

**DO DECISIONISMO À
TEOLOGIA POLÍTICA**

**CARL SCHMITT E O
CONCEITO DE SOBERANIA**



Alexandre Franco de Sá

2003

www.lusosofia.net



LUSOSofia:press

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *Do Decisionismo à Teologia Política.*

Carl Schmitt e o Conceito de Soberania

Autor: Alexandre Franco de Sá

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

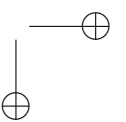
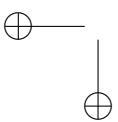
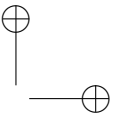
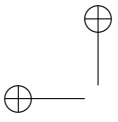
Direcção da Colecção: Artur Morão & José Rosa

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





Do Decisionismo à Teologia Política. Carl Schmitt e o Conceito de Soberania*

Alexandre Franco de Sá
Universidade de Coimbra

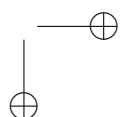
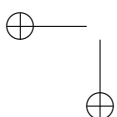
Conteúdo

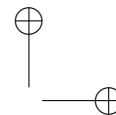
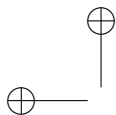
Introdução. Os Quatro Capítulos para a Doutrina da Soberania	4
O Decisionismo schmittiano	7
Do Decisionismo à Teologia Política	26

RESUMO

Em *Politische Theologie*, Carl Schmitt proclama duas teses centrais no seu pensamento político: 1) Soberano é quem decide sobre o estado de excepção e 2) Todos os conceitos políticos significativos são conceitos teológicos secularizados. Apesar de não estarem relacionadas imediatamente, tem de haver uma conexão entre as duas. É o estabelecimento desta conexão que constitui o propósito

*Publicado originalmente in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, fasc. 1, Braga, 2003, pp. 89-111





deste artigo. Na primeira tese, Schmitt defende, contra o normativismo, que o direito não pode ser considerado autonomamente, mas deve sempre remeter para um poder político juridicamente ilimitado. Este artigo defende que a segunda tese apresenta a justificação racional do poder político ilimitado: este é considerado por Schmitt como a mediação política e institucional da teologia, a qual, sem a mediação política, resultará em fanatismo, irracionalidade, ódio e guerra total.

Introdução.

Os Quatro Capítulos para a Doutrina da Soberania

Em *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, o pequeno livro de 1922 em que apresenta quatro capítulos para a determinação do conceito de soberania, Carl Schmitt propõe duas teses que se revelam como centrais no seu pensamento político. As duas teses, enunciadas nas duas frases que iniciam respectivamente o primeiro e o terceiro capítulos, são as seguintes:

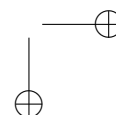
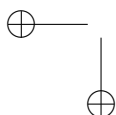
“Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”¹.

“Todos os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”².

É na formulação de tais teses, assim como no seu desenvolvimento, que *Politische Theologie* encontra a sua estrutura e o seu fio

¹ Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 13.

² *Idem*, p. 43.



condutor. A obra schmittiana de 1922 surge então como um livro dividido em duas partes fundamentais, constituídas pelos dois conjuntos formados pela reunião dos dois primeiros e dos dois últimos capítulos.

O segundo e o quarto capítulos podem ser lidos como uma elaboração não apenas dos capítulos imediatamente anteriores, mas sobretudo das teses enunciadas no início de cada um deles. O segundo capítulo – intitulado *o problema da soberania enquanto problema da forma jurídica e da decisão* – surge como uma aplicação da definição de soberania apresentada no primeiro, considerando, a partir da sua determinação do soberano como aquele que pode decidir um estado de excepção, as doutrinas jurídicas que, no início do século XX, propunham justamente a consideração do direito como uma norma fundada em si mesma enquanto norma, como uma norma que, longe de se fundar num poder anterior capaz de lhe abrir uma excepção, expelle para fora do âmbito do direito este mesmo poder, assim como todos os elementos que se vinculam ao carácter subjectivo e pessoal de uma decisão. Do mesmo modo, o quarto capítulo – intitulado *para a filosofia do Estado da contrarrevolução* – procura desenvolver a tese apresentada no terceiro, mostrando como aos conceitos políticos em geral, e aos movimentos políticos decisivos em particular, não pode deixar de estar subjacente uma determinada concepção da natureza do homem, assim como uma determinada visão do mundo e da história, uma determinada teologia ou metafísica, que a enquadre e possibilite. De acordo com a tese apresentada no terceiro capítulo, todos os conceitos e todas as posições políticas decisivas são uma teologia secularizada. Deste modo, eles aparecem não apenas como a expressão de uma determinada visão teológica, mas também já como uma decisão agónica por esta mesma teologia, como uma entrada em combate na defesa da metafísica própria ou, o que aqui é o mesmo, da própria visão do mundo. Os conceitos políticos são assim, na perspectiva schmittiana, a manifestação da necessidade

de um duplo combate. Por um lado, do combate contra uma metafísica que negue a metafísica própria. Por outro, do combate contra a neutralidade e a indecisão, contra a cobardia, a comodidade e a resistência a combater. É neste sentido que a filosofia política da contrarrevolução, abordada a partir de três autores que nela são decisivos – Joseph de Maistre, Louis de Bonald e José Donoso Cortés –, surge para Schmitt como a expressão e o exemplo de um combate que se dirige, ao mesmo tempo, quer contra uma política sem metafísica e sem efectiva teologia, contra a fuga romântica da realidade e contra a recusa burguesa da decisão, quer contra a visão do mundo e do homem de uma metafísica revolucionária que surge como a sua própria negação.

Contudo, se a primeira tese proposta por Schmitt constitui o fio condutor dos primeiros dois capítulos de *Politische Theologie*, correspondendo a segunda ao fio condutor dos dois capítulos restantes, torna-se necessário perguntar pela relação possível entre as duas teses apresentadas. Se os dois primeiros capítulos se articulam em função da primeira tese, e se os dois últimos podem ser relacionados em função da segunda, como é possível articular a unidade constituída pelos dois primeiros capítulos de *Politische Theologie* com a unidade constituída pelos dois últimos? Dito de outro modo: como é possível relacionar as duas teses schmittianas de *Politische Theologie*? O problema ganha relevância a partir da fácil verificação da absoluta heterogeneidade das duas teses propostas. Numa primeira leitura, dir-se-ia que nenhuma relação existe entre a afirmação de que a soberania consiste na possibilidade de decidir um estado de excepção a uma norma, por um lado, e, por outro, a afirmação de que todos os conceitos políticos têm uma proveniência teológica. Contudo, embora a relação entre as duas teses schmittianas não possa deixar de parecer, à partida, inexistente, esta mesma relação tem de ser necessariamente pressuposta. Com efeito, se não houvesse uma relação entre as duas teses de *Politische Theologie*, como poderia ser que os dois conjuntos de dois capítulos

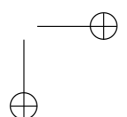
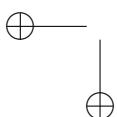


que as desenvolvem constituíssem a unidade de um único livro que apresenta quatro capítulos para a consideração do conceito de soberania? Assim, partindo do princípio de que entre as duas teses fundamentais afirmadas em *Politische Theologie* existe uma relação inevitável, ainda que não imediatamente perceptível, o problema da natureza desta relação terá inevitavelmente de ser abordado. E é justamente a este problema que se dedica o presente estudo. Se o decisionismo schmittiano, afirmado na definição da soberania como a possibilidade de abertura de um estado de exceção, remete para a afirmação da origem teológica dos conceitos políticos, se os quatro capítulos para a doutrina da soberania, publicados em 1922, pressupõem entre o decisionismo e a teologia política uma relação inevitável, embora à partida inteiramente obscura, trata-se aqui de explicitar e clarificar de que modo o decisionismo schmittiano, alicerçado na sua definição da soberania como a possibilidade de abertura de um estado de exceção, remete para o horizonte da teologia política como uma tese geral sobre o político por ele necessariamente implicada.

O Decisionismo schmittiano

Ao determinar a soberania como a possibilidade de decidir um estado de exceção a uma norma, Schmitt apresenta o seu conceito de um modo manifestamente polémico. Longe de ser neutra ou meramente descritiva, uma tal definição do poder soberano surge, de um modo imediato, em contraposição a doutrinas jurídicas classificáveis, de um modo geral, como normativistas.

Em *Politische Theologie*, é sobretudo a partir da doutrina da soberania do direito, formulada por Krabbe em *Die moderne Staatsidee*, que a perspectiva normativista é contestada. Segundo uma tal perspectiva, o Estado moderno caracteriza-se por uma mudança



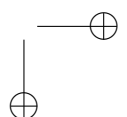
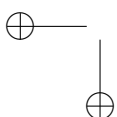
fundamental no seu conceito de soberania. Tal mudança consiste na passagem de uma concepção pessoal e subjectiva de soberania, segundo a qual esta deveria residir na pessoa que detém o poder de decretar a lei, para uma sua concepção impessoal e objectiva, segundo a qual a soberania deveria residir na própria lei. Como escreve Krabbe: “Já não vivemos agora sob o domínio de pessoas, mas sob o domínio de normas, de forças espirituais. É nisso que se manifesta a ideia moderna de Estado”³. Assim, ao determinar a soberania do direito, contrapondo-a à soberania daquele que tem o poder de decretar esse mesmo direito, a preocupação do normativismo de Krabbe é a de evitar a vinculação do poder soberano ao plano de uma vontade subjectiva e arbitrária, livre de vínculos e de determinações. O fundamento da preocupação de Krabbe é facilmente compreensível. Se a soberania fosse atribuída a uma pessoa, ela residiria na autoridade de um soberano situado num plano anterior e superior ao da própria lei, na autoridade de um soberano cuja vontade não poderia deixar de ser, independentemente das qualidades subjectivas do seu carácter, uma vontade essencialmente tirânica. A soberania consistiria então num arbítrio desvinculado e, conseqüentemente, na possibilidade de uma autoridade pessoal relativizar, abolir ou suspender as normas que dela emanam. É neste sentido que a soberania se determinaria como a possibilidade de, diante da lei, decidir uma excepção à norma que por ela constituída. Para evitar um tal arbítrio e, nessa medida, a possibilidade de uma autoridade situada fora e acima da lei, seria necessário que a soberania coubesse não a uma pessoa, não a uma vontade subjectiva anterior e superior à lei, mas à própria lei na objectividade que a caracteriza. Deste modo, tal como é assinalada por Krabbe, a soberania, longe de consistir na possibilidade de decisão sobre um estado de excepção, é justamente o poder que torna impossível uma excepção à norma ou a sua relativização.

É no seguimento da doutrina da soberania do direito de Krabbe

³ KRABBE, *Die moderne Staatsidee*, cit. por Carl SCHMITT, *Idem*, p. 30.



que Kelsen propõe uma circunscrição rigorosa dos conceitos jurídicos, libertando-os de qualquer contaminação sociológica e empírica e tomando-os numa acepção puramente normativa. Ao determinar o Estado moderno através de uma soberania do direito, Krabbe falava ainda da vontade e do poder subjacente ao próprio direito. Na sua perspectiva, à subjectividade e arbitrariedade do poder de uma pessoa dever-se-ia substituir a objectividade e normatividade do poder da lei. Kelsen, pelo contrário, propõe-se retirar pura e simplesmente do âmbito do direito o plano da vontade ou do poder. Para Kelsen, as referências a um “poder” ou a uma “vontade” da lei não seriam senão vestígios da contaminação do jurídico por um âmbito que não é o seu. A lei surge aqui como um puro *Sollen*, um puro “dever-ser”, uma pura norma que, não tendo qualquer relação com o domínio factício do ser, não pode encontrar a sua causa senão numa norma fundamental que a origine. Deste modo, o Estado não pode ser considerado *juridicamente* como o detentor de uma vontade que decide a lei, como o detentor de um poder que, sendo anterior à ordem por ele instituída, é capaz de causar uma determinada ordem jurídica. E não pode porque, no plano jurídico, o Estado não é nada senão a própria ordem jurídica por ele fundada. A soberania do Estado corresponde assim, na perspectiva de Kelsen, à soberania do direito, à soberania da ordem jurídica que constitui esse mesmo Estado. Falar do Estado soberano como a causa da ordem jurídica, falar da ordem jurídica como o efeito do Estado enquanto poder soberano, ou seja, falar do Estado como uma entidade diferente do direito, entidade essa que o decide e que, nessa medida, pode também decidir suspendê-lo, seria hipostasiar o próprio Estado, procedendo a uma duplicação juridicamente inútil e racionalmente injustificável. Para Kelsen, só a partir desta duplicação poderia surgir a representação da soberania como a possibilidade de um Estado soberano decidir abolir ou suspender a lei por ele instituída. Pelo contrário, se o Estado fosse considerado puramente no plano jurídico, se o Estado deixasse de

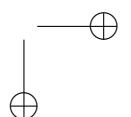
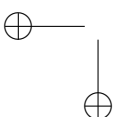




ser hipostasiado como uma vontade anterior à lei, passando a ser considerado como idêntico ao próprio sistema de normas que o constitui, a excepção deixaria imeditamente de poder ser determinada como o indicador da soberania, passando a ser, no plano jurídico, aquilo que é pura e simplesmente inexistente, determinável apenas como um acto arbitrário, como uma violência situada sempre “fora da lei”.

A posição de Schmitt diante da proposta de uma “soberania do direito”, sugerida por Krabbe e por Kelsen, não é simples. Ela não pode ser compreendida como uma pura contraposição ou, melhor dizendo, como a sua pura negação, mas como uma tentativa de considerar seriamente, analisando quer a sua viabilidade no plano teórico, quer o problema fundamental a que ela pretende responder. Assim, em primeiro lugar, dir-se-ia que Schmitt recusa, à partida, a viabilidade teórica da posição normativista. E recusa-a na medida em que uma tal posição corresponderia a uma tentativa de pensar o direito de um modo puramente abstracto, sem considerar a sua aplicação a uma situação concreta, aplicação essa que pela sua realidade é sempre inevitavelmente exigida. A posição normativista corresponderia então à tentativa de pensar o *direito (Recht)* sem a *efectivação do direito (Rechtsverwirklichung)*: e um tal direito permanecería como algo puramente ideal, como algo não apenas situado fora do plano da existência, mas despojado da força ou, o que aqui é o mesmo, da *decisão* que, aplicando-o a uma determinada situação, lhe poderia atribuir efectividade. Por outras palavras, um tal direito puramente ideal seria, uma vez despojado de qualquer contacto com a realidade efectiva, um puro e simples nada.

Para Schmitt, ao invés do que Krabbe ou Kelsen propunham, a norma constitutiva do direito não pode ser pensada senão a partir da sua efectivação, isto é, a partir da sua aplicação a uma situação existente e, conseqüentemente, a partir da sua articulação com o poder capaz de decidir esta mesma aplicação. E se, sem a *decisão* que a efectiva, a norma nada é, se a norma, despojada do



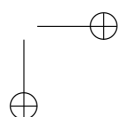
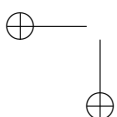


elemento decisório, é uma pura e simples abstracção, tal quer dizer que esta mesma norma remete sempre para a decisão de uma autoridade que, nessa medida, não pode ser deslocada para fora do âmbito jurídico. É esta inevitável remissão da norma ao poder, à autoridade que decide a sua aplicação, que Schmitt procura expressar através do seu *decisionismo*. E é para a inevitabilidade desta remissão que as principais passagens de *Politische Theologie* claramente apontam: “A forma do direito é regida pela ideia do direito e pela necessidade de aplicar um pensamento de direito a um estado de coisas concreto, isto é, é regida pela efectivação do direito no mais amplo sentido. Como a ideia do direito não se pode efectivar a si mesma, ela precisa, em cada transposição para a efectividade, de uma configuração e de uma formação particulares”⁴. Dito de outro modo, se o direito não pode deixar de implicar a sua aplicação concreta, se o direito enquanto ideia não pode deixar de exigir a sua aplicação a uma situação concretamente existente, então a decisão que o aplica e concretiza, longe de ser um elemento exterior, é algo intrínseco ao próprio direito, é algo para o qual a ideia de direito *imediatamente* – e não de um modo meramente mediato e secundário – remete. Como escreve Schmitt: “Que a ideia do direito não se pode transpor a partir de si mesma, isso resulta já de ela nada dizer sobre quem a deve aplicar. Em cada transformação encontra-se uma *auctoritas interpositio*. Não se pode retirar da mera qualidade de direito de um enunciado uma determinação diferenciadora sobre que pessoa individual ou que instância concreta pode reivindicar para si uma tal autoridade. É esta a dificuldade que Krabbe constantemente ignora”⁵.

Contudo, se a posição normativista não é viável no plano teórico, na medida em que propunha dissociar os dois elementos que, na sua inseparabilidade, constituem a realidade efectiva do direito – a *decisão*, por um lado, e a *norma*, por outro –, elementos esses

⁴ *Politische Theologie*, p. 35.

⁵ *Idem*, p. 37.



que são, nessa medida, absolutamente indissociáveis, tal não quer dizer que o problema fundamental a que o normativismo pretende dar resposta não se constitua como um problema relevante. Tal problema consiste, como já ficou claro, na necessidade de distinguir o direito de um exercício pura e simplesmente arbitrário do poder. Quando Krabbe sugere que o Estado moderno se baseia numa soberania do direito, enquanto norma objectiva, abandonando a soberania de uma pessoa, na subjectividade da sua vontade, a sua intenção fundamental é a de desvincular a ideia do direito da pura e simples afirmação de um poder. Na perspectiva de Krabbe, dir-se-ia que o direito, no Estado moderno, vale objectivamente, vale por si mesmo, através de uma validade intrínseca e imanente, não derivando a sua validade da decisão de uma qualquer pessoa que tenha poder para efectivá-lo e que também possa, por essa mesma razão, suspendê-lo. Do mesmo modo, quando Kelsen propõe uma abordagem pura do direito, argumentando que este não remete para nenhuma realidade de outra ordem, e defendendo que uma norma só pode ter origem numa outra norma que a fundamente e que surja, nessa medida, como uma norma fundamental, a sua intenção é também a de evitar a definição do direito simplesmente como o resultado ou o efeito imediato da decisão arbitrária de um qualquer poder. Poder-se-ia então dizer que o normativismo encontra nesta intenção o fundamento da sua posição teórica. Sem a sua referência, a posição teórica normativista seria pura e simplesmente ininteligível. Só uma tal intenção poderia justificar uma posição teórica que, considerada em si mesma, consiste na tentativa de dissociar o indissociável, ou seja, na tentativa de considerar a norma jurídica exclusivamente a partir de si mesma, ignorando deliberadamente o elemento decisório e existencial que, sendo a condição da sua aplicação ou efectivação, nunca pode deixar de ser por ela imediatamente evocado.

Se Schmitt não evita a crítica radical da posição teórica do normativismo jurídico, tal não quer dizer que ele seja insensível di-

ante da intenção fundamental de que resulta uma tal posição. Com efeito, já no texto que, publicado em 1914, constituiu o seu *Habilitationsschrift*, apresentado em 1916 na Universidade de Estrasburgo sob o título *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Schmitt defende que o direito não pode deixar de ser essencialmente distinto do resultado do exercício de um poder. Segundo a argumentação schmittiana, se o direito fosse meramente o resultado de uma vontade detentora do poder suficiente para o instituir, então o direito não se poderia diferenciar essencialmente de um qualquer exercício de violência; então – como escreve claramente Schmitt – “o poder do assassino em relação à sua vítima e o poder do Estado em relação ao assassino, não seriam, na sua essência, diferentes”⁶. Assim, dir-se-ia que, pelo menos desde 1914, Schmitt partilha com o normativismo a exigência de distinguir radicalmente o direito, por um lado, e o mero exercício arbitrário de um poder desvinculado, por outro. Do mesmo modo que para os normativistas, também para Schmitt o direito não pode ser determinado como um efeito de uma afirmação de poder. Passa-se aliás justamente o contrário: é o direito que reclama sempre um poder ao seu serviço para a sua instituição, aplicação e defesa. Daí que seja possível ler explicitamente em *Der Wert des Staates* que “não é o direito que é declarado a partir do poder, mas o poder a partir do direito”⁷. Para Schmitt, do mesmo modo que para o normativismo, um direito que fosse fundado pura e simplesmente na força ou no poder de quem o decreta seria um direito meramente aparente ou nominal, direito esse que, longe de ser determinado por um princípio de *justiça* e de *racionalidade* que à ideia de direito é necessariamente intrínseco, não seria mais do que o fruto de uma vontade arbitrária e tirânica. Assim, o que separa Schmitt da posição do normativismo não é aquilo a que se poderia chamar

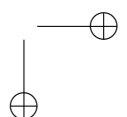
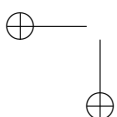
⁶ Carl SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1914, p. 16.

⁷ *Idem*, p. 24.



o estatuto do direito enquanto norma essencialmente racional, ou seja, enquanto norma que não pode deixar de ser essencialmente distinta do decreto emanado de uma mera vontade que ocasionalmente tem o poder de “ditar” a lei. Pelo contrário: partilhando com o normativismo a intenção de assegurar ao direito a sua essencial *racionalidade*, Schmitt contesta não esta exigência de racionalidade do direito, mas a conclusão normativista de que uma tal exigência implicaria imediatamente uma abordagem da lei como essencialmente desvinculada da decisão que a efectiva.

Só tendo presente o ponto preciso em que a tese normativista é contestada se pode compreender adequadamente a crítica de Schmitt ao normativismo. Uma tal crítica baseia-se em caracterizar a posição normativista não propriamente através da reivindicação da racionalidade do direito – reivindicação essa de que Schmitt também participa –, mas através da exigência de que esta racionalidade do direito signifique a determinação do poder que o institui como um poder essencialmente limitado. Por outras palavras, a afirmação que sustenta enquanto tal o normativismo, a afirmação de que uma norma só pode derivar de uma norma, e não de uma decisão pessoal, subjectiva e existencial, corresponde à defesa de que a norma ou a lei, longe de ser dependente do poder detentor da soberania, longe de ser dependente do Estado e do seu poder, não pode deixar de surgir como um limite para o próprio Estado enquanto poder soberano que a constitui. Assim, segundo o normativismo, a racionalidade do direito consiste na exigência de que a lei se sustente, na sua efectivação e aplicação, não no poder que a decide, mas, pelo contrário, num segundo poder, o qual, assumindo a incumbência de guardar e vigiar a aplicação da própria lei, torna o poder legislador essencialmente limitado e controlado. Para o normativismo, a racionalidade do direito é então imediatamente convertível na limitação do poder constituinte do próprio direito. Um poder que não tivesse um segundo poder a limitá-lo, um poder constituinte de uma lei que não se deparasse com um segundo

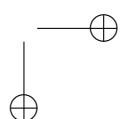
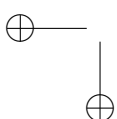




poder encarregado de guardar essa mesma lei, seria, na perspectiva normativista, um poder essencialmente tirânico e irracional. E é exactamente nesta exigência de limitação do poder constituinte da lei que a crítica schmittiana do normativismo emerge. Se o normativismo correspondia à proposta de encarar o poder do Estado legislador como essencialmente limitado através de um segundo poder, determinado pela sua incumbência de guardar a lei, a crítica de Schmitt ao normativismo corresponde à contestação desta mesma limitação. Com isso, ela contesta não a exigência da racionalidade do direito, exigência essa que, como se disse, Schmitt partilha com o normativismo, mas o estabelecimento de um vínculo imediato entre racionalidade e limitação do poder, vínculo que, esse sim, constitui a essência da posição normativista.

Aquilo a que se poderia chamar a crítica schmittiana à limitação do poder do Estado, a crítica que o leva a contestar abertamente o normativismo neokantiano, está, no entanto, já presente desde o aparecimento de *Der Wert des Staates*. No texto de 1914, Schmitt confronta-se com a contestação católica à doutrina do Estado como única fonte de poder, assim como com a sua reivindicação para o Papa de uma *potestas indirecta* diante do poder secular dos Estados. Uma tal reivindicação, decorrente da doutrina tomista, torna-se absolutamente manifesta sobretudo em 1864, ano em que o Papa Pio IX, no seu *Syllabus*, apresenta explicitamente como um erro a doutrina segundo a qual “o Estado, sendo a origem e a fonte de todos os direitos, está munido de um certo direito que não é circunscrito por quaisquer limites”⁸. Com a reivindicação de uma *potestas indirecta*, a Igreja católica assumia-se então, diante do Estado enquanto detentor do poder político, como uma potência capaz de o guiar e criticar, reservando para si a possibilidade de discernir, face ao exercício do seu poder, aquilo que seria o seu exercício justo ou injusto, correcto ou incorrecto. Apesar não apenas da sua proveniência católica, mas da afirmação sempre repetida do seu catoli-

⁸ PIO IX, *Syllabus*, 39.



cismo, Schmitt não hesita em contestar esta reivindicação católica do poder papal como uma *potestas indirecta*. E esta contestação alicerça-se na própria determinação conceptual do poder a que tal *potestas* corresponde. Schmitt recusa a mera possibilidade da existência de uma potência cujo poder consista na limitação do poder efectivamente exercido. E interessa reparar na argumentação que sustenta uma tal recusa. Como vimos, segundo Schmitt, se qualquer norma não pode deixar de remeter para a sua efectivação, para a sua aplicação ao plano concreto da efectividade, tal quer dizer que a norma não pode deixar de remeter para a decisão, para o poder que a aplica. E o poder pelo qual a lei é aplicada não pode deixar de ser um poder que, na efectivação dessa mesma lei, é absoluto. Limitá-lo através de uma *potestas indirecta*, submetê-lo à crítica e ao controlo de um outro poder, é pura e simplesmente destituí-lo, submetendo-o a um segundo poder que, na medida em que o submete, já não se exerce indirecta, mas directamente. Por outras palavras, para Schmitt, a *potestas indirecta* constitui um conceito impossível porque qualquer poder não pode deixar de, enquanto poder, exercer-se directamente, ou seja, porque o poder de legislar e o poder de guardar a lei não podem ser senão duas configurações possíveis de um mesmo e único poder.

Participando da exigência da racionalidade do direito, Schmitt compreende as preocupações que originam a reivindicação católica de uma *potestas indirecta*, ou a necessidade normativista de encontrar na lei uma barreira erguida diante do arbítrio sempre possível de uma vontade detentora de poder. Tais preocupações fundam-se, como reconhece explicitamente em *Der Wert des Staates*, “no medo de um abuso da potência factícia do Estado, numa desconfiança contra a maldade ou a fraqueza factícias dos homens e na tentativa de as defrontar”⁹. Contudo, diante de um tal medo, Schmitt afirma a impossibilidade do seu desaparecimento. Dir-se-ia que a preocupação com a sempre possível arbitrariedade do po-

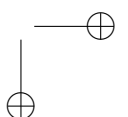
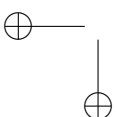
⁹ *Der Wert des Staates*, p. 82.

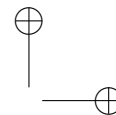
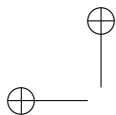


der que institui a lei não pode deixar de fazer parte integrante da existência dessa mesma lei. Se toda a lei se cumpre enquanto lei, se toda a norma se aplica e efectiva enquanto norma, a partir de um poder que a aplica e efectiva, a possibilidade de o poder a ultrapassar, suspendendo-a ou anulando-a, é algo constitutivo dessa mesma lei na sua efectivação. É então a possibilidade da excepção que constitui a possibilidade da existência da lei, ou seja, que constitui essa mesma lei enquanto lei efectiva e existente. Querer submeter o poder legislador a um segundo poder que tivesse a incumbência de guardar a lei seria, não evitar a possibilidade do arbítrio, mas designar este segundo poder como o único poder propriamente dito, como o poder soberano ao qual se tem de submeter todo e qualquer outro poder. Como escreve Schmitt, nesse mesmo texto, antecipando em quase vinte anos a sua polémica com Kelsen a propósito do “guardião da constituição”: “Nenhuma lei se pode cumprir a si mesma, são sempre apenas homens que podem ser erigidos a guardiães das leis, e quem não confia ele mesmo nos guardiães, a esse nada ajuda que se lhes volte a dar novos guardiães”¹⁰.

O poder de determinar a lei no seu conteúdo, por um lado, e o poder de a guardar, por outro, surgem assim unidos, segundo Schmitt, na unidade de um único poder. A um tal poder único poder-se-ia chamar um *poder representativo*. Para a compreensão dessa designação, torna-se necessário ter presente a elaboração schmittiana do conceito de *representação* (*Repräsentation*). Em 1928, ao publicar *Verfassungslehre*, Schmitt esclarece esse conceito do seguinte modo: “A representação não é nenhum processo normativo, não é nenhum procedimento, mas algo *existencial*. Representar quer dizer tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialéctica do conceito está em que o que é invisível é pressuposto como ausente e, no entanto,

¹⁰ Idem, pp.82-83.

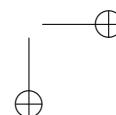
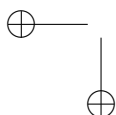




é tornado presente”¹¹. Dir-se-ia então que, considerada abstractamente em si mesma, enquanto pura ideia, a ordem jurídica, a lei que constitui o direito, é, usando os termos utilizados por Schmitt, essencialmente invisível e ausente. Ela só se pode tornar visível e presente não a partir de si mesma, mas a partir da sua *representação* por um poder que assegure essa visibilidade e presença. Deste modo, se a lei requer sempre necessariamente a sua visibilidade e presença, ou seja, a sua efectividade, a sua aplicação a uma situação efectivamente real, tal quer dizer que ela exige, a partir de si mesma, o seu aparecimento através da mediação de um poder que a represente. Assim, segundo a sua própria essência, um tal poder representativo não pode reconhecer diante de si nenhum outro poder que o limite. E não pode porque este poder surge não como um poder vinculado a uma lei exterior que o limita, não como um poder submetido a um segundo poder que vigia o cumprimento de uma norma que lhe é imposta a partir de fora, mas como idêntico à própria lei na sua existência visível e manifestação fenoménica, isto é, como a existência da própria lei na sua visibilidade e presença.

É justamente no seio da Igreja católica romana, através da sua determinação do Papa como o representante de Cristo sobre a Terra, assim como das consequências desta representação – a ilimitação do poder papal, assente na possibilidade de o Papa falar *ex cathedra*, ou seja, no dogma da sua infalibilidade –, que surge para o Estado o paradigma daquilo a que se poderia chamar o poder representativo. Se, na perspectiva católica, o Papa surge como o representante da “verdade”, tal quer dizer que ele é, enquanto representante, a própria verdade que se torna visível e presente, e que, nessa medida, o seu poder é, por exigência da sua própria essência, incontestável e ilimitável. Deste modo, a Igreja realiza de um modo paradigmático ou exemplar um poder que, no seio dos

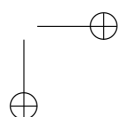
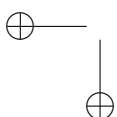
¹¹ Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, pp. 209-210.





vários Estados, apenas imperfeitamente se concretiza. Como escreve Schmitt, já em 1914: “A Igreja, que, segundo a sua própria doutrina, é a única Igreja e não pode reconhecer nenhuma outra junto dela, que representa ela mesma a efectivação de um ideal, encontra-se numa vantagem infinita em relação ao Estado singular, que reconhece como igualmente legítimos centenas de outros Estados junto dele e não tem a pretensão de uma superioridade sobre a relatividade do temporal. O Estado concreto, na questão do Estado ideal, que só pode ser sempre um, deixou cair constantemente a comparação com a empiria, enquanto a Igreja, na qual, segundo a sua própria posição, se reúnem ideal e efectividade, emerge ela mesma como o Estado ideal, a *civitas Dei*, de tal modo que, ao mesmo tempo, pode pôr em campo a seu favor, e contra o Estado concreto, qualquer argumento de fundamentação filosófica de um Estado ideal. Se há apenas uma Igreja, então a Igreja é necessariamente completa; se há centenas de Estados, então o Estado singular concreto é necessariamente incompleto”¹². Diante do Estado concreto, dir-se-ia então que, segundo Schmitt, a Igreja católica surge, enquanto “Estado ideal”, como a representante da própria ideia de representação. Torna-se então possível dizer que Schmitt recusa a doutrina católica da *potestas indirecta* em nome de um catolicismo mais essencial, no qual a Igreja cumpre a função de Estado ideal e paradigmático. A partir de tal função, a Igreja não surge diante do Estado, como pretendia a doutrina tomista da *potestas indirecta*, como um poder que limita o poder do Estado, mas justamente como um modelo capaz de guiar o Estado na assunção de um poder soberano e ilimitado ou, o que aqui é o mesmo, de um poder representativo. Daí que, em 1923, em *Römischer Katholizismus und politische Form*, Schmitt possa escrever que a Igreja

¹² *Der Wert des Staates*, p. 45.

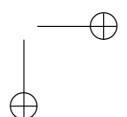
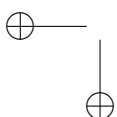




“quer viver com o Estado em comunidade particular, estar diante dele como parceira em duas representações”¹³.

A confrontação schmittiana quer com o normativismo, na sua exclusão da decisão como elemento jurídico, quer com o catolicismo, na sua proposta de uma *potestas indirecta* capaz de limitar o poder do Estado, culmina então na defesa da existência de um poder que represente a lei, de um poder que seja a própria lei na sua visibilidade, isto é, na defesa de um poder soberano essencialmente ilimitado. E a definição da soberania como a possibilidade de abertura de um estado de exceção corresponde, em rigor, a esta defesa: se um poder limitado não poderia deixar de ser um poder que encontrava na lei soberana o fundamento dos seus limites, a determinação da soberania como a possibilidade de decidir um estado de exceção corresponde inevitavelmente à defesa de que o poder soberano deve ser essencialmente destituído de quaisquer limites. No entanto, tendo em conta que Schmitt partilha claramente com o normativismo a necessidade de distinguir o direito da pura e simples afirmação de uma vontade arbitrária, desvinculada e tirânica, torna-se manifesto que a defesa schmittiana da ilimitação do poder político não pode ser considerada como a defesa de um poder caracterizado pela sua mera arbitrariedade. É certo que Schmitt defende abertamente, em contraposição ao normativismo, que o poder do Estado não deve encontrar diante de si qualquer poder que o possa limitar. Mas é também certo que uma tal defesa não surge, no pensamento schmittiano, como a defesa de um poder arbitrário, absolutamente desvinculado e, nessa medida, irracional, mas como a defesa de um poder ligado a uma ordem e a uma razão, de um poder cuja existência se manifesta como imprescindível e, conseqüentemente, como racionalmente justificável. Noutros termos, se Schmitt defende, já desde 1914, que o direito não deriva da pura afirmação de um poder, e que ele é, nessa medida, essen-

¹³ Carl SCHMITT, *Catolicismo romano e forma política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998, p. 38.

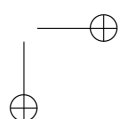
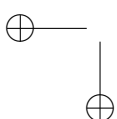




cialmente racional, ou seja, se é em nome da racionalidade deste direito que Schmitt recusa a limitação do poder do Estado, isso quer dizer que esta recusa surge em Schmitt como uma conclusão retirada a partir de uma ordem de razões, como uma conclusão que obedece a uma razão de ser e que é, portanto, passível de uma justificação argumentativa e racional. O decisionismo schmittiano, a tese de que a soberania reside não na lei, mas na decisão que efetiva essa mesma lei, ou seja, no sujeito cujo poder tanto decide a lei, como pode decidir um estado de exceção que suspenda a sua aplicação, encontra assim o seu fundamento não num irracionalismo, mas naquilo a que se poderia chamar uma racionalidade alternativa à racionalidade normativista.

É então necessário caracterizar esta “racionalidade alternativa” que, no pensamento schmittiano, faz emergir o decisionismo. Em *Politische Theologie*, Schmitt caracteriza o poder soberano não como uma vontade que não encontra qualquer critério orientador da sua decisão, mas como o representante de uma ordem superior e sobreposta à ordem jurídica propriamente dita. É esta ordem superior que autoriza o poder soberano a decidir uma exceção à ordem jurídica. Como escreve Schmitt: “É porque o estado de exceção é sempre algo diferente de uma anarquia ou um caos que permanece, no sentido jurídico, ainda uma ordem, embora não uma ordem jurídica. [...] A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se, em sentido autêntico, absoluta. No caso excepcional, o Estado suspende o direito, como se diz, em virtude de um direito de autoconservação”¹⁴. A autoconservação do Estado surge assim como um direito situado acima do direito propriamente dito, como uma ordem superior à própria ordem jurídica, como uma razão suprema que justifica racionalmente que a ordem jurídica possa ser suspensa por um poder soberano, por um poder cuja soberania consista justamente na possibilidade dessa mesma suspensão. A existência do Estado aparece então, para Schmitt, ao contrário do que

¹⁴ *Politische Theologie*, pp. 18-19.



propunha o normativismo de Kelsen, como uma realidade diferente da vigência de uma ordem jurídica. E esta diferença alicerça-se imediatamente na diferença de valor entre uma e outra, na superioridade do valor da existência do Estado diante do valor da ordem jurídica. Assim, segundo Schmitt, a ordem jurídica de um determinado Estado deve vigorar numa situação normal. Contudo, em caso de necessidade e urgência, em caso de ruptura da normalidade, o Estado surge como uma realidade cuja existência vale mais que a existência da própria lei, devendo permanecer uma realidade existente, mesmo que para isso seja inevitável abrir uma exceção à ordem jurídica normalmente vigente. A racionalidade do decisionismo schmittiano assenta assim na imediata diferença e superioridade do Estado face ao direito. Ela baseia-se no argumento segundo o qual, em caso de perturbação da normalidade, é melhor que o Estado permaneça, permanecendo também uma ordem através dele, mesmo com o sacrifício da ordem jurídica propriamente dita. Por outras palavras, esta racionalidade baseia-se no argumento de que, sendo a ordem em geral irredutível à ordem jurídica, sendo a existência do Estado a garantia da permanência de uma ordem, mesmo que se trate de uma ordem situada aquém da ordem jurídica, deve haver um poder que, num caso de perturbação da normalidade, possa decidir *se* este caso está presente e *se* é necessário suspender a ordem jurídica para debelar a perturbação.

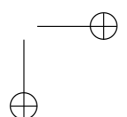
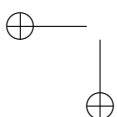
A racionalidade da defesa schmittiana da ilimitação do poder do Estado, assim como da sua definição da soberania como a possibilidade de decisão de uma exceção à ordem jurídica, repousa assim neste direito do Estado à autoconservação. Um tal direito é, como se disse, um direito mais fundamental que o direito propriamente dito, uma ordem suprema que relativiza a própria ordem jurídica. Deste modo, se o Estado soberano tem o direito de, em caso de necessidade e urgência, suspender a ordem jurídica que nele se sustenta, se a referência a este direito superior evoca uma ordem suprema distinta da ordem normativa, e se esta ordem



suprema remete necessariamente para uma suprema razão e, com ela, para a possibilidade de uma justificação racional da relativização da ordem jurídica, torna-se possível perguntar pela natureza desta mesma justificação. Em nome de que razão tem o Estado o direito de autoconservar-se à custa, se necessário, de uma exceção à ordem jurídica? Como se pode justificar racionalmente que a autoconservação do Estado possa pôr em causa o próprio direito, suspendendo a ordem jurídica que por este mesmo Estado é sustentada? Eis a questão que, no âmbito da proposta decisionista da determinação da soberania como a possibilidade de abertura de um estado de exceção, não poderia deixar de ser formulada. Em *Politische Theologie*, texto onde teria inteiro cabimento, Schmitt não formula, no entanto, uma tal questão. Contudo, a ausência dessa formulação explícita, longe de indiciar que a questão enquanto tal não está presente na elaboração schmittiana do pensamento decisionista, significa, pelo contrário, que ela está presente ao ponto de a sua resposta ser tida como inteiramente óbvia. No fornecimento dessa resposta, central para o pensamento decisionista, Schmitt fala não directamente, mas através de um seu interlocutor. Um tal interlocutor é Thomas Hobbes, o qual é assinalado por Schmitt como o “clássico representante”¹⁵ do tipo de pensamento jurídico decisionista. Se Hobbes surge para Schmitt como o representante do modo decisionista de pensar, é também no pensamento hobbesiano que será possível encontrar a resposta à questão – absolutamente inevitável para o decisionismo – da justificação racional do poder ilimitado do Estado soberano.

É através da frase latina do Capítulo XXVI do *Leviathan* – *autoritas non veritas facit legem* – que Schmitt caracteriza a essência do pensamento decisionista. Com a sua oposição entre *verdade* e *autoridade*, Hobbes recusa qualquer critério exterior que limite a pura decisão do soberano que estabelece a lei. Para Hobbes, a ordem jurídica é determinada não a partir de uma “verdade” subja-

¹⁵ Idem, p. 39.

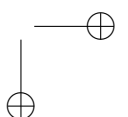
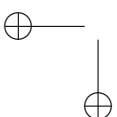


cente a essa mesma ordem, não a partir da “verdade” de uma ordem inscrita na natureza, prévia à decisão soberana e sua orientadora na instauração do estado civil, mas a partir da pura “autoridade” daquele que a decide. Assim, na perspectiva de Hobbes, é a própria decisão soberana que estabelece o critério que determina o seu conteúdo. Antes de uma tal decisão, num estado natural situado aquém do estado civil instaurado pelo soberano, conceitos como justo e injusto são pura e simplesmente inexistentes. Contudo, se, para o decisionismo de Hobbes, não há uma “verdade”, uma “justiça natural”, que limite a autoridade daquele que decide a lei, se é apenas esta pura decisão que estabelece a distinção entre justiça e a injustiça, há pelo menos uma razão, uma justificação racional para a admissão da autoridade do soberano como uma autoridade ilimitada. E esta justificação racional da ilimitação do poder do Estado soberano é apresentada por Hobbes de um modo claro. Ela consiste na garantia de que os indivíduos membros de um determinado Estado escapem ao pior dos males possíveis: à insegurança e à previsibilidade de uma morte violenta na anarquia de uma “guerra de todos contra todos”. Para Hobbes, é então na preservação da vida dos indivíduos integrados no seu seio que o Estado encontra a justificação racional do seu poder ilimitado. E se o pensamento hobbesiano surge, em *Politische Theologie*, como o “clássico representante” do decisionismo, tal quer dizer que, embora Schmitt não o reconheça explicitamente, o poder do soberano só se justifica racionalmente enquanto poder ilimitado, enquanto poder capaz de decidir um estado de excepção à lei, na medida em que, diante de um Estado soberano, o indivíduo se coloca como o fim desse mesmo Estado e do exercício do seu poder.

A assunção de Hobbes como o “clássico representante” do decisionismo não pode deixar de corresponder, nos dois primeiros capítulos de *Politische Theologie*, à apropriação da argumentação hobbesiana na justificação racional da defesa do poder ilimitado de um Estado soberano. Para Hobbes, sem a presença de um tal po-



der, a vida dos indivíduos estaria num risco permanente. E é na segurança destes indivíduos que, naquilo a que se poderia chamar a primeira parte de *Politische Theologie*, o aparecimento de um poder soberano sem limites encontra a única razão que o justifica. Se a determinação do poder soberano como um poder essencialmente ilimitado, como um poder que pode decidir uma exceção à ordem jurídica, se justifica em nome de uma ordem suprema, de uma suprema razão, esta mesma razão não pode abdicar de argumentos que se revelem como racionalmente convincentes. E é no âmbito destes argumentos que a justificação hobbesiana parece aparecer a Schmitt, à partida, como a única justificação possível. Schmitt nunca se apropria explicitamente da argumentação hobbesiana. Contudo, apesar de nunca assumida com clareza, é uma tal argumentação que está sempre implicitamente presente ao longo daquilo a que se poderia chamar uma elaboração inicial do pensamento decisionista. Nesta elaboração inicial, a argumentação hobbesiana não pode deixar de aparecer como o pressuposto escondido da posição decisionista. E não pode porque, sem a sua admissão, a exposição de Schmitt nos dois primeiros capítulos de *Politische Theologie* perde a sua inteligibilidade. Tal como se pode ler explicitamente em *Politische Theologie*, na resposta à pergunta implícita pela racionalidade da defesa de um poder ilimitado por parte de um Estado soberano, isto é, na resposta à questão implícita de saber por que razão se deve admitir que a soberania resida na possibilidade da decisão de um estado de exceção, Schmitt evoca uma ordem superior à ordem jurídica, uma ordem que consiste no supremo direito de um Estado à sua autoconservação. E é uma tal evocação que, à partida, se torna ininteligível sem a consideração implícita da argumentação hobbesiana. No seu momento inicial, o decisionismo schmittiano não pode deixar de encontrar a razão de ser desse direito supremo do Estado a partir da argumentação hobbesiana na defesa de um poder soberano e absoluto, ou seja, a partir da colocação dos indivíduos, na segurança que a sua vida

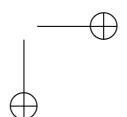
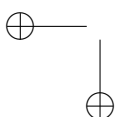




exige, como os fins que exclusivamente justificam o exercício deste mesmo poder.

Do Decisionismo à Teologia Política

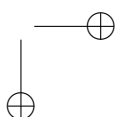
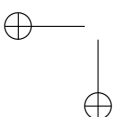
A argumentação de Hobbes surge assim como uma argumentação apropriada implicitamente por Schmitt na sua justificação racional da existência de um poder soberano ilimitado, determinado pela sua possibilidade de decidir a abertura de um estado de exceção. Contudo, esta argumentação nunca é – nem pode ser – explicitamente admitida pelo decisionismo schmittiano. E esta inadmissibilidade da argumentação hobbesiana tem a sua origem naquilo a que se poderia chamar um paradoxo instalado no seu núcleo mais fundamental. A argumentação de Hobbes, na sua justificação do poder ilimitado por parte do Estado, é, como já ficou demonstrado, inteiramente clara. Para o pensador do *Leviathan*, só a existência de um poder soberano ilimitado fundador do estado civil, a existência de um poder que não encontre fora de si nenhum poder concorrente, nem nenhum critério exterior de justiça que potencialmente o legitime, é capaz de libertar os indivíduos que se lhe submetem do perigo de uma morte violenta. Deste modo, o poder ilimitado do soberano justifica-se em função da segurança da vida destes mesmos indivíduos. É para a defesa da segurança individual que se torna racional que um tal poder exista. O poder soberano deve então existir não porque a sua existência seja em si mesma um bem, mas porque ela é o garante da não ocorrência do pior de todos os males. O Estado, enquanto detentor de um poder soberano ilimitado, não surge assim como um fim em si mesmo. Pelo contrário, ele é um mero meio que se justifica em função do fim que os in-





divíduos, na sua vida e nos seus interesses, constituem. Contudo, se o Estado soberano, no seu poder ilimitado, existe em função dos indivíduos, e não os indivíduos em função do Estado, se ele surge como a condição possibilitante de uma vida pacífica em comum por parte destes indivíduos, ou seja, como um sustentáculo da sociedade, tal quer dizer que o Estado, apesar do seu poder ilimitado, aparece, na argumentação de Hobbes, como subordinado a essa mesma sociedade. Dir-se-ia então que, por um lado, o Estado surge para Hobbes como o suporte de um poder absoluto e ilimitado, como um poder que não reconhece fora de si nenhum outro poder que o limite. E que, por outro lado, paradoxalmente, este mesmo Estado, no poder que o caracteriza, só surge em função dos indivíduos e da sociedade por eles constituída, encontrando-se a sua origem na representação de um consenso entre estes mesmos indivíduos. O paradoxo na argumentação hobbesiana torna-se então imediatamente visível. Por um lado, Hobbes atribui ao Estado soberano um poder absoluto e ilimitado. Por outro, caracteriza-o como o resultado de um acordo entre os indivíduos que voluntariamente estabelecem entre si um pacto.

É Hegel quem, sobretudo nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de 1820, chama a atenção para este paradoxo implícito na herança da argumentação hobbesiana. Para Hegel, reduzir o Estado a uma garantia da vida e segurança individuais, reduzi-lo a um contrato estabelecido entre indivíduos em função desta mesma garantia, seria perdê-lo na sua “verdade”, isto é, seria não compreender a sua mais íntima essência. Se o Estado existisse apenas em função dos indivíduos, dos seus interesses e da sua segurança, se o Estado fosse confundido com uma mera sociedade formada pelo consenso desses mesmos indivíduos, então ele seria uma construção deles derivada, estabelecida contratualmente de um modo meramente ocasional. Como escreve Hegel: “Se o Estado se confundir com a sociedade civil burguesa e a sua determinação for posta na segurança e protecção da propriedade e da liberdade pessoal,



então é o interesse dos singulares enquanto tais o fim último para o qual eles estão unidos, e segue-se daqui que é algo ocasional ser membro do Estado”¹⁶. E é este carácter ocasional do Estado que Hegel não pode deixar de recusar. Os homens nascem, vivem e morrem já no seio do Estado. E a existência deste mesmo Estado, assim como do poder soberano ilimitado que nesse mesmo Estado se concretiza, longe de ser uma ocorrência ocasional consentida pelo consenso esporádico dos indivíduos por ele abrangidos, surge como prévia e subjacente a todo o consenso possível. Deste modo, segundo Hegel, o Estado não pode nem derivar o seu poder soberano de um consenso ou de um contrato estabelecido entre indivíduos, nem justificar a natureza ilimitada do seu poder através do “argumento utilitário” da defesa dos interesses particulares e da vida desses mesmos indivíduos.

Embora se aproprie implicitamente da argumentação hobbesiana naquilo a que se poderia chamar uma primeira elaboração do pensamento decisionista, Schmitt não pode deixar de participar das críticas de Hegel a uma tal argumentação. Do mesmo modo que, para Hegel, o Estado constituía uma realidade dialecticamente irreduzível à sociedade civil burguesa, assim como à multiplicidade dos indivíduos e dos interesses que a compõem, não podendo ser confundido com uma mera função colocada ao serviço dessa mesma sociedade, o pensamento schmittiano recusa a determinação do Estado como um meio ao serviço de fins que residem na esfera dos interesses individuais, assim como na sua necessidade de protecção e segurança. É já desde 1914, desde a publicação de *Der Wert des Staates*, que uma tal recusa se manifesta claramente. Nessa obra, onde Schmitt se contrapõe a qualquer sugestão de um poder que limite o poder soberano do Estado, contestando quer a defesa católica de uma *potestas indirecta*, quer a proposta

¹⁶ G. F. W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Hoffmeister), §258, in *Hauptwerke*, vol. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, p. 208.

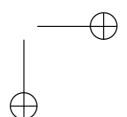
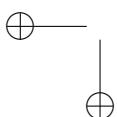


de um poder fiscalizador que seja o “guardião” da vigência da ordem jurídica, Schmitt afirma abertamente que o Estado não pode ser justificado no seu poder ilimitado em função da sociedade formada pelos indivíduos que se lhe encontram submetidos. E não pode desde logo porque o Estado, sendo o poder ilimitado que possibilita a própria sociedade, é formalmente anterior a essa mesma sociedade. Como escreve Schmitt: “O Estado não é uma construção que os homens fizeram; pelo contrário: ele faz de cada homem uma construção”¹⁷. Assim, se é o Estado que constrói o indivíduo, e não o indivíduo o Estado, tal quer dizer que este mesmo Estado, longe de poder ser pensado como um meio ao serviço dos indivíduos, é determinável justamente como o seu contrário, ou seja, como a instância que pode mobilizar os homens individuais, reduzindo-os a meios do cumprimento de uma tarefa essencial que, demasiado grande para a sua individualidade, só no próprio Estado pode encontrar a sua sede. Como conclui Schmitt: “Para o Estado, o indivíduo é enquanto tal o portador ocasional da única tarefa essencial, da função determinada que ele tem de cumprir”¹⁸.

Assim, se é já desde 1914 que Schmitt se coloca numa posição para a qual resulta inteiramente inaceitável a argumentação hobbesiana, na sua justificação racional de um poder ilimitado do Estado, e se é a adopção desta mesma argumentação que não pode deixar de estar pressuposta na elaboração inicial do pensamento decisionista, particularmente no momento em que, em *Politische Theologie*, Schmitt designa Hobbes como o seu “clássico representante”, tornar-se-ia necessário introduzir, na própria estrutura da obra de 1922, uma argumentação alternativa à argumentação do próprio Hobbes. Assim, é já *Politische Theologie* que, depois de tratar Hobbes como o “clássico representante” do decisionismo, não poderia deixar de tentar esboçar uma nova fundamentação para a justificação racional do poder ilimitado do Estado soberano. E é

¹⁷ *Der Wert des Staates*, p. 93.

¹⁸ *Idem*, p. 86.



a essa nova justificação que se dirige o conceito schmittiano, introduzido nos dois últimos capítulos de *Politische Theologie*, de uma “teologia política”.

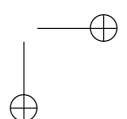
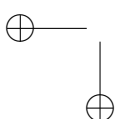
O decisionismo schmittiano, elaborado ao longo dos dois primeiros capítulos de *Politische Theologie*, tinha sido introduzido como uma tese fundamental sobre a realidade da ordem jurídica. Segundo uma tal tese, contida na definição da soberania como a possibilidade de decidir um estado de exceção, o direito não pode ser pensado senão a partir de um poder superior que o decide e que, como tal, pode também decidir suspendê-lo. Por outras palavras, a lei não pode ser pensada senão a partir da sua remissão à decisão do poder político que a determina: o jurídico não pode ser pensado senão a partir do político. A tese decisionista tem assim o carácter de uma defesa deste mesmo político. Diante da tentativa normativista de pensar o jurídico a partir de si mesmo, o decisionismo traduz-se na negação radical da autonomia do jurídico e no estabelecimento de uma sua remissão essencial ao político. E é para a justificação racional desta remissão essencial, para a fundamentação de que o direito remete necessariamente para um poder político ilimitado que o instaura, que Schmitt, depois de designar Hobbes como o decisionista paradigmático, acaba implicitamente por reconhecer não poder fazer uso da argumentação hobbesiana. Tornava-se então necessário a Schmitt pensar a natureza do político para o qual o jurídico, na sua radical carência de autonomia, necessariamente remete. E pensá-lo na tentativa de fundamentar racionalmente a existência desse mesmo político. É então desta tentativa de pensar o político enquanto tal, encontrando uma justificação racional para a sua defesa, apresentada diante da tentativa normativista de autonomização do jurídico, que surge a tese apresentada no terceiro capítulo de *Politische Theologie*: todos os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados.

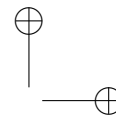
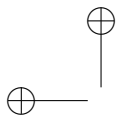
A tese da origem teológica dos conceitos políticos fundamentais diz então, à partida, que, do mesmo modo que o jurídico, o



político também não é pensável a partir de si mesmo. Se o jurídico não é autônomo, remetendo sempre para o político como a sua justificação última, se a ordem jurídica não pode deixar de remeter necessariamente para a decisão de um poder político que a justifica, também o político carece de autonomia, remetendo sempre para o teológico enquanto fonte do seu poder. A segunda tese formulada em *Politische Theologie* pode então começar a articular-se com a primeira. Na primeira tese, Schmitt determinara a ausência de autonomia do jurídico, assim como a necessidade da existência de um poder político. Nesta tese, apresenta-se a necessidade da existência de um poder caracterizado, na sua essência, pela sua ilimitação do ponto de vista jurídico, ou seja, pela sua ausência de reconhecimento de qualquer poder que o procure limitar em nome de uma ordem instaurada pela lei. Na segunda tese, insatisfeito com uma primeira justificação racional do poder político ilimitado, implicitamente apresentada a partir de Hobbes enquanto “representante clássico” do modo decisionista de pensar, Schmitt determina a ausência de autonomia do próprio político e assinala o plano teológico como a fonte dos seus conceitos fundamentais. E se é no teológico que o político encontra a sua necessária origem, do mesmo modo que o jurídico não pode deixar de ter neste mesmo político a sua raiz, é no plano teológico que, na perspectiva schmittiana, o político, ou seja, a realidade de um poder soberano ilimitado, prévio e instaurador da ordem jurídica, encontrará a possibilidade da sua justificação racional. O problema da articulação entre as duas partes fundamentais de *Politische Theologie*, o problema da articulação entre o decisionismo e a teologia política, ganha aqui uma configuração mais precisa. Ele consiste em mostrar como é a partir do teológico que o político, a existência de um poder soberano ilimitado, adquire a possibilidade da sua justificação racional.

A tese schmittiana da origem teológica dos conceitos políticos fundamentais sugere uma relação essencial entre o político e o teológico. Segundo uma tal relação, a dimensão teológica funda uma

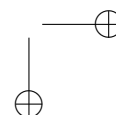
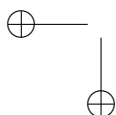




“visão do mundo”, uma metafísica, que tende sempre a traduzir-se politicamente. Como escreve Schmitt: “A imagem metafísica que uma determinada era faz do mundo tem a mesma estrutura que aquilo que a ilumina enquanto forma sem mais da sua organização política”¹⁹. Deste modo, à íntima relação que se estabelece entre o teológico e o político, relação essa pela qual o teológico tende a aparecer politicamente traduzido, poder-se-ia chamar uma relação de mediação. De acordo com uma tal relação, dir-se-ia que, por um lado, o político não pode ser compreendido apenas em si mesmo, mas sempre como a mediação do teológico. E que, por outro lado, o teológico não deve ser captável em si mesmo, mas sempre na sua relação com a mediação política. Por outras palavras, dir-se-ia que a teologia, a “imagem metafísica do mundo”, a ideia não pode deixar de tender para se concretizar numa determinada configuração história e institucional, traduzindo-se numa determinada estrutura política.

Contudo, se o teológico tende a encontrar no político uma mediação, tal não quer dizer que o plano teológico tenha *necessariamente* de mediar-se politicamente. Segundo a tese schmittiana fundadora da teologia política, o político não se constitui como uma realidade autónoma. Ele é, na sua essência, a mediação do teológico. E isso significa que uma tentativa de autonomizar o político corresponderia inevitavelmente à sua aniquilação. É aliás a uma tal aniquilação que corresponde justamente a tentativa normativista de autonomização do jurídico, tentativa essa que encontra na desvalorização do político, ou seja, na desvinculação entre o político e o teológico, a condição que o possibilita. No entanto, se o político não pode ser pensado sem a referência ao teológico, se a tentativa de pensar o político desvinculado do teológico corresponde, no fundo, à tentativa de o aniquilar, tratando a ordem jurídica derivada do político como uma realidade auto-fundada e auto-suficiente, o teológico está numa posição hierarquicamente superior ao político

¹⁹ Idem, p. 50.

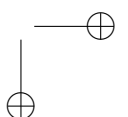
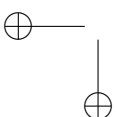




e pode, nessa medida, ter uma existência desligada da mediação. Assim, embora a teologia tenda a aparecer mediada politicamente, tal não quer dizer que ela tenha uma necessidade absoluta de surgir determinada sob essa mediação. Pelo contrário, é possível a ocorrência na história humana de uma crise das estruturas mediadoras. Numa tal crise, caracterizada justamente pelo desaparecimento das estruturas que medeiam o acesso ao teológico ou, noutros termos, pelo desvanecimento da mediação política e institucional do teológico, é ao indivíduo que cabe encontrar sozinho, por si mesmo, o acesso a um tal plano. É neste sentido que se pode ler, já em *Der Wert des Staates*: “Há tempos de meio e tempos de imediação. Nestes, a entrega do singular à ideia é algo óbvio para os homens; não é preciso o Estado fortemente organizado para proporcionar reconhecimento ao direito; o Estado parece mesmo, de acordo com a expressão de Angelus Silesius, estar diante da luz como uma parede. Nos tempos de mediação, pelo contrário, o meio torna-se para os homens essencial, e eles não conhecem nenhum outro direito senão aquele que é mediado pelo Estado”²⁰. Assim, se é possível a ocorrência de “tempos de imediação”, de tempos em que a teologia é acessível directamente, sem uma mediação política e institucional, uma defesa racional do político não pode deixar de partir de uma meditação sobre as características e as consequências da ausência de mediação política.

A consequência mais óbvia de uma relação imediata com a ideia, de um acesso directo à “verdade” ou a Deus, abdicando da mediação desta relação através de uma estrutura institucional, torna-se sem dificuldade claramente visível. Ela consiste naquilo a que se poderia chamar uma consciência da posse exclusiva da verdade ou, por outras palavras, no fanatismo. E o resultado de uma consciência fanatizada assenta na impossibilidade de uma convivência com o outro e o diferente, na absoluta intransigência de que resulta, como seu resultado imediato, o ódio pessoal, a inimizade

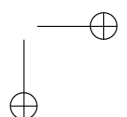
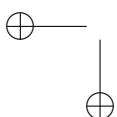
²⁰ *Der Wert des Staates*, pp. 108-109.





e o conflito totais. Uma tal intransigência pode emergir tanto no plano religioso como no plano político. E, em ambos os planos, ela manifesta-se através de um combate contra a autoridade, através de uma recusa da moderação e da sobriedade que só a mediação consegue assegurar. É então nesta contraposição ao fanatismo que a defesa de um poder soberano ilimitado encontra a possibilidade de uma justificação racional. Se, na sua unilateralidade, o fanatismo pode ser considerado como a própria negação da racionalidade, e se só a mediação política e institucional do teológico pode assegurar que a consciência não caia no fanatismo de um acesso directo e unilateral à ideia, recusando um tal acesso a tudo quanto é diferente ou oposto, então a mediação política, assim como a existência de um poder político ilimitado que a possa sustentar, não pode deixar de surgir como necessariamente racional. A racionalidade da defesa schmittiana de um poder soberano ilimitado ganha assim, a partir da segunda parte de *Politische Theologie*, uma forma definitiva. Ela consiste então em evitar as consequências do fanatismo, consequências essas que resultam necessariamente da destruição da mediação política do teológico. Ao abrigo desta racionalidade, o pensamento político schmittiano pode ganhar a sua forma definitiva como uma defesa do poder ilimitado do Estado soberano, ou seja, como um combate na defesa do poder político. E é um tal combate pelo político que podemos circunscrever, a partir do esboço da “teologia política” schmittiana, sob uma tripla forma.

Em primeiro lugar, ele surge como uma defesa da Igreja, e da racionalidade peculiar da autoridade inapelável do Papa, contra a reivindicação de um acesso imediato e não institucionalizado à ideia, à teologia, à verdade, a Deus. A Igreja surge, para Schmitt, como uma *complexio oppositorum* cuja unidade é mantida pela própria autoridade que a possibilidade de uma decisão inapelável assegura. Não havendo a possibilidade de o Papa falar *ex cathedra*, todas as posições opostas reivindicariam para si uma verdade unilateral e, conseqüentemente, a unidade da Igreja desfazer-



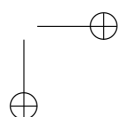
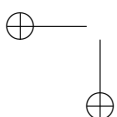


se-ia na emergência de grupos fanáticos, alienados e violentos. É nesse sentido que Schmitt pode escrever, no seu *Römischer Katholizismus und politische Form*: “A Igreja tem uma racionalidade particular. [...] No combate contra o fanatismo sectário, ela esteve sempre do lado do bom senso humano, em toda a Idade Média ela reprimiu, como Duhem muito bem mostrou, a superstição e a feitiçaria. Mesmo Max Weber verifica que o racionalismo romano continua a viver nela, que ela soube superar grandiosamente os cultos da embriaguês dionisíaca, os êxtases e a imersão na contemplação. Este racionalismo repousa no institucional e é essencialmente jurídico”²¹. O catolicismo romano de Schmitt ganha então o seu fundamento não na adesão à proposta católica de uma *potestas indirecta*, mas na associação da própria posição católica à sua contestação. A decisão inapelável do Papa é agora o modelo da decisão proveniente do poder ilimitado de um qualquer Estado soberano. E este carácter paradigmático da decisão papal é, em *Politische Theologie*, absolutamente manifesto: “O valor do Estado está em que dá uma decisão; o valor da Igreja em que dá uma última decisão inapelável”²².

Uma segunda forma em que o combate schmittiano pelo político emerge consiste no combate contra a tentativa normativista de autonomizar o jurídico. Uma tal tentativa, como vimos, encontra o seu fundamento na recusa da existência de um poder político propriamente dito, associando imediatamente um poder soberano juridicamente ilimitado à arbitrariedade de um poder violento e irracional. Ela vê no desaparecimento do político – segundo os seus próprios termos: na subordinação do político ao jurídico – o desaparecimento da possibilidade da violência e da guerra, o desaparecimento do único poder que, podendo colocar-se num plano anterior e superior ao da própria lei, pode inaugurar casos em que

²¹ Carl SCHMITT, *Catolicismo romano e forma política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998, p. 28.

²² *Politische Theologie*, p. 60.

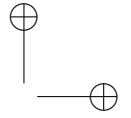
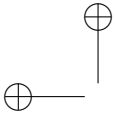


a normalidade é suspensa: o estado de excepção, por um lado; o estado de guerra, por outro. Schmitt reconhece que o seu *conceito do político* colide com o projecto normativista de uma “paz perpétua”. Contudo, se da defesa do político resulta inevitavelmente a defesa da possibilidade da guerra, esta defesa baseia-se na distinção entre formas de inimizade e na tentativa de impossibilitar a emergência de uma inimizade total, pessoal e fanática. É assim que, em *Der Begriff des Politischen*, ao definir o político como a diferenciação entre amigo e inimigo, Schmitt tem o cuidado de esclarecer que este é um *hostis* e não um *inimicus*, um “inimigo público” que, para o ser, não precisa de ser nem pessoalmente odiado, nem demonizado e combatido fanaticamente em nome de um ideal ou da salvação da humanidade. Esclarecendo que “não é preciso odiar o inimigo em sentido político”²³, Schmitt encara assim o ódio normativista contra o político, o ódio pacifista contra a guerra, o ódio humanitário que criminaliza o inimigo, como afinal a forma de guerra mais violenta e mais cruel, guerra essa que só a presença do político tem a possibilidade de evitar. Como escreve Schmitt: “Tais guerras [as guerras humanitárias] são, de um modo necessário, guerras particularmente intensivas e desumanas, porque, *indo para além do político*, têm de, ao mesmo tempo, rebaixar o inimigo para categorias morais e outras, e de torná-lo num monstro desumano, que não apenas tem de ser repellido mas definitivamente *aniquilado, ou seja, que já não é apenas um inimigo a reenviar para as suas fronteiras*”²⁴.

Finalmente, do combate contra o normativismo, na sua tentativa de eliminação do político através da absolutização do jurídico, e da denúncia de uma “guerra total” como a consequência directa do seu projecto de estabelecimento de uma “paz perpétua”, resulta, como terceira forma do combate pelo político, o combate aberto

²³ Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 29.

²⁴ Idem, p. 37.



contra esta mesma “guerra total”. É no anarquismo de Proudhon, e sobretudo no “ódio de cita” do anarquismo de Bakunine, que se torna possível observar a emergência de uma recusa total da autoridade, quer no plano político, quer no plano religioso. E é particularmente em Bakunine que uma tal recusa ganha a forma explícita da rejeição de qualquer forma de mediação. Para o anarquista russo, era a vida, na sua plena imanência e imediatidade, que se contrapunha a qualquer forma de a mediar. A soberania política, a autoridade sacerdotal, a representação que apela a uma transcendência, a decisão pessoal: tudo isso são, na perspectiva anarquista de Bakunine, modos possíveis de intelectualizar e, nessa medida, de desvitalizar o processo imanente cuja imediatez constitui a própria vida. Como escreve Schmitt: “Bakunine dá ao combate contra Deus e o Estado o carácter de um combate contra o intelectualismo e contra a forma tradicional da educação em geral”²⁵. E é contra este ódio anarquista dirigido à “desvitalização”, contra a “guerra total” que o anarquismo fanático move ao político enquanto forma paradigmática da mediação, que a defesa schmittiana da “teologia política”, a defesa schmittiana de uma sempre necessária mediação política, e o combate pelo político que se lhe segue, encontra em definitivo o mais íntimo fundamento que racionalmente o justifica.

²⁵ Cf. Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 79.

