triunfal alienação foi o amor pelo mundo.

Nota-se com clareza o quanto Schmitt e Arendt distanciam-se quando buscam compreender a política na modernidade, a começar pelo ponto em que se apóiam para conduzir suas reflexões. Percebe-se maior plausibilidade nas reflexões de Arendt, mesmo considerando que a originalidade dos gregos no trato da “coisa política”, e a forma direta de democracia, talvez, não seja mais possível de ser aplicada na modernidade. Arendt não quer um indivíduo passivo e obediente, tampouco submetido a uma ordem que “vem de cima”. O anseio da pensadora alemã é que seja resgatado aquele sentido grego de política, que surge quando os indivíduos encontram forças para agir, e sentem-se fortes quando partilham um mundo comum, e um espaço capaz de abrigar suas ações. O que Arendt almeja é a ação com reflexão, que se contrapõe à alienação que impera na era moderna. Se o restabelecimento do espaço público e do mundo partilhado pelos homens, bem como a forma direta de democracia, é algo difícil de ser visualizado, a reflexão é atitude acessível

²¹⁴ MILOVIC, Miroslav. Política, pluralismo e o paradoxo da democracia. In: Dossiê Hannah Arendt: a vida como amor mundi – entre a filosofia e a política. *Revista Humanidades*. Brasília: UNB, n. 53, jun. 2007, p. 133.

e possível a todos, pelo menos a quem se dispuser a pensar *a* ou *na* política com respeito e seriedade. E, parece ser este um dos possíveis caminhos apontados por Arendt, que, tendo identificado a irreflexão como uma das características no nosso tempo, dispôs-se a “refletir sobre o que estamos fazendo”.²¹⁵

3.3.2 Na definição de política

Percebe-se que a política possui significados muito diferentes quando se compara as análises feitas por Schmitt e Arendt sobre o espaço do político nos tempos modernos. Estas diferenças, certamente, devem-se ao fato dos autores terem percorrido trajetórias distintas ao longo de suas existências, conforme exposto anteriormente. Porém, pressupõe-se, também, que suas análises sejam frutos de suas diferentes posturas em relação à política, e àquilo que é público. De Carl Schmitt, sabe-se de sua paixão pela prática política e de sua ambição por participar do poder, o que o colocou frente a frente com um dos piores males, que marcou a História ocidental na questão de abuso de poder, e de autoridade política. Já Hannah Arendt, teve postura completamente oposta à de Schmitt, uma vez que tinha sérias restrições quanto à exposição pública de sua pessoa, e era apaixonada pela teoria política, o que a própria pensadora declara quando entrevistada por Günter Gaus: “Eu mesma atuar? Não, eu quero entender. E quando os homens entendem – no mesmo sentido em que entendi -, então isso me dá uma satisfação como um sentimento de terra natal”.²¹⁶ Arendt não gostava de holofotes, e preferia os bastidores às luzes da ribalta, pois, a notoriedade causava-lhe “enjôos”. Aparecer em público causava-lhe sensação de angústia e infelicidade.

Em Schmitt, apesar da dificuldade que se tem em conceituar a ação política, pode-se concluir que esta estará presente sempre que houver a possibilidade da decisão, ou escolha entre amigo e inimigo. Nesse sentido, pode-se dizer que é no campo do político que se estabelece a situação-limite, onde o conflito pode ser instaurado. Disso decorre que, na teoria schmittiana há sempre presente a pressuposição da guerra, da luta, ou do confronto, que, se concretizada, será mediada ou resolvida pela política. Consta-se que

²¹⁵ ARENDT, op. cit., 2001, p. 13.

²¹⁶ ARENDT, op. cit., 1999, p. 222.

para Schmitt, o homem possui natureza combativa. Desse modo, a possibilidade da política existir está sempre presente, potencialmente. Hans Flickinger assinala que:

O interesse de Carl Schmitt dirigiu-se em primeira linha, àqueles processos sociopolíticos que condicionam e até aceleram a dissolução da homogeneidade política do povo em camadas contrárias umas às outras, ou seja, gerando inimigos públicos no sentido do conceito romano de *hostes*.²¹⁷

Esta abordagem schmittiana da noção do político, segundo Flickinger, revela-se oposta a qualquer outra que tente colocar a idéia da necessária integração da sociedade como núcleo da política, seja por meio do planejamento ou pela organização sociopolítica, o que talvez justifique a dificuldade em compreender sua conceitualização da política. De qualquer forma, é possível observar, nestes aspectos aqui abordados, diferenças entre o pensar de Schmitt e Arendt acerca da política. A começar pela concepção de *natureza* humana. Arendt prefere falar de *condição* humana, pois, acredita não ser possível conhecer a natureza humana, a menos que seja no âmbito teológico. E, a política, para a autora, ocorre sempre na relação entre os homens. Aliás, como a pensadora acredita que o homem não é um ser político, a política pode ou não acontecer entre eles. O que não ocorre em Schmitt, que acredita na natureza política do homem. A idéia de luta e conflito também não parece fazer parte do vocabulário político arendtiano. Quando imagina o homem agindo politicamente, Arendt não faz referência à ação conflituosa, mas sim, refere-se à ação espontânea, capaz de romper com processos estabelecidos e trazer a renovação. Arendt afirma que é por intermédio da História que se conhecerá o teor da ação política, se pacífica ou violenta, pois, considera a imprevisibilidade o caráter inerente de todo agir político.

Enquanto Schmitt assinala que à política compete a *decisão*, Arendt diz ser a *liberdade* o verdadeiro sentido da política, que se baseia na *pluralidade* dos homens. Logo, se para o jurista alemão, na era moderna as instituições liberais, capazes de gerar discussões perpétuas, não abrem espaço para a tomada de decisões políticas, para a pensadora alemã, no contexto socioeconômico moderno, o indivíduo não encontra mais liberdade para agir, em um meio onde o espaço capaz de abrigar a pluralidade inexistente. Em

²¹⁷ FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 63.

Arendt “a liberdade da espontaneidade é inseparável da condição humana”²¹⁸, sendo a vontade – o querer – o seu órgão mental. Esta constatação remete-nos a Kant e à liberdade da vontade, isto é, ao poder de começar uma série de estados ou coisas de forma espontânea. É também em Henri Bergson que Arendt inspira-se quando fala da ação livre como sendo uma atividade inteiramente nova e guiada pela vontade. Bergson constata que a maioria dos filósofos tem dificuldades em reconhecer esta faculdade humana, e considera a vontade como sendo o livre arbítrio, que nada mais é do que a escolha entre duas coisas dadas, o que não constitui algo novo. Esses filósofos também são incapazes de conceber uma novidade radical e a imprevisibilidade. Segundo Arendt:

Do ponto de vista teórico, o problema sempre foi que a vontade livre – quer concebida como liberdade de escolha ou como liberdade de começar algo novo – parece ser absolutamente incompatível não só com a divina Providência, mas também com a lei da causalidade.²¹⁹

A dificuldade está no fato da liberdade da vontade não poder ser provada, mas apenas pressuposta pela força ou pela fraqueza da experiência interior, diz Arendt. Este fato fica evidente quando a pensadora, lembrando Kant, constata que raramente começamos algo novo. E, novamente remetendo-se ao pensamento de Bergson, Arendt conclui que cada um de nós tem o conhecimento de sua espontaneidade livre, e embora sejamos livres, quando desejamos nos voltar para nós mesmos, raramente o fizemos, pois, são os hábitos que tomam conta de nossos atos, da mesma forma como os preconceitos, tão prejudiciais à política, são responsáveis por nossos juízos cotidianos. Odílio Alves Aguiar salienta que:

O querer em Arendt está relacionado a uma concepção do homem como ser ativo e a uma capacidade de se sentir livre mesmo numa situação de incompletude. Querer é iniciar, trabalhar, comunicar, fundar. Querer, assim entendido, dá uma dimensão de transcendência ao homem. Ele explicita o homem como um ser capaz de fazer algo por si mesmo, tornando-o dotado de dignidade própria.²²⁰

²¹⁸ ARENDT *apud* KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino*: 1 Hannah Arendt. São Paulo: Rocco, 2002, p. 189.

²¹⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 210.

²²⁰ AGUIAR, Odílio Alves. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio Alves; SAHD, Luiz Felipe de Andrade e Silva (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 121.

Vale ressaltar que Arendt dedica o segundo volume de sua obra – póstuma e inacabada – *A vida do espírito* à questão da vontade ou do *querer*, porém, o que aqui se fez foi uma breve referência a este conteúdo para melhor entender sua percepção do que seja a liberdade.

A esse respeito, percebe-se uma forte tensão, por assim dizer, entre as reflexões de Schmitt e Arendt. A considerar a influência que o mito do *Grande Inquisidor* exerce na interpretação teológica que Schmitt faz da política, pode-se concluir que o jurista concorda com o personagem de Dostoiévski, quando este diz que os homens jamais serão capazes de ser livres, “porque são fracos, miseráveis e rebeldes”²²¹ Sendo assim, precisam da autoridade divina, ou política, para conduzir suas existências. Em Arendt, parece ocorrer o oposto, pois, a autora, mesmo não oferecendo uma clara definição de liberdade, acredita que seja exatamente o que falta ao indivíduo moderno, isto é, liberdade para iniciar algo novo, liberdade para agir. A ação representa o domínio de experiência da liberdade, é isto o que Arendt identifica, como vimos, quando analisa o sistema de conselhos, seu mais claro exemplo de liberdade e ação política do século XX.

3.3.3 Na visão do mundo moderno

Apesar das análises de Schmitt e Arendt acerca da política moderna, inserida no contexto da liberal democracia, possuir, ambas, um teor crítico e de contestação, percebe-se que os autores utilizam linguagens distintas para relatar, por assim dizer, o que vêem quando olham para o mundo moderno. Embora o panorama que observam seja o mesmo, os aspectos que salientam em suas diagnoses são diferentes. Sendo assim, a distinção que aqui se faz entre o pensar de ambos tem o intuito de ressaltar suas diferentes percepções. Enquanto Schmitt observa o espaço do político neutralizado pela economia, Arendt constata que o campo da política fora substituído pela esfera do social. Muito embora a autora reconheça que neste contexto reinam as leis econômicas, o que enfatiza em suas reflexões é a completa absorção das antigas esferas pública e privada pela esfera do social. Para Arendt, o mundo moderno com a aproximação do privado e da natureza à política,

²²¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. O Grande inquisidor. In: DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázovi*. v. 2, 3 ed. Rio de Janeiro: Vecchi, 1968, p. 654.

tornou-se um mundo despolitizado, é sim o mundo da economia, mas também das condições de sobrevivência. Já Schmitt, mostra-se mais preocupado em acusar a falta do decisionismo político e da possibilidade de reconhecer o inimigo público, pois, a política em Schmitt, envolve a diferenciação amigo-inimigo, e implica em luta de vida e morte, em instância última, o que não ocorre num mundo onde reinam os interesses econômicos. Como observou Renato Lessa, no prefácio de *O risco do político* de Bernardo Ferreira, em sua teoria política cognitiva Schmitt indica a dimensão inevitável do conflito, e nesse sentido, pensar a política significa estabelecer distinções e ainda,

[...] reconhecer a presença compulsória de um drama adversarial no qual mesmo as categorias que se apresentam de modo asséptico e compreensivo não são inteligíveis, a não ser que detectemos quem são seus inimigos.²²²

Pode-se dizer que é neste aspecto que reside a originalidade do pensamento de Carl Schmitt, onde o tema do conflito impõe-se tanto em sua perspectiva política como em sua dimensão metapolítica ou filosófica. De acordo com Lessa, a argumentação schmittiana permite-nos entender a ontologia da política, e os modos de constituição e operação dos saberes que se constroem sobre a política e os assuntos humanos em geral.

Sob a ótica arendtiana, a política moderna pode ser entendida como a atividade voltada à construção de instituições, cuja instabilidade põe em risco a manutenção do espaço público e abre espaço a movimentos totalitários, como ocorreu no mundo moderno. Arendt acredita que é por meio de instituições estáveis e duradouras que é possível salvar a política de degenerar-se em conflitos por poder ou por interesses privados. Afinal, todo ato político, desde aqueles atos heróicos vividos na Grécia antiga, necessita de instituições que possam imortalizá-lo. Paulo César Nascimento observa que existe certa tensão entre estes aspectos do pensamento arendtiano, ou seja,

Entre uma visão que enfatiza a política como instância de revelação do agente, através do discurso e da ação, na pluralidade do espaço público, e outra, que se preocupa com a política enquanto atividade coletiva voltada para a criação de instituições, cuja função seria mediar as relações entre as classes e as contradições entre Estado e economia, bem como assegurar os direitos dos cidadãos e as possibilidades da atividade política.²²³

²²² LESSA *apud* FERREIRA, op. cit., 2004, p. 22.

²²³ NASCIMENTO, Paulo César. Entre o herói trágico e o legislador. In: Dossiê Hannah Arendt: a vida como amor mundi – entre a filosofia e a política. *Revista Humanidades*. Brasília: UNB, n. 53, jun. 2007, p. 149.

Considera-se que estes aspectos abordados por Arendt sejam uma espécie de analogia entre a Antiguidade clássica e o mundo moderno, ou melhor, entre a existência de uma esfera pública-política e a presença das modernas instituições. A esse respeito, Yara Frateschi observa que as instituições representam para Arendt a condição necessária, embora não suficiente, para a liberdade política. Ao combinar elementos liberais e democráticos, Arendt assinala que liberdade e libertação não são incompatíveis, mas, implicam-se mutuamente. Para que haja liberdade é preciso haver garantia de direitos, e é necessário haver espaços de liberdade para que a institucionalização destes direitos possa ser constantemente revista e renovada.²²⁴ Percebe-se que ao pensar a ação política como instância última da liberdade humana, Arendt parece acreditar que qualquer âmbito que possa gerar obediência dos cidadãos poderá culminar em um processo de cunho tirânico. Este posicionamento a mantém distante da crença schmittiana na necessidade da existência de uma instância autoritária capaz de garantir a ordem dentro de uma comunidade.

²²⁴ FRATESCHI, Yara. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. *Cadernos de filosofia Alemã*. n. 10, jul-dez., 2007, p. 98.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se considerar a relação entre o pensamento político de Carl Schmitt e Hannah Arendt, no mínimo, muito instigante, tanto no que se refere ao ponto de contato entre suas análises, como também no que diz respeito aos aspectos nos quais diferem. O paralelo estabelecido entre os autores foi fundamental para a melhor compreensão de suas concepções de política. E, pode-se dizer que os aspectos mais obscuros do pensamento de Schmitt, serviram de contraste capaz de possibilitar a percepção da lucidez das análises de Arendt.

Com base em argumentações que lhes são peculiares, Carl Schmitt e Hannah Arendt procuram reafirmar o político ao constatar a neutralização e a descaracterização ocorrida nesta esfera, no contexto da moderna democracia liberal representativa. Ambos criticam a forma como se faz a política, a serviço da livre iniciativa ou de interesses privados, ou seja, de acordo com o modo liberal. Em Schmitt, reafirmar o político significa reconhecer a sua autonomia, isto é, devolver-lhe seu espaço autônomo que o liberalismo insiste em negar. E, para Arendt, a afirmação do político requer a recuperação da esfera onde possa existir a pluralidade, e a retomada daquele sentido de liberdade que impulsiona os indivíduos a agir, aspectos essenciais para reavivar a capacidade de ação política que praticamente inexistente na modernidade.

No capítulo primeiro deste trabalho foi dada voz a Carl Schmitt, que, apesar da forma pouco ordenada, estrutura seu pensamento num sistema de antagonismos e contraposições, e considera que o par amigo/inimigo constitui-se no critério específico de uma relação política. Esta díade emana um caráter conflituoso e desagregador por guardar estreita ligação com a possibilidade da guerra. Constatou-se, que apesar desta distinção estar carregada com tintas fortes, por assim dizer, os tons parecem ser suavizados quando o autor afirma que até na repreensão de cinismo e ironia, o elemento político está presente, pois é constitutivo da natureza do homem, gerar hostilidade se encarado em suas dualidades de amigo/inimigo, nós/eles. Estes aspectos parecem não ser muito salientados pelos estudiosos da obra schmittiana com os quais aqui nos ocupamos, e representam sutilezas que permeiam suas análises.

Considerando o homem como possuidor de natureza combativa, Schmitt não considera a não-existência da política. Logo, em seu diagnóstico da modernidade o que se

constata é a neutralização ou despolitização do político por considerações de ordem técnica e econômica, que procuram aplainar as diferenças e acabar com o conflito, ao máximo, com o intuito de prosseguir, sem empecilhos, rumo ao imperativo do crescimento. Pode-se concluir que Schmitt acusa o fim apenas aparente da política, e que o mundo econômico, que insiste em não querer ser político, e que parece não ter inimigos, mas concorrentes, oculta – e revela – o elemento político ao tratar seus concorrentes como inimigos. Constatou-se que Schmitt não proporciona uma definição do que seja a política, mas, oferece, de forma original, um critério especificamente político, que quando aplicado à alguma instituição, idéia ou decisão é capaz de qualificá-la e diferenciá-la de outras instituições, idéias ou decisões, sejam religiosas, econômicas, e etc. Ressalta-se o fato de que o autor ao restringir a ação política à identificação do inimigo e à possibilidade do confronto, desconsidera outros aspectos que compõem a política, se encarada como “habilidade no trato das relações humanas com vistas à obtenção de resultados desejados”, ou “a arte de bem governar os povos”.

Na abordagem do pensamento político de Carl Schmitt encontrou-se dificuldades no sentido de identificar uma direção única, ou sua intuição última da definição do político. Sendo assim, tentou-se mostrar as possíveis chaves de leitura de seu pensamento: (1) A perspectiva *existencial-decisionista*, que diz respeito à maneira como Schmitt identifica o político, em sua realidade concreta e pautada pela decisão; (2) O paradigma *histórico*, que fica evidente quando o autor faz um apanhado da evolução histórica européia, sempre identificando o elemento neutralizador do político, até chegar ao processo de secularização. Com isso, Schmitt também busca explicar a passagem do mundo medieval ao mundo moderno, bem como fundamentar sua defesa de que os conceitos do mundo medieval ainda permanecem vivos na modernidade, tanto no que concerne à política como também ao universo jurídico; (3) Por fim, a *visão religiosa* da política, que, talvez, possa ser considerado o fio capaz de conectar todo o percurso percorrido pelo jurista. Pois, considerando o cristianismo como a experiência fundamental do Ocidente, pode-se dizer que sempre haverá a necessidade de adesão a algum tipo de autoridade, o que significa a constante necessidade de escolha entre Cristo e Barrabás. Em Schmitt, a figura de Cristo parece ser a base de toda a obediência. É isto o que o autor deseja enfatizar ao fazer a analogia entre a religião e a política, ou entre Deus e o soberano.

Destaca-se que a obra do pensador alemão é de extrema amplitude e de caráter assistemático. Portanto, cumpre esclarecer que esta pesquisa está longe de ser conclusiva a

respeito de seu pensamento. Pois, conforme exposto, nosso foco principal foi o pensamento político de Schmitt. Constatou-se que em fases posteriores de sua obra, Schmitt dedica-se a outras questões, como as de direito internacional, por exemplo. Porém, em alguns de seus escritos tardios ainda é possível perceber sua defesa do ideal cristão, sua preocupação com o desenvolvimento técnico-industrial, e sua definição amigo-inimigo. Este dualismo estaria caracterizando a imagem de uma mistura entre guerra fria e guerra aberta, que surge dos antagonismos entre Ocidente e Oriente, como rivais que estariam se enfrentando com atitudes hostis, entre capitalismo e comunismo, e entre sistemas econômicos e ideologias contrapostas. Também em sua *Teologia política II*, de 1969, Schmitt afirma que o único critério cientificamente defensável para definir o âmbito do político é sua distinção entre amigo e inimigo, e que nada pode ser mais moderno do que a luta contra o âmbito do político. Disso, o que se conclui é que Schmitt manteve presente os aspectos do seu pensamento político, identificados em textos anteriores. Sendo assim, pode-se afirmar que sua argumentação sustenta-se com a presença de elementos que caracterizam sua análise teológica da política. Questiona-se, nesse ponto, se Schmitt não estaria idealizando a Igreja católica para poder fundamentar sua visão da religião.

Carl Schmitt é sem dúvida um pensador que merece ser estudado. Sua obra, extensa e diversificada, aborda questões relevantes e que necessitam ser revistas. O que parecem questionáveis são as soluções que o autor apresenta para os problemas identificados. Admite-se que Schmitt detectou graves problemas na democracia liberal. Porém, partilha-se aqui da opinião de alguns estudiosos de sua obra que constata que o autoritarismo defendido por Schmitt não deve ser a solução para as debilidades do parlamentarismo, tampouco que a séria crise enfrentada pela esfera pública deva conduzir à sua radical absorção pelo Estado. Frente a estes aspectos, pode-se opinar que mesmo a pior democracia é preferível a um decisionismo autoritário.

Pela voz de Hannah Arendt, que compõe o segundo capítulo desta exposição, constatou-se que a política praticamente inexiste na modernidade, e que para a autora é possível um mundo nesta lamentável condição. Quando fala da democracia ateniense e do que considera ser o sentido original da ação política, é como se o ar lhe faltasse, tamanha é sua inquietação. A descaracterização da política, de acordo com as análises de Arendt, ocorreu como consequência das modificações sofridas pela humanidade ao longo dos séculos, entre as quais, se destacam o crescimento das comunidades, a absorção das esferas pública e privada pela esfera do social, e o surgimento da sociedade de massa. De acordo

com Arendt, a era moderna trouxe consigo não apenas o desaparecimento da esfera pública, mas também a destruição da capacidade de ação política do homem.

Encontrou-se em Hannah Arendt uma visão mais otimista do ser humano, e de sua condição, que pode ser modificada através da ação. O que fica evidente, por exemplo, quando Arendt propõe a reflexão como uma possível saída para a alienação em relação ao mundo. Também e, sobretudo, quando afirma que o indivíduo fracassou em sua condição de pluralidade, mas no singular, ainda é capaz de querer²²⁵, de julgar e de pensar, atividades para as quais a autora pede urgência. Pois, o homem moderno está apenas sobrevivendo, e em Hannah Arendt a sobrevivência é a própria negação da política, uma vez que coloca o indivíduo a anos-luz daquele ideal grego do bem-viver. Em Arendt, a democracia moderna, caracterizada pela representação, impede a participação do homem nos negócios públicos. Mesmo assim, pode-se dizer que Arendt não clama pelo fim da democracia, mas por sua reformulação. Embora também não ofereça um conceito preciso de ação política, Arendt deixa claro o que é preciso para que esta aconteça, ou seja, romper com rotinas consolidadas e iniciar algo novo, dissipar os preconceitos que afastam os homens da política e daquilo que é comum a todos, e operar o milagre do começo, para reafirmar a natalidade através da ação.

Apesar de salientar o aspecto agonístico da democracia ateniense, Arendt, opondo-se à concepção política de Schmitt, parece não considerar o elemento da inimizade quando reflete sobre a ação política moderna. Ressalta-se que nossa intuição de que a autora considera apenas o consenso quando tenta definir o que seja ação política, não se confirma. Pois, apesar de afirmar que a política gera o poder através do consenso, o que é relevante em sua concepção de ação é a imprevisibilidade. Logo, o indivíduo ao agir não tem ciência do rumo que sua ação terá, ou que tipo de processo será capaz de desencadear. O que Arendt também salienta é mais o caráter de espontaneidade da ação, que quando ocorre é capaz de trazer a renovação, e menos a forma como ocorre, se pacífica ou violenta.

Cumpramos constatar que este trabalho não esgota as possibilidades de diálogo entre o pensamento de Carl Schmitt e Hannah Arendt, pois a delimitação do tema desta pesquisa representa apenas um recorte do pensamento de ambos. Da mesma forma, não é conclusiva a respeito de suas concepções de política, sobretudo, no que diz respeito a Schmitt, cuja obra multifacetada e de grande amplitude, carrega ambigüidades que dificultam sua compreensão. Porém, dentro dos limites desta proposta, as análises dos autores muito

²²⁵ Pretendemos estudar a questão do *Querer* ou da *Vontade* em Hannah Arendt em pesquisa futura.

contribuíram na tentativa de responder à questão que motivou este estudo. Apresentou-se o diagnóstico político da modernidade na perspectiva de dois pensadores cujas análises diferem em muitos sentidos, e que se contrapõem em vários aspectos. Afinal, considera-se que é de polêmica que se nutre o pensamento crítico.

Schmitt e Arendt, cada um a seu modo, identificaram questões relevantes e significativas sobre o espaço do político nos tempos modernos. De modo geral, conclui-se que ambos atentam para a recuperação desta esfera, pública, necessária, e a única capaz de abrigar o agir político. Neste ponto, talvez não seja mais tão oportuno levar em conta se a ação deve portar a *decisão* ou operar o milagre do *novo*, se deve *vir de cima* ou nascer da *espontaneidade*, se deve exigir *obediência* ou afirmar a *liberdade*. O que parece relevante é perceber, à luz das questões abordadas pelos autores, a necessidade de repensar o político, e reconhecer a urgência em recriar uma concepção de política e de democracia que sejam adequadas aos nossos dias. Nesse sentido as análises de Schmitt e Arendt foram ricas e muito significativas, e nos colocaram frente a problemas complexos, e, talvez, não insolúveis. Sendo assim, se “sermos homens continua sendo uma questão de decisão”, poderíamos afirmar nossa identidade, saindo da apatia que nos envolve e decidindo, ou melhor, optando pela política, e começar por “refletir sobre o que estamos fazendo”. Isto já seria um bom início.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Carl Schmitt

SCHMITT, Carl. *Aurora boreale: tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Daubler*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

_____. *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa: Hugin, 1998.

_____. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. *Dialogo sul potere*. Genova: Il melangolo, 1990.

_____. *Escritos de política mundial*. Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1975.

_____. *La tirannia dei valori*. Roma: Antonio Pellicani Editore, 1970.

_____. *Teologia política*. Belo Horizonte: Delrey, 2006.

_____. *Teoria de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2003.

_____. *Romanticismo político*. Milano: Giuffrè Editore, 1981.

Obras de Hannah Arendt

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1986.

_____. *Da violência*. Brasília: UnB, 1985.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.

_____. *O que é política?* 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

Referências complementares

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

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

_____. *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGUIAR, Odílio Alves. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio Alves; SAHD, Luiz Felipe de Andrade e Silva (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

AGUILAR, Héctor Orestes. Carl Schmitt, el teólogo y su sombra. In: _____. (Org). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: política, estado e direito. In: OLIVEIRA, Manfredo et al (Orgs.) *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

AZZARITI, Gaetano. *Critica della democrazia identitaria*. Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 2005.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 3 ed. New edition. Lanhami Rowan & Littlefield, 2003.

BENTO, Antonio. *Teologia e mitologia política: um retrato de Carl Schmitt*. Disponível em: <www.bocc.ubi.pt/pág/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.html>. Acesso em: 30 nov. 2004.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *O Futuro da democracia – uma defesa das regras do jogo*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

BORON, Atílio; GONZÁLEZ, Sabrina. Resgatar o inimigo? Carl Schmitt e os debates contemporâneos da teoria do Estado e da democracia. In: BORON, Atílio (Org). *Filosofia política contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. São Paulo: CLACSO, 2006.

CALHOUM, Craig; MCGOWAN, John. *Hannah Arendt and the meaning of politics*. University of Minnesota Press, 1997.

CAMPDERRICH, Ramón. *La palabra de Behemoth: derecho, política y orden internacioanl en la obra de Carl Schmitt*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. A filosofia, Hannah Arendt e a irreflexão contemporânea. *Revista Brasileira de Filosofia*. v. II, fasc. 213, jan./fev./mar. 2004.

CASAGRANDE, Silvana Terezinha Winckler. *El concepto de mundo común en Hannah Arendt*. 1999, 256 f. Tese (Doutorado) Universidad de Barcelona.

CIMMINO, Luigi. *La "Teologia política" di Carl Schmitt e il problema della Normatività*. *Revista Filosofia política*. Ano XVII, n. 1, abr. 2003.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

D'ARCAIS, Paolo Flores. L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Política e Menzogna*. Milano: SugarCo Edizioni, 1985.

_____. *Once Tesis sobre Hannah Arendt*. Disponível em: <www.elboomeran.com/revistaclaves/articulo/articulo168.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2007.

DOSDOSTOIÉVSKI, Fiódor. O Grande inquisidor. In: DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázovi*. v. 2, 3 ed. Rio de Janeiro: Vecchi, 1968.

DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: auto incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Dostoiévski, Carl Schmitt e a teologia política*. Anais eletrônicos do IX Encontro regional da ABRALIC. São Paulo: USP, 2007.

DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (Orgs.). *A banalização da violência: atualidade no pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: 2004.

_____. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DYZENHAUS, David. *Law as politic – Carl Schmitt's critique of liberalism*. Urham: Duke University Press, 1998.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

_____. Schmitt, representação e forma política. *Luanova - Revista de Cultura e Política*. n. 61, 2004. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ln/n61/a03n61.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2007.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Movimentos sociais e a construção do político – Carl Schmitt. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v. 4, n. 1, jan./jun., 2004.

_____. O espaço autônomo do político. In: SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

FRATESCHI, Yara. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. *Cadernos de filosofia Alemã*. n. 10, jul-dez., 2007.

FREUND, Julien. *Che cos'è la politica?* Roma: Ideazione Editrice, 2001.

_____. *Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2002.

GALLI, Carlo. *L'età moderna e l'età globale*. Bologna: Il Mulino, 2001.

GRAF, Adelhardt; GOULART, Clóvis de Souto. *Espaço público*. 1987, 93 f. Dissertação (Mestrado em Direito), Centro de Ciências Jurídicas – Universidade Federal de Santa Catarina.

HOLMES, Stephen. *The anatomy of antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. São Paulo: Manole, 2006.

KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino: 1 Hannah Arendt*. São Paulo: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LIMA, Luiz C. *O estigma e o valor*. Disponível em <www.jornaldaciencia.org.br/detalhe?id=38593>. Acesso em: 22 ago. 2007.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. *O pensamento político-constitucional de Carl Schmitt no contexto histórico-político da república de Weimar*. 1996. 109 f. Dissertação (Mestrado em Direito), Centro de Ciências Jurídicas – Universidade Federal de Santa Catarina.

MILOVIC, Miroslav. Política, pluralismo e o paradoxo da democracia. In: Dossiê Hannah Arendt: a vida como amor mundi – entre a filosofia e a política. *Revista Humanidades*. Brasília: UNB, n. 53, jun. 2007.

MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt y la Paradoja de la democracia liberal. In: _____. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Gedisa editorial, 2003.

_____. *The challenge of Carl Schmitt*. New York/London: Verso, 1999.

_____. *The Return of the Political*. Londres: Verso, 1993.

NASCIMENTO, Paulo César. Entre o herói trágico e o legislador. In: Dossiê Hannah Arendt: a vida como amor mundi – entre a filosofia e a política. *Revista Humanidades*. Brasília: UNB, n. 53, jun. 2007.

NEGRI, Antonio. *O Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PINZANI, A. O conceito de poder em Habermas: uma comparação com Arendt e Luhmann. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar V. (Orgs). *Habermas em discussão*. Anais do Colóquio Habermas, realizado na UFSC. (Florianópolis, 30 de março – 01 de abril de 2005), NEFIPO, 2005.

RAMOS, Cesar Augusto. A crítica de Schmitt e Hegel ao liberalismo. *Trans/Form/Ação*. São Paulo. v. 18, p. 105-119, 1995.

_____. Carl Schmitt: a afirmação (existencial) do político na crítica ao liberalismo. *Revista de Sociologia Política* n. 6/7, p. 173-185, 1996.

_____. Hegel e Schmitt: uma relação ambígua em torno da afirmação do político. *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 74, p. 371-386, 1996.

SARTORI, Giovanni. *Elementi di teoria política*. Bologna: Il Mulino, 1987.

SCHEUERMANN, William. Revolutions and Constitutions. In: DYZENHAUS, David. *Law as politic – Carl Schmitt's critique of liberalism*. Urham: Duke University Press, 1998.

SUAREZ, Marcial A. Garcia. *Violência, técnica e política em Carl Schmitt e Hannah Arendt*. Disponível em: <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/julho05/pdfs/julho2005_03.pdf>. Acesso em: 16 mai. 2007.

TAUBES, Jacob. *In divergente accordo scritti su carl Schmitt*. Macerata: Quodlibet, 1996.

VIEIRA, Luiz Vicente. *Os movimentos sociais e o espaço autônomo do “político”*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

WOLIN, Richard. *Labirintos – em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Portugal: Instituto Piaget, 1998. (Coleção: Pensamento e Filosofia).

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge (MA) e London: The MIT Press, 2005.