

# **Boletim Científico**

**Escola Superior do Ministério Público da União**

## DOIS CONCEITOS DO POLÍTICO

*Marco Aurélio Dutra Aydos\**

**Sumário:** 1. A “grande narrativa”. 2. As biopolíticas. 3. Sobreviverá a Modernidade? 4. Radicalismo universalista e radicalismo particularista. 5. A Situação política alemã no início do século 20. 6. A República de Weimar. 7. Carl Schmitt. 8. Heller em “revisita ao conceito do político”. 9. A “ética do cuidado” e o “pastor do Ser”. 10. A filosofia realizada entre nós, de 1964 a 2002

Poucos filósofos da política no século 20 foram tão perigosamente daninhos à democracia liberal, e tão obscurecidos nesse perigo, quanto o jurista alemão Carl Schmitt. E raros continuam tão redivivos e influentes, ainda que desconhecido dos agentes da política, quanto ele. Entre seus contemporâneos, ele chegou a ser visto como o “Hobbes do século 20”, e talvez com razão. Revisitar o pensamento radical de Schmitt não é ressuscitá-lo por sua grandeza, mas necessário para que forjemos antídotos conceituais que impeçam a sua reparação “espontânea” nas práticas e linguagens da política pós-moderna. Agnes Heller, percebendo essa necessidade, dedicou dois ensaios à reformulação crítica do que há de essencial na obra de Schmitt, abrangendo o “conceito do político” e o conceito de decisão<sup>1</sup>. No presente artigo, por limite de espaço, queremos apenas apresentar, sob o pano de fundo de cada um dos momentos políticos que deu origem a cada um dos conceitos, a reformulação do conceito do político de Schmitt, tal como apresentada por Agnes Heller. O conceito do político de Schmitt é radical, particularista e moderno por excelência. O conceito reformulado por Agnes Heller sofre o influxo do rechaço das grandes narrativas modernas, característica da condição política pós-moderna. Ao tempo em que resenhamos o conceito do político de Carl Schmitt e sua reformulação crítica por Agnes Heller, liberando-o de sua carga tirânica original, apresentamos em ambos os casos os contextos espirituais que deram origem a ambas as formulações. No primeiro caso, o espírito totalitário que destruiu a República de Weimar. No segundo, a condição política pós-moderna, que rechaça as “grandes narrativas” da modernidade, situação espiritual que dará lugar às “biopolíticas” pós-modernas. Vejamos, em primeiro lugar, o espírito político do nosso tempo, com Agnes Heller.

### 1. A “grande narrativa”

A filosofia política e moral do século 20 foi uma filosofia de feitio radical que rompeu

---

\* Marco Aurélio Dutra Aydos é Procurador da República. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina e Mestre em Filosofia pela New School for Social Research, Nova York, EUA.

<sup>1</sup> “The Concept of the Political Revisited” em *Can Modernity Survive?* E “Decision as Will or as Choice” em *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Pp. 405/414.

com a tradição da filosofia até Hegel. A consigna radical está na tese de número 11 de Marx, que mandava deixar-se de apenas interpretar o mundo, e tratar-se de transformá-lo. A filosofia deveria “realizar-se” e realizou-se de fato. A filosofia de Marx, mal ou bem, realizou-se e tornou-se real no Leste Europeu, mas essa “realização” entra em colapso, depois de 1956 (Hungria), passando por 1968 (Praga) até a queda do muro de Berlim, em 1989. Deixamos de acreditar na redenção da espécie humana pela política. O movimento filosófico que deu origem a essa imaginação chama-se radicalismo universalista. Falecido este, sobrevive a sua contraparte, concebida no mesmo período histórico, que é o radicalismo particularista de Carl Schmitt.

O crepúsculo do universalismo radical, ou o fim da filosofia da práxis (que são apenas rótulos filosóficos a designar o falecimento do comunismo, também apelidado de socialismo real), engendra a “condição política pós-moderna”. O “giro” pós-moderno na política tem sido explicado como o rechaço consciente da “grande narrativa”.

A grande narrativa é construção teórica e prática tipicamente moderna. É a arrumação da História, com h maiúsculo, numa estória que faça sentido, que tenha início, meio e fim, que seja “racional”. Hegel foi o autor mais representativo de uma narrativa desse gênero, ao definir que o “Espírito do Mundo” revelava a trajetória da Razão na História, desde o despotismo asiático (da liberdade de um), através do mundo greco-romano (da liberdade de alguns) para o mundo moderno (da liberdade de todos). Marx conduziu a grande narrativa para o futuro, dizendo que toda a história humana não passava de “pré-história”, que a verdadeira história ainda estava para realizar-se, e teria começo verdadeiro a partir da abolição das classes, que forjaria o “homem novo”, fundindo “Natureza” e “Liberdade”.

A condição política pós-moderna rechaça a grande narrativa. “*É precisamente esse giro pós-moderno o que foi exposto corretamente no ensaio tão grosseiramente mal-interpretado de Fukuyama, que resume o rechaço da grande narrativa na política com o termo hegeliano do ‘fim da História’*”, asseveram Heller e Fehér.<sup>2</sup>

Costuma-se na esquerda radical apelar ao discurso do “inimigo” e então diversos livros, autores e até mesmo expressões são rotulados como “ideologias”, e recusados numa atitude “religiosa”, de que é um exemplo a recusa em admitir o termo “pós-moderno”, que seria no todo uma expressão da decadência ou ideologia de direita.

Na verdade, se todos estão falando de um espírito que seria “pós-moderno”, cabe à filosofia explicitar em termos abstratos e históricos se há “razão” nisso, sem descuidar de denunciar as falas puramente ideológicas. Por isso que seguiremos ainda um pouco na digressão filosófica do que distingue em essência as políticas modernas e pós-modernas.

Ainda segundo Heller, em sua formulação da filosofia da história em fragmentos, de 1993, a categoria central da modernidade é a da contingência, que está ligada ao conceito de destino. Os homens e mulheres modernos, ao contrário do pré-moderno, apesar de todas as suas determinações, conhecidas e desconhecidas, de toda a maior ou menor mobilidade social etc, têm diante de si a tarefa de escolherem-se existencialmente e assim darem a si um “destino”<sup>3</sup>, diversamente dos pré-modernos, para os quais só existia uma “sina”, ou “télou”, dado pela

<sup>2</sup> HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. *Biopolítica*....P. 47. A obra será referida ora em diante como Bio, seguida da página, no corpo do texto.

<sup>3</sup> HELLER, Agnes. *A Philosophy of History in Fragments*. P. 19.

“loteria genética”. Quem havia nascido servo seria servo para sempre, e não haveria como ser algo diferente. Só para os modernos a pergunta que se faz às crianças – “o que você quer ser quando crescer” – é possível. No mundo moderno homens e mulheres são conscientes de serem artífices de seu destino, e com isso a modernidade verá o aparecimento de outros sentimentos não existentes outrora, como o desespero e a angústia. Surgem, por outro lado, a esperança e o espírito da Utopia, que são construções imaginárias modernas. “*Os antigos não tinham esperança, logo eles não tinham história. Somente a visão da Vinda do Reino que não é desse mundo pode tornar todos os Reinos desse mundo provisórios, ou seja, históricos*”.<sup>4</sup> A modernidade construiu, para bem e para mal, a idéia de que somos artífices não só do destino individual, mas do destino coletivo, através da imaginação filosófica que construiu as “grandes narrativas”. Junto com elas, surgiram utopias radicais, que saltam além de Rodes, e prometiam fundir a Natureza humana e a Liberdade, dominar a natureza e expandir os seus limites indefinidamente. Junto com elas, veio a possibilidade histórica da aniquilação, pela política, da Vida e da Liberdade, em massa, pelo comando da imaginação tecnológica. Depois de Auschwitz e do Gulag, deixamos de orientar-nos na história (individual e coletiva) pela “grande narrativa” e esse é todo o horizonte histórico que temos.

A partir do rechaço da “grande narrativa” moderna, surgem as políticas da pós-modernidade em rota de colisão com o espírito da modernidade. Como o reclamo comum é de retorno à entidade mítica denominada “Corpo”, que teria sido podada pela entidade igualmente mítica denominada “espírito”, podem as políticas pós-modernas ser agrupadas sob a bandeira da biopolítica. Para compreender a nova linguagem, resenhamos o texto *Biopolítica*, de Agnes Heller e Ferenc Fehér, de 1995.

## 2. As biopolíticas

Dentre as heranças não cumpridas da modernidade estaria o sonho fáustico de “dominar a Natureza”, fazer recuarem as barreiras naturais. A modernidade levanta-se contra a pré-modernidade como a utopia racional contra o crescimento “orgânico”, como planejamento e ordem contra o caos. Mas “depois de Auschwitz e do Gulag (...) é possível que a modernidade tenha menos energias para planificar e projetar do que as de que necessita para sobreviver” (Bio, 8).

As políticas tradicionais da modernidade são políticas de classe, centradas na idéia “espiritual” da liberdade, nos conceitos universais de “gênero humano”, etc. Pode muito bem que a ilustração branca encubra preconceitos e diferenças, mas pode também que a entidade denominada “Corpo” não apresente um arsenal de “defesa” contra o veneno totalitário que se infiltra nas biopolíticas. Que são biopolíticas e onde se infiltra nelas o veneno totalitário?

O termo foi introduzido por Foucauld, que também define a rebelião do corpo contra o “espírito” (entidade que é uma criação da modernidade, mais além da alma cristã), na fórmula: “*a alma é a prisão do corpo*”. É verdade que “quase todas as principais tendências da modernidade foram contrárias ao Corpo, e subestimaram ou submeteram o corpóreo ao mesmo tempo em que procuravam regrá-lo e substituí-lo” (Bio, 11, 15). Só se pode falar num “corpo político” em sentido próprio em tempos pré-modernos. “A modernidade não

---

<sup>4</sup> HELLER, *A Philosophy of History* ... p. 51.

tolerou e não necessitou de um corpo político”, ao contrário, apresentou como vantagem decisiva o incorpóreo, o impessoal e invisível, de modo que também se podia passar despercebido do político, abster-se do político e não ser “totalmente vigiado”. Uma das características da dialética da modernidade está em que “ao passo que suas tendências principais desvalorizam o corpo, foi precisamente a modernidade quem emancipou legalmente o corpo pela primeira vez na história escrita, ao ampliar a lei de *habeas-corpus*, antes privilégio do nobre, e convertê-la em princípio geral para todos”(Bio, 18).

Alguns elementos decisivos distinguem as biopolíticas das políticas tradicionais:

(1) Ambas elaboram diferentemente o “domínio” do político. Para a política moderna tradicional, o espaço do político é o domínio público por excelência, e sob a experiência totalitária, “somente com muita reticência ela aproxima-se da esfera privada”. Já as biopolíticas lançam-se ao cenário político do privado para o público, com a problemática consigna de que “tudo é político”. As políticas tradicionais tendem a limitar a esfera da política abrindo espaços ao que está “além da justiça” (a vida boa), ao passo que as biopolíticas centram toda a vida boa na linguagem dos “direitos” e chegam a ponto de perceberem todas as dimensões da existência humana como “contratos”, direitos e ações legais, o que é uma “perversão cultural”(Bio, 49, 55).

(2) definem-se as biopolíticas em geral pela aplicação despudorada de uma “dupla verdade” (o que vem de um ‘amigo’ é verdade ao passo que a verdade do inimigo é mito), como também a limitação à política de “amigo-inimigo”. É uma fala política que se situa perfeitamente “no diapasão político da democracia de massas”. Segundo Heller, costuma-se criticar legitimamente a definição do político pela recorrência ao binômio amigo-inimigo, mas esta é uma fórmula adequada a toda política “vazia de liberalismo”(Bio, 32, rodapé). Daí que formulem (contrariando a esperança razoável de um universalismo limitado em que possa haver “diálogo” entre as diferentes culturas), epistemologias *regionais*, de onde surgem por sua vez “verdades regionais” e teorias como a do “minidiscurso”.

(3) um dos sintomas de infecção totalitária nas biopolíticas é a consigna já bastante popular de “correção política”, que pretende forjar uma única opinião politicamente correta sobre determinado assunto. Dentro do universo “politicamente correto” há um retorno aos tempos em que ser “*menos que radical resultava ser incoerente, frívolo ou covarde no cenário da esquerda*”(Bio, 38).

(4) Há uma diferença “assíncrona e por isso conflitiva” entre as políticas modernas tradicionais e as biopolíticas, uma vez que as primeiras tendem a elaborar suas pautas de ação abandonando a “grande narrativa”, ao passo que as últimas estão prestes a elaborar suas versões da mesma, ao re-elaborarem discursos históricos que tenham início, meio e fim, sobre bases científicas ou míticas.

(5) as políticas modernas tradicionais tendem para (a) base de classes, (b) um universalismo, (c) a construção do valor universal da liberdade, como “herança espiritual da modernidade”, (d) a valorização da “forma” como assecuratória da liberdade. Já as biopolíticas teriam uma “tendência antiuniversalista” no que são fortemente pós-modernas, teriam uma base antiespiritual, centrada na entidade denominada “O Corpo” (daí porque elaboram políticas de gênero, de raças, de saúde, da Natureza, etc.) e tendem a elaborar a política sobre a base de “substâncias” (o que o gênero, ou a raça, etc. *são*).

Como regra, as biopolíticas têm apresentado uma tendência antiliberal, de amigo/inimigo. Uma das maneiras pelas quais a tentação totalitária infecciona as biopolíticas é precisamente a forma de “autoclausura” em que elaboram suas políticas. Mais notáveis dentre essas formas estão uma espécie histórica de feminismo (presente nos Estados Unidos) e de política de raças.

“O primeiro passo no rumo da autoclausura é a novidade do feminismo acadêmico de uma ‘epistemologia especial’. Algumas de suas piruetas são claramente grotescas, como a crítica feminista à ‘teoria matemática do caos’, potente recordação dos bons velhos tempos da revolução cultural do presidente Mao e sua crítica à ‘química burguesa’”. Mas não é preciso ir ao extremo para ter em conta que é o abandono do “postulado de fazer compreensível a experiência a potencialmente ‘todo ser humano’, o que equivale precisamente a cancelar o espírito da modernidade que não admitiu o conceito de ‘conhecimento de casta’” (Bio, 31).

Sequer se podem refutar os argumentos da epistemologia regional, porque “os fundamentos desse ‘ramo do conhecimento’ são na verdade a mística do graal de um grupo de iniciados”, possuída pela lógica da política de amigo-inimigo que domina a biopolítica hoje.

Entre as biopolíticas dominantes estariam as políticas de saúde, que impõem um determinado modo de vida “politicamente correto” adentrando na esfera personalíssima da liberdade, sob o argumento de defesa do “corpo”, tendência que chegou a inventar a consigna do “fumante passivo” sob o argumento de “gastos públicos”. Em última instância “não se pode perseguir a saúde como política, com sua tendência a ‘disciplina e castigo’ sem o binário ‘amigo-inimigo’. A biopolítica de saúde, especialmente como política sexual, “é uma reação aos anos 60 (uma parte considerável da política sexual atual não é em realidade mais do que contra-revolução sexual)” (Bio, 79, 73). A condição política pós-moderna verá com frequência a inversão dos signos, em que os filhos de pais que viveram os anos 60 também são revolucionários, mas “abraçam princípios radicalmente conservadores”, sendo que surgirá uma forte tendência religiosa, com o ressurgimento de valores como a virgindade e outros tabus conservadores.

O movimento antiassédio, que na verdade é um elogio da sexualidade, “de seu caráter eminentemente humano, o reconhecimento da sexualidade como um grande poder formativo, emocional e cultural”, por isso mesmo cometeu um erro catastrófico ao unir-se a um impulso explicitamente violento “em favor da dessexualização do mundo (uma evidente reação desesperada ante a revolução sexual falida dos anos 60)” (Bio, 101-2).

Por fim, a corrente mais em voga da biopolítica retorna a uma política de raças que, tal como a “epistemologia regional” das feministas, aponta para uma impossibilidade de princípio de compreender o outro, sendo que a diferença reporta-se a um aspecto absolutamente biológico (está impressa no corpo).

A ordem democrática moderna é anônima, mas “ser invisível é estar livre da Visão Pública e significa, nesse sentido, proteção”. Apesar de que se inscreva num marco democrático, “a reaparição súbita da política de raça continua sendo a vitória póstuma de Hitler. A autodefinição genética da ‘raça’ pode camuflar-se, mas segue existindo sob a superfície, e sua presença oculta reinvoca o ritual arcaico da hostilidade contra o ‘estranho’” (Bio, 115).

A cultura ‘estranha’ pode ser aprendida, ainda que com esforço, mas a “entidade

genética” só se pode desnudar em sua “estranheza”, e nada se pode aprender de um “diálogo tão fútil”. A raça é a negação da cultura e da historicidade. A raça não tem história, só tem mitos. “Todos os modernos querem reter as ‘lições’ e os ‘frutos’ da mudança histórica como uma parte integral de sua própria personalidade; assim é como se distinguem dos pré-modernos. Nesse sentido é que a raça não tem história. Não tem relatos significativos, comovedores, surpreendentes, eletrizantes; em suma, tem mitos”.

“Os conflitos étnicos de raças são um triunfo decisivo, embora aterrador, do corpóreo sobre o espiritual. A paisagem foucauldiana da modernidade é bastante lúgubre se for enfocada desde o ponto de vista de uma política de raças”(Bio, 118).

### 3. Sobreviverá a Modernidade?

Diante do cenário político em que nos situamos, a pergunta é sobre a capacidade de sobrevivência da modernidade, liberada do jugo das grandes narrativas. No cenário político pós-moderno, haverá os que não “desistem” da modernidade, e que entendem que a “modernidade” deve sobreviver pagando o preço de reduzir o horizonte de sua utopia de fundir “Natureza e Liberdade”, mantendo um arsenal de conquistas espirituais (como o Estado democrático-liberal, formas de defesa da privacidade contra a invasão política e defesa contra a ameaça de infecção totalitária) que são desenvolvimentos do valor universal da Liberdade. Para tanto será preciso deixar sepultado o que não deve retornar: a política de classes, o paradigma da produção, a linguagem e prática teológicas de uma esquerda radical e messiânica, etc. Haverá, de outra parte, os que embarcarão nas biopolíticas, tipicamente pós-modernas, muitas vezes assumindo com uma naturalidade impressionante os riscos totalitários do discurso do “biologismo”, que, tal como já advertia Lukács, via de regra dá lugar a concepções reacionárias de mundo<sup>5</sup>. Por serem um rechaço da herança política moderna forjada sobre a base de classes, as biopolíticas aparentemente estariam além do binômio esquerda e direita e das dicotomias maniqueístas da modernidade. Mas pode ocorrer que sejam usadas como capas para falsear e reprimir conquistas e lutas autênticas. Assim como o adesivo “de esquerda” na lapela já foi cavalo de Tróia para tiranos e ditadores, a neolinguagem política pós-moderna também lhes servirá como luva, com a vantagem de destronar a linguagem de outros pelo culto ao novo “em si”, sempre reacionário. O feminismo falso e oportunista, por exemplo, demonstrado por alguns de nossos políticos, na realidade é, para ambos os gêneros, um insulto. A paisagem pós-moderna, ante a falência das auto-imagens redentoras de esquerda, é favorável ao oportunismo antidemocrático e antiliberal, que terá curso praticamente livre para aniquilar as liberdades sob o jugo da linguagem “substantiva” pós-moderna. Afirmo Heller que “Não há razão para que tenhamos muitas ilusões. *Os Le Pen da biopolítica de direita também têm sua ‘suposta concepção do Bem’ em cujo nome pretendem reprimir nossas liberdades*” (Bio, 121/2). E é para defesa de nossas liberdades, em plural, que deveremos estar em guarda contra a infecção totalitária nas biopolíticas.

É preciso abandonar o discurso de conto de fadas, atual, de que a democracia liberal já se instalou definitivamente sobre o globo e ela é o oposto excludente do totalitarismo. Devemos perceber que a modernidade sempre elaborou idéias maniqueístas, e “uma das

---

<sup>5</sup> LUKÁCS, György. *El Asalto a la Razón...* P. 538.

*novas versões do pensamento maniqueísta é a suposição mais recente de que o totalitarismo, a abolição institucional da nossa liberdade, e a democracia sejam opostos absolutos e mutuamente excludentes. Uma vez vencido o dragão totalitário, reza o conto de fadas da esperança, a liberdade está garantida definitivamente...*” (Bio, 119). Pelo contrário, há sinais suficientes de que a ameaça de uniformização do indivíduo, de intolerância para com o insólito e o excêntrico, ditaduras de maiorias politicamente corretas, etc. convivem com instituições da democracia liberal e eleições.

Rota de colisão não significa “ou isso ou aquilo”. Seria falso dizer que temos de optar entre as políticas tradicionais da modernidade *ou* as biopolíticas pós-modernas. Ambas terão de conviver na situação espiritual do nosso tempo. A questão é de que modo se vai além do caráter autodestrutivo da modernidade, como se rechaça a grande narrativa e o que vem em seu lugar, e de como as políticas tradicionais formularão sua relação com as biopolíticas: se numa política de (1) diálogo ou de (2) autoclausura. Mas a relação que teremos com as políticas da pós-modernidade depende em grande medida do “conceito” do político que abraçamos, conscientemente ou não. O que nos remete ao conceito excludente do político de Schmitt e sua reformulação por Agnes Heller.

Repensar o pensamento de outro também é aprender, disse Hegel com propriedade (Filosofia do Direito, § 69). Pretendemos repensar o pensamento de Carl Schmitt mediante o prisma da “soberana competência do olhar” de Ágnes Heller, quando dissecou as origens e significados filosófico-políticos do “decisionismo” e do conceito do político de Carl Schmitt, para, ao final, reconstruir o conceito do político, liberado da sua carga tirânica original.

O olhar de Heller é soberano também quando rejeita uma postura típica da esquerda intelectual, a do patrulhamento contra certos “autores perigosos”. A vertente que pretende que não se leiam os autores perigosos é uma vertente anti-iluminista, que por vezes chega a conter alguns traços narcísicos (oculta-se o que se sabe para “saber mais”). Se há certos autores perigosos, com certeza são estes os que devem ser lidos e discutidos em filosofia política, para serem compreendidos, criticados e reformulados. Esse é o único meio de eliminarmos a poderosa influência que exercem sobre as construções imaginárias de que nos valem para agir politicamente.

O afamado conceito do político de Schmitt é tipicamente moderno, e representa a fórmula adequada de um radicalismo particularista, não universal. Vejamos o que vem a ser essa categoria.

#### **4. Radicalismo universalista e radicalismo particularista<sup>6</sup>**

A filosofia política representativa do século 20 foi uma filosofia radical. O mesmo ocorreu com a filosofia moral, do início do século, a partir dos paradigmas dos extremos, compreendidos na expressão utilizada por Karl Jaspers de “situação limite”. Ao passo que a filosofia moral tradicional sempre se importou com a pessoa normalmente boa, a filosofia moral do século 20 erigiu como personagens do discurso ético os extremos do santo e herói, de um lado, e da escória humana de outro. Essa é uma forma de radicalismo que costumeira-

---

<sup>6</sup> HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. Apresentamos os conceitos referidos apropriando, sinteticamente, a exposição de Heller & Fehér, na Introdução a *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*.

mente introduz na filosofia política um acento teológico. Daí se verá a filosofia política falar em redenção e salvação, e surgirão políticas messiânicas, etc.

Heller parte do conceito de “universalismo radical” para contar a “história” teórica da filosofia da práxis em sua vertente universalista (com origem em Marx). Segundo a conhecida tese de número 11, de Marx, a filosofia deveria deixar de apenas interpretar o mundo e realizar-se, modificar o mundo.

Alguns elementos comuns são elaborados pelas filosofias políticas radicais, dentre eles (1) a “Era da Onisciência” (o dever é uma decorrência do conhecimento científico do futuro); (2) o direcionamento do discurso a coletivos, com a fixação de deveres ético-políticos no plural (já não se pergunta o que eu devo fazer, mas o que a classe, o partido, etc. deverão fazer), (3) a aspiração a uma nova “classe política” (caso de Hannah Arendt, radical, mas não-universalista, mas também um pouco do Max Weber de “*A Política como Vocação*”). O mundo moderno reificou a estrutura do Estado, tornando-a uma burocracia, mas não criou uma “classe política”. Os antigos não tinham conceitos do político, e não precisavam, pois relacionavam-se à política de modo quase-natural. Kant e Hegel formularam diversos aspectos filosóficos da política moderna, mas não um “conceito do político”. O conceito do político é por si uma necessidade do radicalismo político e engendra políticas radicais. (4) O radicalismo também surge de filosofias radicais, que reverteram a metafísica tradicional. Já não adianta construir castelos especulativos no éter das idéias, acima da condição “demasiado humana”. É preciso descer aos subterrâneos e descobrir novas forças e determinações do agir humano. Daí porque as filosofias radicais vão à raiz. Em Marx, a raiz é a luta de classes, motor da História. Em Freud, a raiz é o subterrâneo bárbaro e desconhecido do inconsciente, que é um desenvolvimento de uma vertente do pensamento de Nietzsche. Em Kierkegaard a raiz é a *existência* do indivíduo (a existência precede a essência, o indivíduo é o universal). Que as filosofias políticas radicais de Lukács, Heidegger e Carl Schmitt sejam expressões do existencialismo de Kierkegaard não é novidade (e tampouco “culpa” de Kierkegaard, como seria dito mais tarde na mais dogmática das obras filosóficas de Lukács, que é a história da Destruição da Razão).

Falando a partir da experiência opressora do “marxismo realizado” no Leste Europeu, é natural que Heller e Fehér ponham de lado nessa história outras vertentes de filosofia da práxis, como o “radicalismo particularista” de Carl Schmitt (que é, por seu turno, aquela que nos interessa, porque é a filosofia que se realizou entre nós).

Vejamos, com mais clareza, o que significa o radicalismo universalista, e saberemos também visualizar o outro lado da mesma moeda.

A expressão “radicalismo universalista” não foi um termo usado por Marx, mas designa o seu modo de pensar a filosofia prática, a partir da famosa tese de número onze. Segundo o dito, os filósofos já haviam interpretado o mundo de diversas formas, agora era hora de transformá-lo. A transformação da função da filosofia, por paradoxal que pareça, torna-a uma filosofia da “antipráxis”. Porque, se o “dever” já é dado cientificamente por alguém, “rouba-se à prática a liberdade de escolha, de falhar e de reconsiderar”. Por maior que tenha sido a tradicional vontade dos filósofos de influenciar as instituições políticas, as filosofias não eram até Marx vistas como “armas” para a política, pelo menos não como Marx concebeu a sua. “*A filosofia prática permaneceu ética, ou tornou-se, com Kierkegaard, existencial*”.

A partir do momento em que foi posta em prática, revelou-se o seu erro. O radicalismo universalista foi posto em prática por duas vezes, “*a primeira por motivos nobres, a segunda, por motivos ignóbeis*”. O abandono de uma terceira chance sinaliza também o começo do fim dessa história, o “crepúsculo do universalismo radical”.

Esse radicalismo da filosofia da práxis era universal no sentido de Hegel. Haveria uma única história universal, sendo as histórias concretas apenas particularistas, que só teriam sentido à medida que se enquadrassem na “marcha” da História universal, que seria marcha progressiva no rumo da liberdade. Marx radicalizou o universalismo de Hegel ainda mais, ao projetá-lo para o futuro.

Que o universalismo radical de Marx tenha sido o mais influente e abrangente não quer dizer que não tenha havido outros radicalismos, não-universalistas.

*“O radicalismo político e social também retirou inspiração de muitas outras fontes, entre elas algumas não-universalistas, tais como de alguns anarquistas, de Nietzsche, e de autores racistas. Mas a obra de Marx eleva-se sobre todas tanto pela abrangência quanto pela influência, e permaneceu como a única filosofia representativa da práxis”.*

O radicalismo universalista tornou-se história no “*glorioso ano de 1989. Nesse particular, embora não em outros, 1989 é o 1968 do Leste Europeu.*”

“Mesmo que a filosofia da práxis esteja morta, o radicalismo universalista, ainda assim, elaborou grandes idéias e chegou a profundas iluminações – idéias e luzes que hoje nós visitamos do mesmo modo com que nos debruçamos sobre as idéias e luzes de Spinoza ou Platão. Se os radicalismos universalistas são autenticamente profundos, às vezes pensamos com eles, por outras vezes contra eles.”

Eis uma formulação apropriada para que recebamos a “herança” de Marx e de tudo que foi pensado sob o título de filosofia da práxis.

A filosofia da práxis de Marx é, porém, apenas uma das formas com que o radicalismo do início do século formulou as regras da política. O outro lado da mesma moeda, também antiliberal por excelência, foi o radicalismo particularista de Schmitt.

O “conceito do político” de Schmitt, segundo Heller, veio em socorro da filosofia política quando a política tinha caído presa de “demasiado realismo, demasiada ciência”. Não é mera ideologia, como tanto que foi produzido sob os rótulos de Bolchevismo e Nazismo, é um conceito que afirma a capacidade da filosofia de forjar “políticas”, de “construir instituições imaginárias”. Isso significa que o “conceito” pode ser repellido por outro conceito, igualmente filosófico, capaz de alterar a base da instituição imaginária da política radical, sedimentada entre nós.

A base do radicalismo político talvez esteja na pretensão a fundar conceitos políticos sobre alicerces científicos. Uma postura tipicamente liberal, que pode também ser compreendida como mais democrática, ao contrário, rejeita o critério da “ciência” na aferição da vontade política. Com a sobriedade e honestidade que transparece de sua obra científica, sempre que fala do que é melhor na política concreta alemã, Max Weber firma petição de princípio de jamais permitir-se envernizar seus argumentos com a “autoridade da ciência, porque as posições últimas adotadas pela vontade não podem decidir-se por meios científicos”<sup>7</sup>.

É estritamente *política* a pretensão de uma filosofia política a dizer “as verdades”

---

<sup>7</sup> WEBER, Parliament and Government in Germany under a New Political Order, em *Political Writings*, 130.

conceituais do ponto de vista da ciência, como faz Schmitt. Só que é política no espírito do radicalismo. Contra a Verdade da ciência, nada podemos dizer. A concepção materialista da História também formulava uma grande narrativa sobre provas “científicas”. A idéia de “provar” cientificamente a vontade política está na base do radicalismo antiliberal e antiparlamentar que forjou a reação contra Weimar. A idéia de que na política todos temos opiniões e não verdades é tipicamente liberal, e é como “reação” ao espírito burguês, democrático-liberal e classicista de Weimar que se ergue o pensamento de Schmitt. O “radicalismo particularista” de Schmitt é a outra face (de direita) do radicalismo universalista de esquerda. Vejamos um pouco da situação histórica que gerou esses dois extremos.

### 5. A situação política alemã no início do século 20

A história da derrota de Weimar é exemplar e contém lições universais<sup>8</sup>. Para quem busca apropriar relatos históricos significativos, a história será “espírito vivo” e não a reportagem de eventos singulares (não precisamos entrar na discussão filosófica sobre a história, se há uma ordem racional, se há simples caos, se há repetição cíclica de formas paradigmáticas, se há repetição invertida, o que era tragédia virando farsa, etc.). Como afirma Gollo Mann, “a fronteira entre a ‘história’ e o ‘presente’ é indefinível”. Pois não se conta a história com seriedade sem formular perguntas: o que antecedeu determinado evento, o que restou dele, qual é a origem e a herança desse evento ou daquela instituição.

Ao apropriarmos a história da derrota de Weimar, estaremos buscando traços que identifiquem formas políticas, como o espírito ditatorial da era de Bismarck, o espírito social-democrata e liberal de Weimar, e o espírito totalitário de Hitler (que é, no apropriado dizer de Karl Löwith, “o Reich bismarckiano elevado à segunda potência”<sup>9</sup>), para construí-los como “instituições imaginárias” que nos sirvam de balizas para compreender os perigos potenciais do presente.

### 6. A República de Weimar

A Alemanha moderna traz consigo a memória do Império, que é uma combinação de complexos de superioridade e inferioridade. Superioridade porque os alemães julgavam-se herdeiros da missão civilizadora dos romanos; inferioridade porque sabiam contar com instituições antiquadas, fossilizadas, feudais.

A República de Weimar foi proclamada em 9 de novembro de 1918, pelo social democrata Philipp Scheidemann, num estranho começo. Ela foi proclamada mais de forma defensiva do que ofensiva, ou como escreve Peter Gay, “não tanto de puro entusiasmo republicano, mas de um desejo ansioso de retardar a proclamação de uma república soviética por Karl Liebknecht”. “Ninguém deixou de notar que a República vinha ao mundo quase que por acidente, e coberta de desculpas”<sup>10</sup>. Nascida de compromissos, de modo indireto, ficou no ar a palavra de Max Weber: “No futuro, o presidente do *Reich* deverá ser eleito diretamente pelo povo”<sup>11</sup>. A Alemanha do militarismo, do autoritarismo, do formalismo daria lugar, na

<sup>8</sup> Seguiremos, no relato geral da história alemã, a obra de MANN, Gollo. *The History of Germany since 1789*.

<sup>9</sup> LÖWITH, Karl. *My Life in Germany*.... P.1.

<sup>10</sup> GAY, Peter. *Weimar Culture*. P. 11.

<sup>11</sup> WEBER, Max. “The President of the Reich”, em *Political Writings*. P. 304.

utopia que se desenhava – ainda que mal nascida – à Alemanha da poesia lírica, da filosofia humanista e do cosmopolitismo pacífico. A primeira já havia tido Bismarck, tentava-se agora dar vez à segunda Alemanha, a da poesia e do humanismo. Mas a “transição” mal começada provou que havia uma vasta e encoberta “herança”, e os primeiros quatro anos da República de Weimar foram anos de crise ininterrupta, “uma sangrenta guerra civil, a re-emergência do fator militar na política, assassinios políticos e a impunidade política de tais homicídios... inflação astronômica – tudo isso deu nova esperança aos monarquistas, aos militaristas fanáticos, aos anti-semitas e xenófobos de toda sorte”.

Apesar de contar com uma boa Constituição, de traço liberal, arquitetada pelo democrata Hugo Preuss, os homens e mulheres da política de Weimar falharam em domar o legado da regra autoritária, e houve ainda falhas em “transformar a maquinaria do antigo regime – a militar, o serviço público e os tribunais”, a “estrutura autoritária da Alemanha que a revolução tinha abalado muito pouco”.<sup>12</sup> Sobretudo os tribunais, os quais, sob a bandeira da objetividade e independência, jamais haviam sido tão parciais: os extremistas de esquerda eram punidos com rigor, normalmente com a pena de morte, enquanto os extremistas de direita encontravam mais simpatia dos juízes. A média das sentenças era de quinze anos para a esquerda, quatro meses para a direita, isso quando não eram os direitistas absolvidos por questões técnicas do processo ou liberados para evadirem-se para o exterior”<sup>13</sup>.

Os debates parlamentares assumiam um ar de “irrealidade” ou surreal, em face da realidade social que se vivia então, e enquanto isso o radicalismo de direita e esquerda conduzia o debate político em torno a temas como o retorno ao tempo dos “heróis” germânicos, contra a vulgaridade comercial inglesa e ocidental, um retorno da “sociedade” para a “comunidade”. Um tema, relata Peter Gay, domina o debate cultural, a revolta de pais contra filhos e um romance de sucesso então, “Não é o assassino, e sim a vítima a culpada”, que lidava com tal conflito, logo tornou-se slogan dos Názis<sup>14</sup>. Os anos de 1929-33 foram anos desastrosos de “desemprego, governo por decretos, decadência dos partidos de classe média e retomada da violência”. Pouco a pouco, começa o tom “liberal” da República (fundada para afastar o radicalismo de uma república soviética) a radicalizar-se para a direita, e um “furo” da Constituição de Weimar possibilitava o governo de decretos em estado de emergência, no art. 48 da Constituição. O que era emergência e qual o limite dos decretos era então “questão política” – e ficou aberto o terreno para Hitler, “que imediatamente passou a destruir a Constituição que ele tinha jurado defender”.

Na fundamentação jurídica do governo por decretos emergenciais do art. 48 da Constituição de Weimar, começa a despontar o nome do jurista, e futuro ministro de Hitler, Carl Schmitt. Mais tarde, Schmitt escreverá um texto defendendo soluções políticas mediante analogias jurídicas com os estados emergenciais em que a lei deixa de ter validade: o estado de necessidade e a legítima defesa.

Como reporta Gollo Mann, “por um longo tempo, admiradores da ditadura entre os constitucionalistas alemães vinham dedicando atenção ao artigo 48 da Constituição. Nós sabemos o seu sentido e objetivo limitados. Ele dispunha sobre a base legal para restaurar a

<sup>12</sup> GAY, Peter. *Weimar Culture*. pp. 18-19.

<sup>13</sup> GAY, Peter. *Weimar Culture*. p. 20.

<sup>14</sup> GAY, Peter. *Weimar Culture*. p.115.

ordem e segurança públicas, para a ação policial. Ele certamente não estava desenhado para conferir ao Presidente o poder de governar sem o Parlamento, como estava claro pelo poder do Parlamento de revogar qualquer ordem tomada com fundamento no artigo 48. ... Contudo, não havia carência na Alemanha de eruditos sofisticados, de argutos intérpretes que argumentavam que uma Constituição precisa de seres vivos que a expandam, relacionando o seu texto às demandas do presente, à situação atual – ou até mesmo que se arranjassem contra o texto. Um pedaço de papel – Metternich havia escrito cem anos antes – não fazia uma Constituição, somente o tempo”.<sup>15</sup> Só que Carl Schmitt será mais que um erudito sofista.

## 7. Carl Schmitt

Sempre que alguém se torna um sofisticado “conselheiro” do Mal, surge alguma curiosidade, legítima, sobre a sua pessoa e personalidade. Como e por que isso ocorre? No caso específico de Carl Schmitt parece que todos o apresentam como uma pessoa subjetivamente honrada, que teria abraçado o Mal em luta contra o Mal. Karl Löwith, em suas memórias do período de ascensão de Hitler e da “coordenação” nazista, comenta sobre Schmitt (a quem ouvira numa palestra na Itália, onde professores do Terceiro *Reich* dividiriam com os italianos a necessidade das leis raciais germânicas, entre os quais estavam Schmitt, Heidegger e o jurista Hans Frank): “O Conselheiro de Estado não era de modo algum um autoconfiante ditador, mas um pequeno-burguês (...) Ao terminar sua conferência, ele lançava à volta dele inseguras olhadelas, como se não se sentisse seguro de sua audiência. (...) Ele pessoalmente provinha do novo círculo católico que se formara à volta de Scheler. A diferença entre eles era que Scheler manifestava sua dúvida interior em constantes mudanças de postura, ao passo que Schmitt e Petersen manifestavam-se em termos de decisão, fosse ela em prol da Igreja ou em prol do Estado”<sup>16</sup>.

Segundo Agnes Heller, “Schmitt faz um pouco de teatro de sua sinceridade. Deve ser mencionado lateralmente que auto-legitimar-se pela sinceridade ou transparência de propósitos é propriedade comum dos radicalismos de direita e de esquerda. Mas contrariamente às ideologias do Nazismo, Bolchevismo e Fascismo, o reclamo de Schmitt por sinceridade, pelo menos em sua capacidade como teórico político e legal, não foi fraudulento”<sup>17</sup>.

O pensamento político de Carl Schmitt é a expressão filosófica sofisticada das necessidades do tempo. Para justificar o governo ditatorial sobre a base de medidas provisórias, Carl Schmitt começa por retomar o conceito de soberania, em sua obra *Teologia Política* (1922).

A segunda cartada de Schmitt é contra o “liberalismo” do século 19, que era incapaz

---

<sup>15</sup> MANN, Gollo. *The History of Germany Since 1789*. p. 389. Em obra de Ari Marcelo SOLON [*Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão*]. p. 93, reproduz-se o famigerado § 2º do art. 48 da Constituição de Weimar, segundo o qual “O Presidente do *Reich* pode, quando a segurança pública e a ordem estiverem gravemente perturbadas e ameaçadas, adotar as medidas que julgar adequadas para o restabelecimento da segurança e da ordem pública (...) Para este fim, poderá, provisoriamente suspender, total ou parcialmente, os direitos contidos nos artigos (...) da Constituição”. Interessante observar como Kelsen “somente dez anos mais tarde, já no exílio americano (...) deu-se conta de como ‘o abuso de poderes’ conferido pelo artigo 48 da Constituição de Weimar, que facultava ao governo emanar decretos de emergência, diminuía o caráter democrático da república alemã, preparando o advento do regime nacional-socialista” (Citação da mesma obra, p. 108.)

<sup>16</sup> LÖWITH, Karl. *My Life in Germany ...* P. 91

<sup>17</sup> HELLER, Agnes. “Decision as Will or as Choice” em *The Grandeur and Twilight...* p. 406.

de tomar “decisões políticas”. Numa crítica feroz a Kelsen, por falta de *decisão*, Schmitt considera todo o sistema parlamentar algo destinado a conversas infundáveis, mas sem habilidade para decidir em face à emergência, sendo a exceção a instância que prova o conceito, e não a regra. Publica, para essa crítica, *A Situação Espiritual do Parlamentarismo Atual*, em 1923<sup>18</sup>.

Por fim, em sua obra magna, *O Conceito do Político*, de 1932, Schmitt define o que é o político, para fundamentar a guerra contra o inimigo interno.

As atividades políticas de Schmitt, antes da subida de Hitler ao poder, concentraram-se no problema de fundamentar que a democracia não é incompatível com a ditadura, e sim com o liberalismo<sup>19</sup>.

Schmitt funda-se em alguns elementos da filosofia existencial e da filosofia da vida em voga durante o período de Weimar para opor-se à república democrático-liberal. Segundo Schmitt, o liberalismo corrói a unidade do Estado, e troca a decisão pela conversa infundável da burguesia, “*una clase discutidora*”, conforme citação de Donoso Cortés, reacionário espanhol que aprova com entusiasmo.

Segundo Lukács, “nada tem de estranho que Schmitt, partindo de tais premissas, se convertesse num devoto entusiasta de Hitler e construísse uma teoria ‘filosófica do direito’ adequada para justificar todas as atrocidades do hitlerismo. Assim, depois de haverem sido implacavelmente exterminados os partidários da segunda revolução (1934) [golpe militar que pretendeu derrubar Hitler, M. A.] Schmitt escreveu o estudo intitulado ‘O *Führer* defende o Direito’, com o qual tratava de justificar as formas mais descaradas da arbitrariedade jurídica fascista, advogando resolutamente em favor da idéia de que o *Führer* era o único chamado a ‘distinguir entre os amigos e os inimigos...’”<sup>20</sup>

Para fundamentar sua filosofia política, Schmitt vale-se de grandes generalizações, e como todo pensador político representativo, reorganiza a partir de seus postulados a histórica política e situa-se nela: Schmitt considera que a história moderna dos últimos séculos desenvolve-se no seguinte plano. Do absolutismo do século 18, para o liberalismo do século 19 (em que dominam os conceitos de cultura, economia, parlamento, Estado como guarda-noturno da sociedade civil, do Estado liberal que, por falta de unidade entraria em crise, isto é, a República de Weimar), que deveria dar lugar à ditadura no século 20, que seria o século do Estado *total*. O século 19 havia despolitizado a economia e a cultura, sendo um século de neutralização. Carl Schmitt tem nítida inspiração, para sua auto-imagem, em Hobbes, o célebre autor do *Leviatã*, e chega a ser considerado o “Hobbes do século 20”, cuja missão está em dar fundamentação filosófico-jurídica ao Estado total. Que se tenha entusiasmado por Hitler e servido ao nazismo foi parte desse projeto, menos por oportunismo do que por adequação ao seu pensamento. Profundamente ligado à Igreja Católica, Schmitt via-se como o lutador

---

<sup>18</sup> SCHMITT, Carl. (título em inglês) *The Crisis of Parliamentary Democracy* (do original *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*).

<sup>19</sup> Sintoma da “proximidade” teórica de extrema esquerda e extrema direita é a condescendência de Lukács para com Carl Schmitt em seu “acerto de contas” com o irracionalismo. Tudo visto e sabido, para Lukács o “neokantismo liberal” de um Kelsen seria bem pior do que Carl Schmitt. Segundo Lukács, na polêmica alemã, “Schmitt tem razão frente ao neokantismo liberal, como tem também, em termos gerais, em sua engenhosa polêmica contra a sociologia do liberalismo” (LUKÁCS, *El Asalto a la Razón*.. p. 529).

<sup>20</sup> LUKÁCS, György. *El Asalto a la Razón*. p. 535.

contra o Anticristo, representado pelo bolchevismo. Contra o bolchevismo, que era fundamentalmente antiparlamentar e antiliberal, somente um Estado forte, igualmente antiparlamentar e antiliberal, poderia triunfar. Porque “a vida não luta contra a morte e o espírito não luta contra a ausência de espírito. Espírito luta contra espírito, vida contra vida, e é da força de um saber íntegro que surge a ordem das coisas humanas”<sup>21</sup>. Daí Carl Schmitt perceber a necessidade de fundamentar a legitimidade da ditadura, que não seria incompatível com a democracia, embora por razões distintas da temporária “ditadura do proletariado” do marxismo. Como consegue Carl Schmitt operar esse casamento?

Primeiro: critica o parlamentarismo e o liberalismo como signos do século 19, como expressões do mundo que elevou a economia a seu centro. Fundamenta-se em Rousseau na idéia de que a vontade geral não é equivalente à soma da vontade de todos. Se não é equivalente à soma da vontade de todos, pouco adianta para a democracia, que deve ser expressão da vontade geral, a perda de tempo do parlamentarismo, expressão da burguesia, “una clase discutidora”. Segundo, elabora o conceito de soberania: soberano é o poder que tem a capacidade de decidir nos casos excepcionais (*Teologia Política*).

A política de Carl Schmitt é marcadamente teológica, a começar pela sua tese forte: todos os conceitos da política são conceitos teológicos secularizados<sup>22</sup>. A seguir investe, num de seus pontos mais fortes, contra o formalismo da filosofia do direito de Kelsen, porque Kelsen e seus seguidores não vêem que em seus esquemas de raciocínio o aplicador da lei abriu mão da capacidade de decidir, deixando que uma divindade que ele desconhece ocupe o lugar de sua decisão, e com isso fazendo o gesto de Pilatos, de lavar as mãos. Em seguida, funda uma outra tese teológica: a de que todas as teorias políticas são necessariamente antropologias filosóficas: subsumem-se na dicotomia bom por natureza x mau por natureza.

Para Carl Schmitt, é fundamental que se dê de cada palavra, de cada conceito da política a sua definição. Porque as “representações essenciais da esfera espiritual do homem são existenciais e não normativas”. E, se o centro da vida espiritual desloca-se na história, como Schmitt afirma que ocorreu, primeiro do teológico para o metafísico, deste para o humanitário-moral, e deste para o econômico, e em seguida para o técnico, todos os conceitos também modificam-se essencialmente. O conceito de progresso para o século humanitário-moral será o conceito de progresso moral, para o século 20, o de progresso tecnológico. “Os mal-entendidos mais freqüentes e mais grosseiros (dos quais aliás vivem muitos enganadores) se explicam pela transferência errada de um conceito natural de uma determinada área – digamos da metafísica ou da moral, ou somente da econômica – para uma outra área, de resto sempre área da vida espiritual”<sup>23</sup>.

Se os conceitos essenciais à política são existenciais, o que definirá o político será uma distinção específica que não seja transportada de outra esfera. As distinções últimas, no plano moral, seriam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial, ou rentável e não-rentável. E a distinção especificamente política é entre amigo e inimigo. “O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer

<sup>21</sup> SCHMITT, *O Conceito do Político*. P. 120.

<sup>22</sup> SCHMITT, *Political Theology*... P. 36.

<sup>23</sup> SCHMITT, Carl. *O Conceito* .... P. 111.

negócios com ele. Pois ele é justamente o estranho, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredito de um terceiro ‘desinteressado’, e, portanto, ‘imparcial’”<sup>24</sup>.

Não há possibilidade de uma normatização abstrata para resolver os conflitos políticos, porque o inimigo político representa a negação da própria existência de alguém, “devendo ser repellido e combatido para a preservação da própria forma de vida”. Não há compromisso ou negociação com o inimigo, não existe árbitro: cada qual decide por si se a alteridade do outro representa a negação de sua essência. O político não reside no conflito em si, mas na “*tarefa de distinguir claramente entre amigo e inimigo*”<sup>25</sup>.

Político é todo agrupamento que se orienta na perspectiva da eventualidade séria do conflito, se estiver presente nele a capacidade de decidir o excepcional, capacidade que Schmitt denominará *soberania*. O inimigo de um Estado não é necessariamente o estrangeiro, mas aquele que o ameaça, cabendo-lhe em situações críticas, em sua função de produzir tranquilidade, segurança e ordem, determinar também o “inimigo interno”. Em Marx, Lenin e Lukács, o inimigo é definido conforme o marxismo, que pertence ao economicismo do século 19, segundo Schmitt, e por isso é inimigo de classe<sup>26</sup>. O marxismo estaria errado ao vincular-se ao economicismo do século “liberal”, segundo Schmitt.

Em síntese apertada, a filosofia política de Carl Schmitt desenvolve-se sobre dois pontos estruturais essenciais: (1) o conceito de soberania ligado à capacidade de decidir o extraordinário (emergencial); (2) o conceito da política como a luta entre amigos e inimigos, em que a última palavra (soberania) está na capacidade de eliminar o inimigo.

Não deve impressionar o fato de a filosofia política de Carl Schmitt ser aqui e lá inconsistente ou “citar errado” Hobbes e Kierkegaard. A força de uma filosofia está na capacidade de ser substrato de “instituições imaginárias” e nesse sentido a filosofia de Schmitt é demasiado poderosa para ser desprezada como simples “ideologia”.

## **8. Heller em “revisita ao conceito do político”**

Num conciso ensaio, denominado “O Conceito do Político Revisitado”, que não obstante tentaremos apresentar ainda mais sucintamente em sua idéia geral, Ágnes Heller reconstrói o “conceito do político” em crítica à formulação moderna de Carl Schmitt<sup>27</sup>.

O “conceito do político” como tal é uma concepção moderna, diz a autora. O pensamento pré-moderno tratava a política de modo quase-natural e não problemático, ao estabelecer que o político era tudo quanto dissesse respeito à “classe” política, fosse ela qual fosse.

Na modernidade, a própria necessidade de conceituar o “político” gera políticas radicais.

Segundo a autora, foi Max Weber quem primeiro suscitou o problema, em sua conferência “A Política como Vocação”. Depois dele, o conceito embarcou numa carreira eminentemente filosófica. “Carl Schmitt, o padrinho do conceito do político, emprestou-lhe a

<sup>24</sup> SCHMITT, Carl. *O Conceito...* P. 52.

<sup>25</sup> SCHMITT, Carl. *O Conceito...* P. 63.

<sup>26</sup> SCHMITT, Carl. *O Conceito...* Pp. 72 e 90.

<sup>27</sup> HELLER, Agnes. “The Concept of the Political Revisited” em *Can Modernity Survive?*

elegância formal de uma sucinta filosofia política”. Seu livro foi também “um ato político”, à medida que seu alvo era destruir o liberalismo, “desprezível inimigo do radicalismo político”. Para Heller, a principal objeção à filosofia política de Schmitt não é o fato de ser unilateral, ou até mesmo formalmente permeada de equívocos (como as citações, contra o texto, de Kierkegaard e Hobbes), mas o fato de ela extrair a sua essência da “exclusão”, objeção que não pode ser feita às demais versões representativas do radicalismo existencialista na filosofia política, como por exemplo, as de Lukács e de Heidegger. Ambos abraçam a filosofia de Kierkegaard da “escolha existencial” e a situam no plano das coletividades. Para Lukács a escolha existencial era pela “classe” empírica do proletariado (mesmo essa não seria de exclusão, já que teoricamente o proletariado libertaria todas as outras classes de sua alienação). Para Heidegger, a escolha seria da “nação” alemã, mas esta era uma, entre outras escolhas possíveis.

A única filosofia política representativa com uma permanente ligação ao “conceito do político” foi a de Hannah Arendt, que, todavia, jamais subscreveu aos extremos do radicalismo político. Teoricamente, no entanto, Arendt liga-se ao radicalismo, na medida em que não exclui o “Outro” da política, mas exclui determinados “assuntos”, entre eles toda a esfera que se chamaria de “Questão Social”.

Em razão da ligação do próprio conceito do político, no século 20, ao radicalismo político, será viável uma nova “conceituação do político”?

Essa é a proposta do ensaio de Heller, que parte de uma reformulação conceitual *a partir* das filosofias de Kant e Hegel, que perceberam as sutilezas da modernidade, mas não conceituaram o “político”.

Segundo Heller, o conceito do político viável será um conceito de inclusão, e todo conceito moderno e inclusivo do político deverá conter em sua formulação o valor universal da liberdade:

*A concretização do valor universal da liberdade no domínio público é o moderno conceito do político.*

Um conceito do político que define um “domínio” do político, e não uma *conduta* da política, é extraordinariamente mais “inclusivo” do que um conceito de corte radical como o de Carl Schmitt. Definido o domínio do político, tudo o que adentrar nesse campo é político. Não há necessariamente exclusão de políticas de classe, mas não se resume o moderno conceito necessariamente às políticas tradicionais da modernidade, que são políticas de classe. Não há exclusão de políticas do corpo ou biopolíticas, mas não há a necessidade de definir o político pela referência biológica. Não há necessidade de constituir-se uma classe política, mas não há por outro lado a exclusão de que exista uma classe política de “profissão”. A Questão Social estará abrangida nesse novo conceito, mas não se pretende pelo conceito “prometer” mais do que a política possa dar (isto é, o conceito não abraça a “metafísica da questão social” ou a idéia de que a questão social terá uma solução política plena e definitiva, ou por panacéia).

Segundo a autora, o conceito do político proposto, ao definir o domínio do político, deixa em aberto o conteúdo que entra e sai desse domínio. Por outro lado, a concretização da liberdade *pode* ocorrer empiricamente, dependendo das circunstâncias, sob a forma de conflito de amigo e inimigo, mas não é obrigatório. Essa é uma das formas em que a política acontece no domínio político, mas “pode dar-se de modo cooperativo e de discussão, e ainda muitas outras formas”. Quanto à classe política, ocorrerá que pessoas entrem na política

por “vocação”, mas também poderá ocorrer que “entrem no espaço público por apenas um breve momento e deixem, contudo, um impacto extraordinariamente forte nele. Ninguém e nada estão excluídos por princípio”. O conceito é moderno no sentido de que pode fazer-se acompanhar de diversas visões da história, “inclusive os paradigmas quase-redentores, segundo os quais o Ser e Dever finalmente se fundirão, ou o progressivista, ou o cético, ou o niilista”. O conceito reformulado tem a vantagem de ser “inclusivo”, ocupando o lugar que a mera recusa do poderoso conceito de Schmitt deixaria, de outro modo, vago, e pronto a ser ocupado por uma formulação inconsciente da mesma fórmula radical e excludente.

Junto à nova formulação do conceito do político, haveria que definir a nossa posição em relação às políticas pós-modernas, que poderia dar-se numa postura de “cuidado”, como formula Agnes Heller em *Biopolítica*. Nem tudo precisa ser aterrador porque “mudamos” de linguagens políticas, mesmo que nossa resistência seja para “sobreviver na modernidade”.

### 9. A “ética do cuidado” e o “pastor do Ser”

Segundo Heller, “há uma corrente complementar distinta de ‘bioética’ encerrada na metáfora heideggeriana: ‘O homem não é o senhor dos seres. O homem é o pastor do Ser’”, onde o Ser de Heidegger pode ser livremente trocado pelo termo Natureza. “Ser um pastor (...) significa abandonar a dualidade do homem faustiano, de atenção afetuosa para dentro e agressão colonizadora para fora. A conduta do pastor para com a Natureza é de ‘cuidado’”.

“Pois cuidado não é o mesmo que supervisão, tutela, disciplina e castigo. É, junto com seu termo gêmeo, o *souci de soi* foucauldiano, o princípio de deixar o mundo todo intacto o mais possível, ao mesmo tempo em que ampliamos nossos espaços dentro de seus limites. É só o cuidado, e não a autonomia do Corpo em sua firme oposição ao espiritual, o que dá origem a uma participação responsável na sobrevivência da modernidade” (Bio, 68).

Nem tudo precisa ser aterrador na biopolítica, não obstante o que se veja na atualidade seja o horizonte de uma biopolítica de direita. O que se verá é uma confusão entre políticas modernas e pós-modernas, onde será importante sabermos como ambas as formas de conceber o político poderão relacionar-se entre si.

“Este recentrar do Corpo se produz no fogo cruzado de duas concepções opostas da condição pós-moderna. De uma parte, os modernos de todas as tendências nunca abandonarão a idéia de que sua liberdade é um valor autoconstruído (espiritual) que não pode ser defendido coerentemente fundamentando-se no Corpo. Por outra parte, já não albergam excessivas esperanças com respeito a sua fusão e sua harmonização final. Esse é o ponto no qual se funda a confusão, onde (em nome da integridade do Corpo) se sacrifica a liberdade, onde a política tradicional da modernidade e a biopolítica, o novo pretendente, entram em trajetória de colisão, onde questões que nunca foram reconhecidas como assuntos públicos se politizarão e se negará ou menosprezará o caráter político de questões públicas seculares. A confusão pode ser parteira de aventuras libertárias. Também pode ser o momento em que não apenas entremos em um ‘contrato sexual’, mas também de redigir uma carta de “direitos” da Natureza, do gênero e da diferença humana em geral, cujo reconhecimento há muito já se devia ter produzido” (Bio, 122).

Há, ainda, uma categoria que pode temperar a modernidade tradicional, que seria a da “diferença”. É possível imaginar-se o “diálogo” entre as diferenças, com a vantagem de

que, ao contrário dos biologismos que se reportam a uma essência, a “diferença não é um termo substantivo, não se define pelo que é (o que é sua substância), mas por que modo, até que ponto e em que difere de todas as demais ‘diferenças’ . É um termo reflexivo, de inter-subjetividade, não de substancialidade”(Bio, 109).

Não se precisa de formas totalitárias de biopolítica para dotar o discurso político da modernidade de antídotos contra suas tendências autodestrutivas, antídotos que são desprezados pelos biologismos em voga com uma surpreendente ‘naturalidade’, quando não vêem maiores problemas em sacrificar as liberdades, desde que salva a sua substância. Daí porque frequentemente serão as biopolíticas presas do radicalismo moderno que pretenderam criticar, formulando políticas de amigo-inimigo.

A partir da “revisita” ao conceito do político de Carl Schmitt e sua crítica reformulação por Agnes Heller, podemos visitar também a nossa própria história política, para identificar e rebater, onde elas se instalam na vida cotidiana, políticas excludentes traduzidas na fórmula de Schmitt, e opor a esta um novo imaginário.

#### **10. A filosofia realizada entre nós, de 1964 a 2002**

O conceito de uma coisa, em política, não é uma formulação de interesse restrito à discussão acadêmica, mas antes o substrato imaginário de práticas reais. De certo modo, podemos dizer, contra Marx, que as filosofias políticas representativas se realizam e transformam o mundo, mas nem sempre para melhor.

Como prova do radicalismo do século 20, temos o caso brasileiro, em que se realizou, à extrema direita, o exato contrário do radicalismo que se *realizou* no Leste Europeu. Este jamais se realizou entre nós, mas o mesmo espírito radical que o criou realizou-se, em sua outra face, também radical, mas particularista. A linguagem política de Carl Schmitt deixou de ser apenas o “preâmbulo” dos Atos Institucionais da ditadura militar, para constituir o substrato (ainda que potencialmente desconhecido dos agentes) de “instituições imaginárias” dos juristas e ganhar terreno nas burocracias executiva e judicial.

O autor do conceito do político por excelência do século 20 é um filósofo político do tipo radical e particularista. Tem em comum com as tendências radicais a onisciência do futuro. Carl Schmitt é bastante claro ao afirmar que fala de “cátedra científica” quando pretende conceituar o político. Em grandes generalizações, estabelece que o século 18 foi o século do absolutismo, o 19 do liberalismo, e o 20 [foi] seria o do totalitarismo. O totalitarismo para Schmitt é o conceito político que fará frente aos perigos do mundo liberal, que deixariam os flancos políticos abertos para a bolchevização (a radicalização da política à esquerda).

A filosofia política de Carl Schmitt é uma filosofia de tipo radical e particularista, que se realizou no século 20 tanto quanto o radicalismo universalista de Marx, só que com a diferença de não se ter tornado “história” em 1989.

Os conceitos e conclusões de Schmitt foram literalmente transcritos como “motivos” do Golpe Militar de 1964. Dizia o Ato Institucional n.º 1, de 1964 que era “indispensável fixar o conceito do movimento civil e militar que acaba de abrir ao Brasil uma nova perspectiva sobre o seu futuro. O que houve e continuará a haver neste momento, não só no espírito e no comportamento das classes armadas, como na opinião pública nacional, é

uma autêntica revolução. (...) a revolução vitoriosa, como o Poder Constituinte, se legitima por si mesma. (...) Os processos constitucionais não funcionaram para destituir o governo, que deliberadamente se dispunha a bolchevizar o País. (...) Para demonstrar que não pretendemos radicalizar o processo revolucionário, decidimos manter a Constituição de 1946, limitando-nos a modificá-la, apenas, na parte relativa aos poderes do presidente da República, a fim de que este possa cumprir a missão de restaurar no Brasil a ordem econômica e financeira, cuja purulência já se havia infiltrado não só na cúpula do governo, como nas suas dependências administrativas”.

Seguiram-se outros atos até o de número 5, de 1968, que tinha por motivos assegurar a “autêntica ordem democrática, baseada na liberdade, no respeito à dignidade da pessoa humana, no combate à subversão e às ideologias contrárias às tradições do nosso povo, na luta contra a corrupção...” e que o governo da República “não pode permitir que pessoas ou grupos anti-revolucionários contra ela trabalhem, tramem ou ajam”, em razão de que “atos nitidamente subversivos, oriundos dos mais distintos setores políticos e culturais, comprovam que os instrumentos jurídicos, que a Revolução vitoriosa outorgou à Nação para sua defesa, desenvolvimento e bem-estar de seu povo, estão servindo de meios para combatê-la e destruí-la”, etc...

O soberano é aquele que decide em situações de emergência. A soberania da vontade de um é compatível com a “vontade geral”, uma vez que, na emergência, não se pode aguardar pela discussão infinita dos parlamentos. A ditadura é compatível com a democracia, para defesa da liberdade contra o pior dos males, o bolchevismo: tudo isso é Carl Schmitt.

Agora, o despotismo democrático também fala a linguagem de Carl Schmitt, só que sem a “franqueza” da coerção pura do regime militar. Os motivos vêm fantasiados de “notícias” e a violência física é mantida como “ameaça” para obter-se a coordenação pela via da violência ideológica.

Heller fala da “biopolítica de raça” como a “glória póstuma de Adolf Hitler”. Em nossa experiência recente, teríamos de referir que o seu conselheiro e assessor jurídico é quem, de 1990 a 2002, festejaria a glória póstuma. Entre nós, Carl Schmitt ressuscitou sem a autenticidade e sinceridade originais, como farsa, cópia para consumo rápido, um *clone kitsch* do original. Veio com o governo Collor, em 1990, legitimando o “confisco” da caderneta de poupança, e seu espírito não parou de alargar-se. O espírito de Schmitt, redivivo, ao adaptar-se a uma tradição nacional de apego e admiração pela ditadura, dentre as duas Alemanhas, com certeza escolheria a via prussiana de abjeta inclinação diante do Poder, seja o que for que se comande, do carrerismo inescrupuloso, do autoritarismo que torce a Constituição com sofística, tanto pior quanto mais revestida de inteligência e astúcia.

Agora, como dantes, também criticou-se o Congresso por “falta de decisão” e por isso pretendeu-se simular a “necessidade” da via cesarista do governo de decretos, por estado de necessidade ou legítima defesa constitucional, para garantir a “governabilidade”. Quem afirma que não pode governar sem medidas provisórias sempre se esquece de qualificar o tipo de governo que outorga à Nação, e será frequente que seja um regime odioso.

A história talvez seja repetição, como escreveu Marx, e o que foi trágico retorna como farsa. O Conselheiro do Mal, Carl Schmitt, em sua sinceridade, admitiu ter sido a

sua trajetória a de um “triste, vergonhoso, mas autêntico caso de um Epimeteu<sup>28</sup> cristão”<sup>29</sup>. Depois de 1933, não cremos que se possa conscientemente reclamar autenticidade ao abraçar o “decisionismo” de Carl Schmitt. Somente móveis alienados e particularistas por excelência permitem compreender uma tal escolha: Ambição, Vaidade, Fome pelo Poder. Em tempos como o nosso, os caminhos abrem-se a um Ricardo III (*Now is the winter of our discontent....*). O que podemos fazer é resistir para que ainda venham, tais clones de tiranos, a oferecer o Reino por um cavalo...

Só que, desde que o radicalismo das esquerdas messiânicas não nos satisfaz mais, em nossa consciência pós-moderna, fica mais difícil opor alguma barreira ao livre trânsito do discurso e prática neodecisionistas.

Será necessária labuta conceitual.

Quiçá a identificação do “antigo” sob a máscara do novo já tenha um potencial libertador.

A reconstrução do conceito do político implica uma nova visão da “democracia”. A democracia já não pode ser um fato ou um instante da vida política. Como a palavra democracia é abstrata, ela é também indicativa de que a categoria política democracia é abstração que se vai concretizando em cada ato democrático. Por isso a democracia será uma tarefa e não um evento, um fato ou momento. Concretizar o valor universal da liberdade no domínio público é uma tarefa democrático-liberal “permanente”, cuja primeira e essencial antítese é a ficção de um “estado de emergência permanente”, que legitima o regime do radicalismo particularista, de 1990 a 2002.

Pretender que a modernidade sobreviva é o horizonte utópico do presente. Sobreviver na modernidade não é romantismo, reacionarismo, arcaísmo ou utopismo. Quem afirma que a “marcha da História” conduz inexoravelmente ao “Reino Animal do Espírito” é parte da modernidade, não toda ela.

Há que se ter coragem de *diminuir* o horizonte da utopia de harmonia final de fusão da Natureza e da Liberdade, para admitir uma convivência pacífica entre as nossas “naturezas”, “fronteiras e formas” entre as naturezas que funcionem como salvaguardas contra o vírus totalitário.

Bush, Le Pen e Sharon dão as coordenadas do neofundamentalismo globalizado. Não há motivos para ilusões. Vivemos uma época “reacionária” e em períodos de reação pouco pode ser feito para expansão das liberdades, em plural. Mas o pouco que *pode* ser

---

<sup>28</sup> Na mitologia grega, Epimeteu é irmão de Prometeu. Cf. KURY, Mário da Gama. Dicionário de Mitologia Grega e Romana. P. 125. “Seu nome significa ‘o que pensa depois’, contrastando com o de Prometeu, que significa ‘o que pensa antes’. Quando Prometeu, em seu empenho de tornar menos penosa a existência humana, conseguiu enganar Zeus e roubar-lhe o fogo, proibiu o irmão de aceitar qualquer presente do deus. Epimeteu, entretanto, não resistiu à tentação quando recebeu Pandora como presente de Zeus por intermédio de Hermes. Essa fraqueza de Epimeteu, ao tornar-se instrumento da vingança divina, foi a causa da infelicidade das criaturas humanas”. Pandora (p.303), por sua vez, recebeu de Zeus a missão de “castigar a raça humana, presenteadada havia pouco tempo com o fogo divino por Prometeu”. Há duas versões da lenda, uma delas de que “Pandora trazia um jarro contendo todos os males, fechado por um tampo que os impedia de sair de onde estavam; incapaz de conter a curiosidade, Pandora removeu o tampo e os males espalharam-se pelo mundo. Assustada, Pandora fechou o tampo, mas só ficou no jarro a esperança, que estava no fundo da mesma. Em outra versão da lenda o jarro continha todos os bens, que saíram do jarro e voltaram para junto dos deuses, menos a esperança”.

<sup>29</sup> Citado em SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da Soberania...* P. 115.

feito também *deve* ser feito. É preciso preservar o pouco que se conquistou, não caindo no “conto de fadas” de direita que aposta na universalização da força bruta (em essência um neodarwinismo social), disfarçada de tudo que foi mais sublime na história, para que se perpetue o que lhe interessa, que é a consagração do ideal asiático e antimoderno da liberdade de um (ou de poucos) sustentada pela servidão de todos.

### **Bibliografia**

- GAY, Peter. *Weimar Culture - The Outsider as Insider*. New York: Harper, 1970. 205pp.
- HELLER, Ágnes. *Can Modernity Survive?* Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990. 177pp.
- \_\_\_\_\_. *A Philosophy of History in Fragments*. Oxford: Basil Blackwell, 1993. 276pp.
- HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc., *The Grandeur & Twilight of Radical Universalism*. New Brunswick: Transaction, 1991. 579pp.
- \_\_\_\_\_. *Biopolítica – La Modernidad y la Liberación del Cuerpo*. Trad. José Manuel Álvares Flórez. Barcelona: Península, 1995. 122 pp.
- KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1999. 405pp.
- LÖWITZ, Karl. *My Life in Germany Before and After 1933 - A Report*. Trad. Elizabeth King. Urbana: Chicago: University of Illinois Press, 1994. 175 pp.
- LUKÁCS, György. *El Asalto a la Razón - La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. Wenceslao Roces. 2ª ed. Barcelona, México: Grijalbo, 1968. 705pp.
- MANN, Golo. *The History of Germany since 1789*. Trad. Marian Jackson. New York, Washington: Praeger, 1968. 547pp.
- SCHMITT, Carl. *Political Theory - Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trad. George Schwab. Cambridge: MIT Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Conceito do Político*. Trad. Alvaro Valle. Petrópolis: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Trad. Ellen Kennedy. Cambridge, London: MIT Press, 1988. 129pp.
- SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. 224pp.
- WEBER, Max, *Political Writings*. ed. Peter Lassman, Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.