

MAX WEBER, CARL SCHMITT E D 'DECISIONISM'

Jonatas Ferreira

Resumo

Neste ensaio afirmo que existe uma relação fundamental entre, de um lado, o liberalismo kantiano, e sua problematização na obra de Max Weber, e, de outro, a teoria política de Carl Schmitt. Para justificar tal proposição, procuro restabelecer uma linha de continuidade entre o que Kant entende como *aporia* – ou seja, a impossibilidade de tornar legítimo o ato de julgar, de enquadrar um caso particular num conceito determinado - e o conceito de *acedia* - ou seja, a impossibilidade de tomar uma decisão política legítima, quer pelo fato de a letra da lei não prever sua aplicação ao caso particular, quer pelo fato de o ator se encontrar diante de uma pletora de possibilidades de ação política, Fruto de *aporia* ou de *acedia*, a reflexão, base epistemológica e valor político da racionalidade moderna, vê-se encurralada, incapaz de legitimar o *conhecimento* ou a *ação política*, Argumento, pois, que entre o liberalismo kantiano e o decisionismo schmittiano há uma afinidade bem maior do que usualmente estamos preparados para aceitar, Isso é o que fica claro ao analisarmos a proximidade que existe entre a teoria do carisma em Max Weber, e sua aplicação na Alemanha moderna, e as considerações de Schmitt sobre o 'Estado de exceção'. O artigo conclui que o decisionismo nada mais é que o lado obscuro e impensado do liberalismo,

Palavras-chave

Aporia. Acedia. Julgamento. Decisionismo, Max Weber, Carl Schmitt.

MAX WEBER, CARL SCHMITT AND 'DECISIONISM'

Abstract

In the following article I sustain that there is a fundamental relationship between, on the one hand, the Kantian liberalism, the difficulties it faces in

* Traduzido do inglês por Luiz Carlos Pinto.

the sociological contribution of Max Weber, and, on the other hand, the political theory of Carl Schmitt. In order to justify this claim, I search to establish the line which links what Kant understands as *aporia* - that is, the impossibility of legitimizing the act of judgment, of circumscribing within a given concept the particular case - and the concept of *acedia* - that is, the impossibility of taking a legitimate political decision, whether due to the fact that the law does not contemplate its own application to the particular case, or because the actor faces a plethora of possible political action. Resulting of *aporia* or of *acedia*, reflection, the very epistemological basis and political value of modern rationality, is stuck, incapable of legitimizing *knowledge* or *political action*. I argue, therefore, that, between the liberal Kantianism and the Schmittian decisionism there is a much stronger affinity than we usually are prepared to accept. This is what we perceive as we analyse the proximity between Weber's theory of charisma, and its application to modern Germany, and Schmitt's considerations on the 'State of Exception'. The article concludes that decisionism is the obscure and unthought side of liberalism.

Keywords

Aporia. Acedia. Judgment. Decisionism. Max Weber. Carl Schmitt.

A humanidade cambaleia cegamente através deste labirinto que chamamos história; a humanidade é um barco lançado ao acaso no mar e tripulado por uma tripulação sediciosa, vulgar, recrutada à força, que uiva e dança até que a ira de Deus empurra a canalha no mar para que a quietude possa prevalecer uma vez mais. (Carl Schmitt comentando o trabalho de Donoso Cortés; *The Concept of the Political!*).

A administração da grande segurança molar organizada tem toda uma microadministração de medos correlata, toda uma constante insegurança molecular, ao ponto que a fórmula dos ministros do interior poderia ser: uma macropolítica da sociedade por e através de uma micropolítica de insegurança. (Deleuze e Gattari, *Mille Plateaux*).

1 Introdução

Neste ensaio, parto de uma hipótese simples que pretendo explicitar imediatamente. As inúmeras aporias com as quais o pensamento kantiano convive por se postar diante da impossível mediação entre *absoluto e finito*, ou seja, por perceber que o ser humano já não está à vontade no mundo no qual é lançado,¹ que aquilo que podemos conhecer e fazer é sempre infinitamente pequeno diante das possibilidades abertas pelo real. São traduzidas na esfera política pelo decisionismo. Se a pergunta de cunho epistemológico que o kantismo propõe é 'como é possível julgar adequadamente diante de um mundo absolutamente vasto, infinito extensivo e intensivamente?', sua tradução política corresponde à seguinte inquietação: 'como é possível decidir diante das infinitas possibilidades de aplicar um dado princípio a uma realidade multifária?'

Acredito que a proximidade entre essas duas inquietações, -por um lado, revele as ansiedades políticas do liberalismo, tal como formulado na tradição kantiana, e, por outro, possa revelar alguns pressupostos epistemológicos que tomam o decisionismo de Carl Schmitt uma variação da problemática kantiana tal como ela é elaborada já a partir da *Crítica da Razão Pura*. 'Como justificar epistemologicamente o ato de julgar?' 'Como legitimar politicamente a decisão soberana?' Estas duas questões pertencem a uma mesma tradição política e epistemológica. Ambas nos remetem a um modelo jurídico de pensar as questões da política e do conhecimento.

O esforço teórico proposto no presente ensaio justifica-se tanto mais quando verificamos na contemporaneidade um retomo à teoria da soberania, tal como ela aparece na obra de Carl Schmitt. Nascido em Plettenberg, região central da Alemanha, no final do século dezenove, esse jurista se notabilizou por desafiar aquilo que os juristas de orientação liberal julgavam ser o fundamento do Estado moderno: *a igualdade de todo cidadão diante da lei*. Schmitt, por seu turno, reintroduz o problema da soberania como tema central

¹ "Ach, wen vermögen wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menchen nicht, und die findigen Tiere merken es schon, dass wir nicht verlässlich zu Haus sind in der gedeuten Welt" (Rilke. *Elegias de Duino*, Primeira Elegia). Na tradução de Dora Ferreira da Silva. para a Editora Globo. os versos ficaram assim: "Ai, quem nos poderia valer! Nem anjos, nem homens e o intuito animal logo adverte que não há amparo para nós neste mundo definido."

da legitimação do poder na modernidade. A esse respeito, sua afirmação mais conhecida nos proporciona uma chave importante para entender sua contribuição no contexto de uma tradição conservadora do pensamento político e jurídico europeu que reúne nomes como De Maistre, Bonald e Donso Cortés: “Soberano é aquele que decide acerca do Estado de exceção”, propõe ele na página inicial da *Teologia Política*.

A partir da década de 1990, nomes importantes como Chantal Mouffe, Giorgio Agamben revisitaram esse marco da teoria política, cuja defesa de um Estado autoritário e ligações com o Nacional-Socialismo o tornaram tristemente famoso. No entanto, podemos perguntar: quem, na década de 1970, senão Schmitt, constitui o contraponto sempre implícito das considerações que Foucault faz acerca do biopoder? Mais remotamente, a importância de Schmitt se manifesta na obra de Walter Benjamin, sobretudo quando este se dedica a pensar o impensável na tradição liberal: a violência, o momento soberano de decisão (WEBER, 1992). É curioso refletir que as inúmeras aporias com as quais o sujeito kantiano se depara ao tentar entender como podemos conhecer, seres finitos que somos, uma realidade infinita, podem ser relacionadas com as aporias da decisão soberana. Como é possível aplicar uma regra sem transcendê-la? Essa é a pergunta de poderosas implicações políticas que Carl Schmitt proporá. A conexão entre liberalismo e decisionismo, entretanto, parece ferir o senso comum. Se é muito mais simples propor uma ligação entre o pensamento de Carl Schmitt e uma tradição romântica que passaria por Herder e Hegel (a influência hegeliana na obra de Schmitt não pode de modo algum ser negligenciada), acredito que o problema fundamental com o qual ele se debate é kantiano - aporia da decisão ou aporia do julgamento são questões que não pertencem ao universo hegeliano, por exemplo. E se é possível perceber em Schmitt uma relação inequívoca e produtiva entre identidade e negatividade (que exploraremos mais tarde), a resolução dessa tensão nunca é dialética. Digo, então,

² "Fatores sem dúvida numerosos, através de Klopstock, Moser e sobretudo Herder, resultaram na noção de comunidade nacional, *Gemeinschaft*: não política, mas orgânica, evolutiva, vital e metafísica, ao mesmo tempo, expressão de um espírito irracional e intangível, condensada na palavra *Gemeinsinn*" (KRISTEVA, 1988, p. 260-261). Direi aqui o que espero poder discutir em outra oportunidade: um esforço teórico para colocar em perspectiva o surgimento das ciências sociais na Alemanha passa necessariamente por refletir acerca das negociações fundamentais realizadas entre o pensamento romântico e o ideário iluminista.

provisoriamente. o que justificarei no decorrer deste ensaio: *os problemas epistemológicos com os quais o liberalismo se depara trazem constantemente à tona a questão da decisão e da violência como o seu lado oculto e reprimido.*

Começemos por mencionar dois termos filosóficos que mostram a comunicação estreita que existe entre o que foi identificado por Kant como uma dificuldade de julgar adequadamente e a dificuldade de decidir politicamente. De fato, as palavras *aporia* e *acedia* apresentam sentidos bastante similares, ambas indicando a impossibilidade de "ir mais além". Entretanto, enquanto na palavra *aporia* essa impossibilidade é etimologicamente relacionada ao fato de confrontarmos-nos com algo que não permite passagem, precisamente por não ser *poroso*, *acedia* indica que estamos num terreno que resiste a qualquer tentativa de separação, incisão, ou, em suma, não permite ser cortado (*cedere*). Enquanto *aporia* remete mais imediatamente à ausência de poros, de saídas, em uma superfície, a palavra *acedia* fala de uma intervenção, do desejo de superar violentamente a resistência de uma superfície. O meio mais simples para entender o significado da palavra *acedia* é, assim, o seguinte: *acedia* é a incapacidade de decidir'.

Na obra de Walter Benjamin, a palavra *acedia* aparece associada a uma discussão acerca da 'doutrina da soberania no século dezessete'. Sua principal tese é bem conhecida. Diferentemente das tragédias gregas, a dinâmica do drama barroco alemão estrutura-se a partir de uma *noção histórica de tempo*, a qual Benjamin (1996, p. 55) entende como "infinito em toda direção e insaciável a todo momento". Enquanto o herói trágico vive em um *tempo mítico*, e 'morre de imortalidade', isto é, morre porque ele deve ser sacrificado em nome de uma comunidade que o terá para sempre como referência cultural, moral, o mártir ou tirano de dramas barrocos vive em culpa e morre porque somente na morte ele pode se afastar dos significados terrenos do destino humano. Esse afastamento, no entanto, não pressupõe uma reconciliação final. "Enquanto a tragédia termina com uma decisão – por mais incerta que esta possa ser - na essência da *Trauerspiel*, e

¹ Nas linguagens mais européias, como no alemão *Entscheidung*, no inglês *decision*, no português *decisão*, no italiano *decisione*, o significado ativo da palavra preserva uma referência comum ao ato de cortar (*cedere*, *scheiden*, *scindir*, *scindere*). *Acedia*, portanto, remete-nos a situações em que, perdidos em infinitas possibilidades, não podemos 'cortar' o real.

especialmente na cena de morte, há um apelo do tipo que os mártires emitem." (BENJAMIN, 1992, p. 137). O contraste entre *decisão* e *apelação*, o qual reflete uma tensão crucial entre tempo mítico (ou messiânico) e tempo histórico, denuncia bem a interpretação de Benjamin da figura do soberano nos dramas barrocos. A ação, e decisão, que funda o mito não pode ser objeto de apelação, de uma reflexão mais detida que coloque os fatos em perspectiva histórica. Édipo, por exemplo, não procura remeter os cidadãos de Tebas aos fatos que explicam sua ação, tornando-a algo histórico, uma infeliz conjunção de eventos que fugiram ao seu controle.

O monarca dos dramas barrocos, por outro lado, é marcado por uma reflexão tão prolixa em suas considerações de prós e contras de uma eventual decisão, que sua própria ação se converte em inação. Hamlet, o herói da acedia, ou mesmo Segismundo, de *A Vida é Sonho*, são exemplos interessantes. Na obra de Kafka, acontece algo semelhante. "Pois a única ação verdadeira de seus heróis consiste em pensar e repensar as mil possibilidades que, como um feixe de luz, irradiam daquele ponto dos acontecimentos." (ANDERS, 2007, p. 47) O conceito de acedia, assim, refere-se precisamente à desvalorização da ação humana, mais especificamente à desvalorização da capacidade da decisão soberana – a incapacidade de pensar e aceitar a violência que ela implica. Apesar de Benjamin referir-se imediatamente à crise da soberania, à melancolia saturnina e à postura reflexiva que dão o tom dos dramas barrocos, a incapacidade de decidir não é uma marca idiossincrática do soberano. Para ele, soberano, conspiradores, cortesãos estão todos submetidos a uma variação mais ou menos reflexiva da acedia, um sentimento que, além disso, ele identifica como um traço fundamental da própria modernidade. A lógica política calculadora e instrumental dos cortesãos, por exemplo, resulta da inscrição barroca em uma temporalidade privada da possibilidade de uma decisão soberana e mítica.

[...] a ação [dos cortesãos] revela uma falta de escrúpulos, a qual é em parte um gesto maquiavélico consciente, mas é também uma submissão obscura e melancólica a uma ordem de constelações perniciosas, supostamente incompreensível, a qual assume um caráter quase material. (BENJAMIN, 1992, p. 156)

O tema *acedia* emerge em um contexto de crise reflexiva, que torna impossível estabelecer os limites de uma dada comunidade mediante um sacrifício mítico. Em tal contexto, o tempo histórico é visto como decisivamente importante – um tempo que permanece aberto em todas as direções e sempre incompleto, um tempo dominado pela eterna perspectiva de apelação.

O significado deste tema, creio, deveria ser associado primeiramente ao esforço que impele o neokantismo a tentar redefinir as condições de possibilidade do conhecimento mediante a superação da severa divisão entre passividade e atividade, intuição e entendimento que definem a epistemologia de Kant. Somente essa perspectiva move o pensamento crítico a cogitar a possibilidade de adquirir conhecimento em termos eminentemente ativos e o problema do julgamento e da reflexão em termos de decisão. Em Rickert, por exemplo, já encontramos este sujeito ativo, gravitando em torno a seus próprios valores. incapaz de produzir uma ponte entre seus valores subjetivos e o real (Cf. FERREIRA, 1999). Ocorre que o neokantismo foi, por outro lado, marcadamente liberal e legalista. Como, segundo essa tradição, o julgamento científico foi sempre legal, a questão da decisão, embora permanecendo latente e aberta, foi esvaziada de sua incômoda associação com o ato de violência: diante de uma realidade noumênica, o conhecimento fenomênico do real só pode constituir um ato de violência. O que mais fecharia o *hiatus irrationalis* entre valores e realidade, entre fenômeno e noumena senão um ato de violência - mesmo que esta violência seja epistemológica? Para que o tema da decisão fosse explicitamente introduzido na agenda do pensamento alemão, foi necessário também que a confiança liberal na legitimidade da lei entrasse em crise. Neste ponto, os nomes de Max Weber e Carl Schmitt adquirem relevância para nosso estudo.

Para Weber, com os avanços técnico-legal-burocráticos da modernidade, o sujeito é confrontado com um mundo opressor de racionalidade instrumental que destrói as promessas liberais de liberdade individual." Embora para ele sempre seja possível revelar os fatores motivacionais que legitimam regras burocráticas, e assim ancorar a

⁴ Devemos, evidentemente, levar em conta a ambigüidade que marca a apreciação weberiana da modernidade e de seu modelo de dominação legal. Enfatizo no ensaio um dos lados da estória por motivos didáticos.

legitimidade das sociedades modernas em tomo da noção de subjetividade, a legalidade técnica e judicial que estrutura estas sociedades age de modo a impossibilitar qualquer política baseada na liberdade do indivíduo. Posto que ela se dissolve em legalidade, uma norma burocrática não pode constituir um princípio econômica ou politicamente dinâmico e carece do critério que distingue a política como exercício ético, isto é, carece de responsabilidade. Weher era liberal; mas seu liberalismo rompeu com a concepção antiga e legalista do Estado como fórum para a resolução do antagonismo social. Ao invés disso, ele reconheceu no conflito e na violência política não somente “um inevitável elemento da vida social” (MüMMSEN, 1974, p. 114), mas também um elemento desejável, caso se queira manter a qualidade dinâmica do capitalismo. Como Schmitt, ele identificou no antigo liberalismo um problema teórico básico, uma inabilidade para entender as tensões fundamentais que abrem o espaço do moderno. Estas tensões, que dizem respeito à possibilidade de decisão, encontram uma expressão política clara na sociologia de Weber, particularmente em sua análise do carisma nas sociedades modernas e burocráticas, mas adquirem na obra de Carl Schmitt uma clareza de enunciação que não se conhecia anteriormente: “Que a idéia legal não pode traduzir a si mesma independentemente é evidente no fato de que isto não diz nada sobre quem deveria aplicá-la.” (SCHMITT, 1988, p. 28)

Posto que a lei não pode justificar e determinar as condições de sua própria aplicabilidade, a questão de sua legitimidade é colocada necessariamente para além de sua jurisdição. O que faz a contribuição teórica de Weber e Schmitt tão relevante para apreciar esta questão é precisamente o fato de que eles tentaram se situar politicamente dentro da crise do 'Estado legislador' – e essa crise é anunciada pela explosão política do universalismo da filosofia do valor'. Mesmo em seus enfadonhos ensaios metodológicos, Weber já dava indicações desta crise ao afirmar que a decisão pela razão científica não pode ser justificada racionalmente. Uma evidência dessas transformações é o modo mediante o qual o problema político do julgamento é agora formulado : *quem deve decidir?* Devemos aceitar que, como a *verdade* faz a *lei*, a questão da decisão do soberano toma-se automaticamente antiquada ou é a autoridade o verdadeiro legislador? Novamente, Weber e Schmitt tratam

⁵ Refiro-me aqui a Rickert e Windelband, particularmente.

desse tipo de problema adotando uma associação histórica entre neo-kantismo e liberalismo. O primeiro, ao concluir que, em última instância, o conflito entre valores não pode ser pacificado, explode a promessa neokantiana, e rickertiana, de consenso (Cf FERREIRA, 1999) e de uma política baseada no princípio de validade universal. Embora logicamente possível, a verdade científica é apenas um valor cultural, isto é, significa a autoridade de valor cultural. O segundo, ao tentar evitar a lógica subjetivista do neokantismo, formula uma crítica notável ao conceito liberal de democracia.

O cenário a partir do qual tais questões emergem é, assim, descrito a partir da perspectiva de um caos panteísta de opiniões - a algazarra de uma 'tripulação rebelada' à qual Donoso Cortés e Schmitt se referem - demandando uma solução escatológica que restauraria a ordem; ou a partir da frieza da regra legal burocrática, procurando por uma transcendência carismática, criativa. Em ambos os casos, o velho liberalismo está condenado quando se compreende que nenhuma mão invisível existe para harmonizar as esferas da legislação e da decisão - e o fato muito simples é que, por trás de seu cientificismo, o neokantismo de fato tenta esconder um traço característico de sua política, isto é, a acedia. Para Weber, mesmo quando a lei é de alguma forma capaz de atribuir competência, ela constrói um meio ambiente destinado à mediocridade política e à miopia, onde ninguém é politicamente responsável, porque a decisão política não é responsabilidade de ninguém. Por isso ele considera que a burocratização do Estado sufoca a emergência de qualquer liderança política carismática.

É possível dizer que a conclusão a que chego no presente ensaio transpira um certo ceticismo, creio que bem fundamentado, quanto às promessas políticas e éticas do liberalismo. Se a política não é necessariamente o espaço da violência, como afirmará Hannah Arendt em sua obra, esta é a conclusão inevitável a que chega a prática política liberal. O presente impossível em que ela pretende colocar suas questões epistemológicas, éticas, políticas não abre outro espaço de ação.

2 O conceito de carisma

Nas páginas que concluem *A Ética Protestante*, Weber tenta refletir sobre o futuro das sociedades ocidentais a partir da perspectiva desta monumental tendência à burocratização que eventualmente frustraria e

'mecanizaria o espírito'. Ele contempla duas básicas possibilidades: ou o futuro verá a emergência de novos profetas (proclamando novos valores ou o 'renascimento de velhas idéias e pensamentos') ou a civilização ocidental será predestinada a educar uma raça de 'especialistas sem espírito', 'sensualistas sem coração', de criaturas pusilânimes que imaginam ter alcançado o ponto mais alto da civilização. O mesmo tom dramático permeia *A Política como Vocação*, mas lá o perfil do possível redentor é melhor definido. Ele é o político profissional com qualidade demagógica e carismática, ele é o líder que poderia compensar o profissionalismo e burocratização da máquina política com responsabilidade e capacidade para decidir. O parágrafo que conclui *A Política como Vocação* chama atenção para o difícil momento que a Alemanha estava atravessando. A dificuldade desse momento que sucedeu à Primeira Guerra, para Weber, exigia dos políticos paixão, perspectiva e coragem. Para ele, somente a figura do líder poderia atender a essa tarefa. Como a força da liderança carismática poderia de alguma forma agir para balancear a tendência moderna a investir na objetividade da lei, e dissolver assim qualquer vestígio da responsabilidade política?

Na sociologia de Weber, o conceito de carisma está diretamente associado à mudança social. Enquanto as estruturas burocráticas e tradicionais se antagonizam de várias formas. "elas têm em comum uma peculiaridade muito importante: permanência" (WEBER, 1978, p. 245). Para a autoridade burocrática, apesar do dinamismo potencial da estrutura social que ela determina, a crença na efetividade da norma, da lei é ainda sagrada. "Como uma estrutura permanente com um sistema de regras racionais, a burocracia é modelada para atender necessidades calculáveis e que acontecem periodicamente por meio de uma rotina normal." (WEBER, 1978, p. 245). Mas a política pode ser concebida da perspectiva de uma 'rotina' 'calculável' e 'normal'?

De uma forma semelhante, os costumes constituem uma âncora para as sociedades tradicionais. Mesmo que, por contradições internas, mudanças venham a surgir, a sacralidade do costume é o limite de sociedades tradicionais. O objeto de insatisfação e de rebeldia pode, deste modo, ser sempre localizado em uma pessoa, como, por exemplo, um senhor que não respeita suficientemente os limites estabelecidos pela tradição. "Quando ocorre resistência, ela é direcionada contra o senhor ou seu servo pessoalmente, e a acusação é de que ele falhou em observar os limites tradicionais do seu poder.

A oposição não é direcionada contra o sistema como tal." (WEBER, 1978, p. 227). O carisma, por outro lado, é uma força autônoma de desinstitucionalização e revolução, e como tal não pode ser transformada em rotina, isto é, cristalizada em práticas sociais. "Neste sentido puramente empírico e livre de valores, carisma é de fato a força criativa da história." (WEBER, 1978, p. 1117).

Como um irresistível chamado que não prescreve nada e não diz nada. exceto o inescapável caráter de sua missão, o carisma não pode ser reduzido a um contexto histórico, uma vez que a qualidade deste chamado é precisamente sua atitude transgressiva e criativa. Para essa força criativa, no entanto, uma tendência à rotinização, tradicional ou racional, parece ser inevitável. "É destino do carisma. Toda vez que ele entra para as instituições permanentes da comunidade, dá acesso aos poderes da tradição ou da socialização racional." (WEBER, 1967, p. 253). É precisamente a correlação direta entre carisma e ação individual que Weber acha tão atraente na perspectiva da resposta carismática à rigidez e falta de responsabilidade política que caracterizam a regra burocrática. Mas o que Weber define como carisma afinal?

O termo 'carisma' será aplicado a certa qualidade de uma personalidade individual por virtude da qual ela é considerada extraordinária e tratada como se fosse dotada de poderes e qualidades supranaturais, sobre-humanas, ou pelo menos especificamente excepcionais. Estas são tais que não são acessíveis a pessoas ordinárias. mas vistas como de origem divina ou exemplares, e com base nessas qualidades o indivíduo a que se referem é tratado como um 'líder'. (WEBER, 1978, p. 241).

A postura típica do líder carismático é a 'reescrita das leis'; ele não reconhece outra autoridade além da sua própria, nem aceita outra força que não seja a de sua missão. "Está escrito... mas eu digo para você..." é a proposição típica da autoridade carismática. Por essa razão, o conceito de carisma é problemático quando analisado sob a perspectiva de sua legitimidade – a dificuldade sendo equacionar a relação violenta de tal força autônoma com o ambiente heterônomo que ele não pode deixar de reconhecer. A ambigüidade com a qual Weber trata a questão da legitimidade do carisma é,

sem dúvida, a origem de uma bem conhecida controvérsia entre, por um lado, aqueles que esperam ver em suas considerações sobre a autoridade carismática as preocupações de um liberal que precisa defender o liberalismo contra a irresponsabilidade da dominação burocrática (Cf CAVALLI, 1981 e 1987) e, por outro lado, aqueles que vêem ali as evidências de uma perspectiva autoritária, escatológica, redentora para resolver os problemas políticos das sociedades modernas (Cr MERCHIOR, 1980, 1987; MOMMSEN, 1974).

Vamos considerar, antes de tudo, que uma vez que o carisma é uma forma de autoridade legítima, seria natural que a definição de legitimidade nos ajudasse a estabelecer o seu escopo conceitual. Para Weber (1978, p. 212), uma "forma genuína de dominação implica um mínimo de aquiescência voluntária, isto é, um *interesse*. (baseado em motivos ulteriores ou aceitação genuína) em obediência". Uma interpretação mais liberal do fenômeno do carisma parece ser consideravelmente fortalecida quando nós consideramos as seguintes observações sobre legitimidade e dominação: "Os membros da estrutura administrativa podem ser destinados à obediência a seu superior (ou superiores) pelo costume, por laços afetivos, por um complexo material de interesses, ou por motivos ideais *iwerterationalev*. A qualidade desses motivos determina largamente o tipo de dominação." (WEBER, 1978, p. 212-213). Esses limites não constituem em si mesmos uma "base confiável para uma dada dominação. Além disso, há normalmente um elemento a mais, a crença na *legitimidade*." (WEBER, *ibid.*). Onde quer que uma forma de dominação cesse de fluir destas duas fontes, isto é, interesse e crença, sua legitimidade inevitavelmente desaparece. Isto obviamente implica que, se o carisma constitui uma forma legítima de dominação, o líder carismático é compelido a reconhecer o interesse, e agir de modo a satisfazer a crença de seus seguidores. Assim, dando substância a uma interpretação mais motivacional do carisma, Weber defende que é fundamental para a validação do carisma que isso possa ser atestado de alguma forma por uma prova - um milagre, um ano de colheita abundante, uma proeza guerreira, etc.

Ao aceitar a "prova" como um elemento fundamental na identificação e validação do carisma, uma intrusão racional nesta forma emocional e irracional de dominação, Weber teria de reconhecer um claro limite à sua autoridade. Ele teria de conceder que as necessidades da comunidade carismática constituem um fator decisivo no processo de legitimação deste tipo de autoridade. Qualquer conceito de legitimidade baseado em motivação

estabeleceria uma correlação polar de forças e assim um limite à autonomia do poder revolucionário. Alguns anos depois da morte de Weber, atento a essa tensão, Schmitt (1988, p. 44) observa que um certo psicologismo teria impedido Weber de superar o tom motivacional que supostamente prevalece nesse conceito de legitimidade.

Este realmente seria o caso se Weber, algumas linhas depois daquelas últimas observações, não tomasse uma direção oposta ao considerar: "Mas onde carisma é genuíno, não é essa [isto é, a prova] a base da reivindicação da legitimidade. A base repousa na concepção de que é o dever daquele sujeito para com a autoridade carismática reconhecê-la como genuína e agir de acordo." (WEBER, 1978, p. 242). Se o carisma é uma força autônoma e criativa, ela não poderia ser determinada por necessidades heterônomas, tais como as necessidades da comunidade carismática. Entretanto, ela só será uma força autônoma e criativa se responder de alguma forma àquelas demandas. Por outro lado, a força carismática, ao estabelecer as fronteiras de uma comunidade, transcende inevitavelmente o escopo das demandas desta comunidade. Neste sentido, há algo inexprimível no chamado carismático, algo que vai além de qualquer avaliação racional de seu sucesso. Recorrendo novamente a Benjamin, é possível dizer que, para Weber, a demolição de um *mythos* mediante a emergência de uma nova ordem mítica resulta num 'silêncio trágico'. e esse não-dito (porque inexprimível) não pode ser objeto de uma apreciação racional.

Se agora voltarmos ao dilema que Weber estava encarando, isto é, justificar o carisma como uma força que limitaria a regra burocrática, é possível entender sua hesitação em conceber o sucesso como uma condição necessária para a continuação da legitimidade carismática. Por essa razão, a legitimidade da liderança carismática não pode ser atribuída a princípios motivacionais. a uma ética burocrática do dever, pelo menos não enquanto a considerarmos destinada a impor um limite à irresponsabilidade do *ethos* burocrático, seu apego ao cálculo de resultados certos. Por essa razão, ela não pode ser determinada pela idéia de *sucesso*. Entretanto, não se pode evitar esse tópico também. "Nenhum profeta olhou sua qualidade como dependente de atitudes das massas em tomo dele. Nenhum rei eleito ou líder militar jamais tratou aqueles que resistiram a ele ou tentaram ignorá-lo senão como delinquentes com relação aos seus deveres." (WEBER, 1978, p. 242).

Isto estaria muito bem estabelecido, não tivesse Weber mudado de idéia uma vez mais :

Se a prova e o sucesso escapam ao líder por algum tempo, se ele parece abandonado por seu deus ou por seus poderes heróicos ou mágicos, sobretudo, se sua liderança não consegue beneficiar seus seguidores, é provável que sua autoridade carismática venha a desaparecer. (WEBER, 1978, p. 242).

Essa antinomia é talvez melhor capturada no fenômeno de transferência do carisma. Como é possível que o carisma possa ser transmitido? Se a típica atitude da autoridade carismática é a 'reescritura das leis', seu conteúdo e forma não podem, por definição, ser transmitidos. Como isso poderia ser diferente se, por sua própria natureza, o chamado carismático é impenetrável a uma apropriação discursiva?" Para ser mais preciso, é questionável se, concebido nesses termos, o carisma constituiria uma forma de dominação ou meramente um período de transição, de explosão revolucionária para algum tipo de rotinização, seja legal ou tradicional. É dessa perspectiva que nós devemos entender a tentativa de Weber em determinar uma tipologia de formas mediante as quais o carisma pode ser "transmitido". Tratando da 'rotinização do carisma', Weber (1978, p. 246) assinala que: "De fato, em sua forma pura a autoridade carismática pode-se dizer existir somente *in statu nascendi*. Ela não pode se estabilizar, mas tradicionaliza-se ou racionaliza-se, ou produz uma combinação de ambos." Como tal, o carisma é somente uma irrupção de força criativa, individual; ela é acionada pelo chamado de sua missão, não podendo jamais ser "ensinada" ou "aprendida" (WEBER, 1978, p. 249).

Como o carisma não pode ser ensinado ou aprendido, o apelo da autoridade carismática em seu estado de 'pureza' é potencialmente *total*. Todavia, como nós veremos, a questão da responsabilidade política distingue Weber do pensador autoritário. Em certo sentido, é correto dizer que seu uso

⁶ "Visto que é 'extra-ordinária', a autoridade carismática é claramente oposta a uma autoridade racional e particularmente burocrática, bem como a uma autoridade tradicional [...]. Autoridade burocrática é especificamente racional no sentido de ser destinada a regras analisáveis intelectualmente; enquanto a autoridade carismática é especificamente irracional no sentido de estrangeira a todas as regras." (WEBER, 1978, p. 244).

do conceito de carisma é utilitarista, ele queria preservar a qualidade dinâmica do moderno, sem no entanto cair na aventura de uma ética dos fins últimos. Max Weber estava consciente de que a aparente característica autônoma de uma autoridade carismática manifesta a possibilidade interna de um princípio de legitimação autoritário. "Mas **quando** a organização carismática passa por racionalização progressiva, é perfeitamente possível que, ao invés do reconhecimento ser tratado como uma Conseqüência de legitimidade, ele seja tratado como a base da legitimidade: legitimação democrática." (WEBER, 1978, p. 267). Novamente, a crença liberal de que é possível combinar a força vital do carisma com o poder **formal** das instituições democráticas e burocráticas não pode esconder o fato de que para Max Weber (1967, p. 121) o "meio decisivo para a política é a violência." *O contexto social no qual* Weber chega a essa conclusão radical é precisamente aquele onde os critérios causais, racionais para a ação política são considerados ineptos para manejar as disjunções temporais entre intenções e resultados. A História não tem destino, nem *telos*; nossas boas intenções, não podem garantir um resultado positivo, como se fôssemos diretamente das intenções para a ação. O que essa visão da história e das possibilidades de transcender politicamente os limites instrumentais da modernidade implica para o entendimento desta violência é o que nós iremos estudar em seguida.

3 Carisma e o chamado político da modernidade

Os sentimentos de Weber em torno de burocracia são notoriamente ambíguos. Por um lado, considerava que "técnicas modernas de organização burocrática eram superiores às formas tradicionais de organização social", por essa razão "ênfatisou do começo ao fim de seu trabalho as vantagens específicas das técnicas burocráticas para a realização de uma conduta racional nos assuntos sociais." (MOMMSEN, 1989, p. 110 e III). Por outro lado, argumentava que instituições burocráticas "são não apenas autoperpetuadoras, mas também avessas a toda inovação ou mudança que não estejam alinhadas com suas próprias regulações pretendidas. Rotinização e, eventualmente, ossificação estão sempre aparecendo no horizonte." (MOMMSEN, 1989, p.IIS). Além disso, a regra burocrática, ao dissolver-se na letra impessoal da lei, também implica o exercício do poder sem responsabilidade política. Assim, a *expertise* do tecnocrata é reconhecida como força estrutural do Estado

moderno, contanto que seu 'senso de honra de status', isto é, o gerenciamento dos negócios do Estado *sine ira et studio*, não se converta em princípio para a decisão política e para a liderança. "Tomar uma posição, ser passional - *ira et studium* - é o elemento político, e acima de tudo o elemento do líder político. Sua conduta é sujeita a um princípio de responsabilidade completamente diferente, exatamente oposto ao do funcionário público." (WEBER, 1967, p. 95). A honra do líder político reside em sua capacidade de assumir responsabilidade pessoal sobre suas decisões.

Para Max Weber, há uma correlação entre a limitação da regra parlamentar e a limitação da burocracia. A democracia parlamentar é eminentemente procedimental: a letra da lei é sua fonte de legitimidade. É natural, portanto, que seu legalismo encontre um ambiente perfeito nas estruturas burocráticas. Entretanto, o parlamento poderia ser transformado para constituir o ambiente adequado para a emergência de uma liderança demagógica e cesarista. Para Weber, o parlamentarismo tem a capacidade de ajudar a consolidação e o fortalecimento da nação alemã, da constituição de um ambiente para a educação e seleção de líderes políticos. Sua crença na associação entre parlamento e cesarismo pode parecer estranha, como Schmitt anos depois iria salientar. O ponto ao qual Weber se agarra, entretanto, é que não haveria sentido em ter um líder tirano que agisse contra a consolidação das instituições participativas e democráticas - do mesmo modo como não há nenhum sentido em apoiar o parlamento para tomar uma responsabilidade política para a qual ele não mostra nenhuma aptidão. Ilustrativo desta posição é o pequeno artigo que ele escreveu sobre a política antiparlamentarista de Bismarck.

O que então foi o legado de Bismarck, até onde estamos interessados nele? Ele deixou atrás de si uma nação *sem nenhuma sofisticação política*, muito abaixo do nível que, sob este aspecto, ela havia alcançado vinte anos atrás [i.é., em 1870). Sobretudo ele deixou para trás uma nação *sem nenhuma vontade política própria*, acostumada à idéia de que o grande estadista no governo tomaria as decisões políticas necessárias. (WEBER, 1978, p. 1392).

A idéia de responsabilidade constitui o ponto decisivo da análise weberiana acerca das alternativas políticas abertas para a Alemanha moderna.

"Pode-se dizer que três qualidades são decisivas para o político: paixão, senso de responsabilidade e um sentido de proporção." (WEBER, 1967, p. 115). Sem o elemento perturbador da paixão, sem a força esmagadora do chamado, da vocação, a ação política seria desprovida de qualquer ônus sobre o qual o político profissional seria responsável. *Responsabilidade* é, para Weber, um valor moral que o impele a *responder* ao ônus da própria paixão – pois a paixão, neste sentido, necessariamente rompe com a segurança sem alma do domínio burocrático. Se a paixão leva o político profissional a realizar sua própria personalidade, ou a seguir o próprio deus ou demônio que comanda o seu ser, e o sentido de proporção o abre às demandas do momento, responsabilidade é a qualidade moral que faria a "paixão quente" e o "frio sentido de proporção" se amalgamarem no mesmo espírito.

Para Weber, o problema central da ação social ecoa a questão da teodicéia - tema constituinte do pensamento sociológico (Cf. CASSIRER, 1997, cap. IV). Como pode Deus, sendo perfeito e bom, ter gerado um mundo de imperfeição e sofrimento? É precisamente a disfunção temporal entre intenções e resultados que clama por responsabilidade política. A história não é causalmente determinada; o mundo histórico é lugar de desproporção. O que a questão da teodicéia traduz é a tremenda ansiedade de precisar agir, e julgar as possíveis conseqüências da própria ação, quando se percebe ser implausível obter um sentido causal nas ações históricas, humanas. Nesse sentido, talvez mais adequado que asseverar que a modernidade não pode sobreviver sem a noção de causalidade é dizer que ela não pode deixar de se enlutar diante da perda da perspectiva de que o tempo humano possa ser compreendido de modo causal. Este constitui o problema de agir eticamente: se nós aceitarmos que a idéia da linearidade do tempo é fictícia, e a idéia de causalidade ficar suspensa, como poderemos agir eticamente? A História não tem uma destinação, um telos; eu não posso evitar a violência que minhas boas intenções sempre determinam. "O problema antigo da teodicéia consiste na questão de entender como um poder do qual se diz ser onipotente e gentil poderia criar um mundo de sofrimento imerecido, injustiça sem punição e estupidez sem esperanças." (WEBER, 1967, p. 122). Dessa perspectiva, a violência não constitui a promessa escatológica de redenção, mas a afirmação do caráter finito da decisão ética e, assim, que a ética não pode evitar a política precisamente porque seu horizonte de realização é temporal.

Por um lado, estruturas burocráticas operam dentro de uma camisa-de-força de procedimentos causais; por outro lado, a racionalidade que ela determina não pode prestar contas das conseqüências das ações tomadas sob as estruturas burocráticas. A possível emergência de líderes carismáticos proporcionaria um contrapeso político à irresponsabilidade da dominação burocrática. No entanto, nenhuma ação política, carismática ou não, pode controlar o resultado das transformações que ela determina. Precisamente por causa disso, a responsabilidade emerge como uma demanda. Mas como nós podemos ser responsáveis por algo que escapa ao nosso controle? Nas sociedades modernas, posto que o resultado de nossas ações é um problema, constituímos-nos como sujeitos moralmente imputáveis. Pelo fato de o tempo estar “fora dos gonzos”, para usar a expressão do príncipe dinamarquês, a compreensão moderna da ética tem de colocar a questão do nosso dever com relação a um futuro que permanecerá oculto. Se a perspectiva com a qual Weber encara o moderno é ainda marcada de pessimismo, marcada por um forte sentimento de precariedade, ele recusa uma solução escatológica que cancele esta precariedade. Ao contrário, ele vê no fato inevitável de tal configuração o chamado apropriado para aqueles com vocação política. Neste sentido, ele é um fiel herdeiro do liberalismo kantiano.

A constatação dessa precariedade é o ponto de partida da teoria política de Carl Schmitt. O medo com relação à precariedade de nossa condição constitui, mais especificamente, o núcleo do pensamento político de Schmitt e expressa fundamentalmente a perda da possibilidade de mediação mítica entre o ser humano e uma Razão Infinita. Schmitt interpreta o sentimento de precariedade que a modernidade abre como uma perda. Por essa razão, ele encontra na idéia de secularização um campo tão profícuo para desenvolver sua interpretação do moderno.

4 Medo e segurança

Um sumário básico da tese schmittiana sobre a secularização seria: “A realidade mais certa e elevada da metafísica tradicional, o Deus transcendente, foi eliminada. Mais importante que a controvérsia dos filósofos foi a questão de saber quem assumiu suas funções como realidade mais elevada e certa e, assim, como ponto mais fundamental de legitimação na realidade histórica.”(SCHMITI, 1986, p. 58) Em sua análise do trágico em Hamlet,

esse ponto aparece de forma ainda mais clara. A 'tragédia moderna' é possível como uma inversão da estrutura trágica grega: enquanto para a cultura grega a tragédia nasce de uma conexão que já se estabeleceu entre mito e realidade, Shakespeare obtém o mesmo efeito ao procurar na realidade histórica e cruel o solo do mito. O que é trágico em Hamlet é a subsunção da arte à inescapável realidade da política - a cena na qual o príncipe dinamarquês dá aos atores instruções precisas do que deveria ser a performance e como ela deveria ser realizada para o rei é paradigmática para Schmitt. "A peça dentro da peça, no Ato II de *Hamlet*, não é somente uma *espiada* por trás da cena, ela é a peça real repetida em frente às cortinas." (SCHMITT, 1987, p. 141-142). Seja como for, na Grécia clássica ou na Inglaterra elisabetana, os efeitos trágicos só são possíveis quando o mito estabelece um ponto estático de convergência para o qual todos os olhos necessariamente se voltam, isto é, uma condensação, a cristalização de uma realidade e destino históricos comuns. O que Schmitt não pode tolerar nas democracias liberais é que o indivíduo possa ter a ilusão de não encarar esse destino, que na divertida e eterna conversação, parlamentação, isto é, em reflexão, ele evite a substância mítica da política moderna.

O lugar vago de Deus é uma imagem popular nos séculos XVIII e XIX. Influente na argumentação política de Schmitt, os nomes de Hobbes, Donoso Cortés e Louis Bonald são expressões de uma tendência a conceber o Estado como uma alternativa mítico-política ao 'panteísmo' da cultura moderna; sob o poder deste panteísmo eles vêem um mundo que perdeu a perspectiva de viver em um tempo plenamente realizado.

Todos os conceitos significantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados não somente por causa de seu desenvolvimento histórico - no qual eles foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, e pelo qual, por exemplo, o Deus onipotente toma-se o legislador onipotente -, mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos. (SCHMITT, 1988, p. 36).

Para Schmitt, a questão da secularização não pode ser reduzida à passagem do *theos* ao *logos*, como muitos neokantianos de seu tempo

sustentaram. Vestígios teóricos da teologia nas sociedades modernas, seculares, logocêntricas, indicam a necessidade de trazer à luz a substância religiosa do pensamento moderno e estabelecer esta substância como a essência do político. Não importa o quanto a filosofia neokantiana tenha tentado em alguns casos aceitar o *mythos* como uma forma legítima de simbolização do mundo. Nunca houve para ela a necessidade de reconhecer a presença de uma substância mítica no pensamento científico ou aceitar um retorno a uma fonte mística ou religiosa como o caminho para a ciência ou para a política. Schmitt, por outro lado, acreditava que na política o critério fundamental é a autoridade ao invés da verdade - e esta autoridade tem uma reivindicação religiosa.

Talvez nenhum conceito teológico incorpore mais adequadamente o espírito do *pensamento* político de Schmitt do que o de *mi/agre*. Em sua *Teologia Política*, por exemplo, a seguinte observação é oferecida: "A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre na teologia. Somente estando conscientes desta analogia é que podemos apreciar a maneira pela qual as idéias filosóficas do Estado se desenvolveram nos últimos séculos." (SCHMITT, 1988, p. 36). Para ele, um dos aspectos mais criticáveis da doutrina liberal do Estado é o fato de ela tentar suprimir esta idéia teológica da esfera política. Do mesmo modo que o *milagre* representa na teologia a capacidade divina de transgredir as leis naturais, a *exceção* é a prerrogativa do soberano para cancelar as leis constituintes do Estado nacional. Como o milagre, a *exceção* é o signo mítico em torno do qual individualidades conflitantes são compelidas a se voltar para reconhecer, na excepcional *persona* do soberano, a possibilidade de harmonia no mundo.

É possível traçar um interessante paralelo entre a problemática weberiana em tomo do carisma e o modo como Schmitt relaciona o soberano, o Estado e seus cidadãos. Como é sabido, o Leviatã de Hobbes forneceu a ele uma de suas imagens favoritas para descrever a emergência do Estado moderno. A idéia do deus mortal aparece como uma alternativa política para mitigar o medo do estado de natureza, bem como para lutar contra a "anarquia do direito de resistência feudal, corporativista e clerical". O Leviatã opõe ao "pluralismo medieval a unidade racional de um Estado centralizador que opera de modo calculável" (SCHMITT, 1991, p. 7), e condena como superstição todas as outras formas de religião distintas daquela assumida pelo monarca. A *rationale* de tal Estado é a troca da *proteção* por *obrigação* de submissão, e seu símbolo distintivo é a polícia. Neste sentido, Schmitt (1996, p. 52)

salienta: “*O protego ergo obligo é o cogito ergo sum do Estado.*” O que intriga, neste sentido, é precisamente a existência de uma aparente relação de dependência entre proteção e obrigação, isto é, se o Estado não realiza a incumbência de proteger os cidadãos, ele está condenado ao colapso. Se, por um lado, o medo constitui o ingrediente básico desta idéia de Estado, ou, mais precisamente, a mitigação deste medo é a sua condição de possibilidade, Schmitt recusa-se a admitir que a necessidade de tal mitigação possa determinar a decisão soberana sobre a qual o Estado moderno deveria ser construído. Similarmente aos dilemas weberianos acerca da legitimidade do carisma, há aqui o empenho de forças autônomas e heterônomas na definição do conceito de soberania. Não é por acaso que ele poderia achar na paráfrase do dito cartesiano uma definição sintética da inter-relação entre o soberano, o Estado e os indivíduos. Em 'O Estado como Mecanismo em Hobbes e Descartes', Schmitt observa enfaticamente:

A pessoa soberana e representante é incomensuravelmente superior às forças que, somados, todos os indivíduos poderiam produzir. Não obstante o fato de que o medo acumulado dos indivíduos, tremendo por suas vidas, incita um novo poder a assumir, este medo implora o novo deus ao invés de criá-lo. Neste aspecto, o novo deus é transcendente com relação aos pares individuais envolvidos no contrato e também à sua soma, mas isso num sentido jurídico e não metafísico. (SCHMITT, 1991, p. 10).

Para Schmitt, a doutrina liberal é incapaz de resolver **adequadamente** a questão da soberania e da decisão política precisamente por depender ideologicamente da idéia de legalidade. As limitações da legalidade, como critério de democracia, são evidentes se se considera em que extensão ela é capaz de oferecer a liberdade e democracia que promete. Para avaliar isso, Schmitt propõe a seguinte questão: partidos antidemocráticos deveriam ter o mesmo direito de acesso ao poder que aqueles comprometidos com o princípio de regra democrática e legal? Se não, o princípio legal da igualdade de oportunidades para o exercício do poder é contradito - democracia liberal, neste caso, é apenas uma fumaça ideológica que simula um processo atual de soberania. Todavia, se a esses partidos são oferecidas as mesmas **chances de**

chegar ao poder e eles deformam a regra democrática, os princípios democráticos liberais são ineficazes porque não protegem sua própria soberania. Se, por um lado, o procedimento legal é um elemento substantivo e constitutivo das democracias, tem-se que mostrar como eles são correlacionados - Schmitt aprendeu de Weber que, em si mesmo, o procedimento legal pode inclusive ser antidemocrático. Se, por outro lado, admite-se que é somente uma forma circunstancial de expressar o 'desejo do povo', seria necessário apenas provar a possibilidade de formas alternativas de manifestar este desejo de minar a autoridade liberal. "Posto que a idéia legal não se realiza em si mesma, ela precisa de organização e formas particulares antes de ser traduzida em realidade." (SCHMITT, 1988, p. 28).

Pode-se, nesse sentido, considerar a defesa da exceção em Schmitt como apropriação do anti-racionalismo e antiformalismo do pensamento vitalista. A autoridade excepcional do soberano estabelece uma relação dialógica com o formalismo do procedimento legal. Assim, Schmitt (1988, p. 15) pode afirmar: "Na exceção o poder da vida real atravessa a crosta do mecanismo que se toma dormente por repetição." Em outras palavras, ele afirma que a exceção explica a si mesma e à regra. Como pode ser isso? Porque a exceção toma claro o limite da rotina legal, o ponto no qual esta perde validade, e dirige a atenção ao fato de que o procedimento legal deveria ser considerado como parte do fluxo da vida. No entanto, a exceção não é apenas um caso extremo, mas um caso completamente novo que estabelece os princípios de sua própria validade. Afinal, para Schmitt, a autoridade excepcional do soberano decide *ex nihilo* e, enquanto tal, deveria ser entendida somente como uma força criativa em um sentido divino. A contradição aqui repousa no fato de que a decisão soberana é também conservadora, isto é, ela decide pela preservação de um meio de vida. Disto resulta uma concepção mítica da política, ou seja, o soberano encapsula total e divinamente o 'espírito do povo'. É esta característica totalitária de seu pensamento que distingue sua política da solução carismática de Max Weber; a figura total do soberano fecha a questão da responsabilidade política – mais precisamente, ela fecha o horizonte temporal que torna possível a formulação da política em termos de responsabilidade. A reivindicação divina da autoridade do soberano provocou escândalo entre os filósofos neokantianos de seu tempo (Cf LÓWITZ, 1991, p.24).

Em *A Crise da Democracia Parlamentar*, Schmitt afirma que o liberalismo deveria ser entendido como um sistema metafísico coerente. Escondida sob seu racionalismo económico, que vê na competição entre indivíduos não somente a oportunidade de fortuna, mas também a promessa de harmonia social suprema, repousa uma renúncia à busca de uma verdade última. "O núcleo intelectual deste pensamento reside finalmente em sua relação específica com a verdade, a qual se toma uma mera função da eterna competição de opiniões. Em contraste com a verdade, isso significa renunciar a um resultado definitivo." (SCHMITT, 1996a, p. 35). Para a teologia política de Schmitt, esta posição é inaceitável e em última instância indefensável. Ao renunciar a uma verdade suprema, abandona-se o que é típico da decisão soberana, isto é, estabelecer uma distinção clara entre bem e mal, uma escolha entre "Cristo e Barrabás". A decisão política deveria ser uma antecipação do Julgamento Final - seu sentido moral é secundário e decorre do caráter soberano de sua autoridade (Cf SCHMITT, 1988, p. 62). Por esta razão, a conduta parlamentar (*latu sensu*) é ridicularizada por Schmitt.

O liberalismo, com suas contradições e compromissos, existiu para Donoso Cortés exclusivamente naquele período curto no qual era possível responder a questão "Cristo ou Barrabás?" com uma proposta de suspender a decisão ou apontar uma comissão de investigação. (SCHMITT, 1988, p. 62).

Por trás da conhecida distinção amigo-inimigo, supostamente o critério fundamental para definir o ato político, estaria colocada a decisão moral cristã entre o bem e o mal. Esta perspectiva só se toma aceitável caso se assuma, como ele o fez, a idéia de uma individualidade atemporal a ser preservada contra a *possibilidade desintegradora da alteridade* - este indivíduo sendo o espírito do Estado-Nação cuja corporificação é a persona do soberano. O inimigo político é o outro, o estrangeiro, o risco existencial de uma forma de ser. Ele não é o "adversário privado a quem se odeia", mas uma comunidade que ameaça a existência da comunidade à qual eu pertenço e que predispõe esta última, no caso extremo, a lutar até a morte. Este conflito, obviamente, "não pode ser decidido nem por uma norma geral determinada previamente nem pelo julgamento de um partido desinteressado e neutro" (SCHMITT,

1996, p. 27), mas por uma decisão soberana. É soberano aquele que decide quem é amigo, quem é inimigo, quem deve viver, quem deve morrer.

Schmitt assume que a soberania implica numa luta por uma homogeneização do caráter nacional, que é possível para o Estado corporificar o espírito nacional. É sintomático que em sua definição do político ele esteja preocupado mais com o *hostis* do que com o *inimicus*. A noção de *hostis* não inclui simplesmente o inimigo situado do lado de fora dos limites nacionais, mas também o inimigo interno, que constitui da mesma forma uma ameaça à identidade nacional.

O empenho de um Estado normal consiste acima de tudo em assegurar a paz total dentro do Estado e de seu território. Criar tranquilidade, segurança e ordem e assim estabelecer a situação normal são pré-requisitos para que as normas legais sejam válidas. [...] Na medida em que o Estado é uma entidade política, esta exigência de paz interna o compele, em situações críticas, a decidir também sobre o inimigo doméstico. Todo Estado oferece, assim, algum tipo de fórmula para a declaração de um inimigo interno. (SCHMITT apud DILLÜN, 1989, p. 179).

Lutando tanto contra tensões internas quanto externas, o Estado nacional se organiza em oposição ao estrangeiro, ao alienígena, ao que se situa para além e em conflito com seus limites culturais e existenciais. Somente esse processo de evacuação pode garantir que a política possa ser formulada como uma decisão soberana entre bem e mal, entre amigo e inimigo.

Mediante a figura do soberano, Schmitt propõe uma paralisia do núcleo reflexivo, existencialmente tenso, do moderno. Essa solução particular só pode ser articulada, no entanto, se aceitarmos que, a cada momento, confrontamos a perspectiva de uma crise existencial absoluta, isto é, que o próximo momento poderá trazer caos absoluto, que o moderno, se não mitigado por uma perspectiva escatológica, torna-se impotente, incapaz de se orientar. Percebendo isso, porém, nós somos capazes de apreciar o quão devedor é o discurso decisionista das dificuldades modernas em validar filosoficamente o poder do julgamento: a negação da reflexão somente é possível dentro do espaço aberto pela reflexão.

5 Medo individual e Estado total

Depois da Segunda Guerra Mundial, durante os interrogatórios do Tribunal de Guerra de Nuremberg, cobraram-se de Carl Schmitt explicações e justificativa de alguns de seus escritos defendendo a administração nacional-socialista da justiça. Sua resposta foi tão surpreendente quanto toda sua argumentação: sustentou a impossibilidade de responsabilização *taccountabiliryv* da ação individual. “A Liga Nacional-Socialista de Juristas Alemães extraiu isso [isto é, a defesa da administração nacional-socialista da justiça], por assim dizer, de minha boca. Naquele momento havia uma ditadura com a qual eu ainda não estava familiarizado.” Esse episódio é intrigante. Nele, Robert Kempner, encarregado de interrogar Schmitt, tenta saber dele o que sua teoria política é aparentemente incapaz de formular, isto é, responsabilidade política individual. Sua resposta é conveniente: ele temia uma forma de governo que não tolerasse expressão política individual, que poderia unicamente conceber uma forma total de política.

Não posso evitar um estranho tipo de associação entre a passagem do interrogatório de Schmitt e uma cena de *A Vida de Galileu*, de Brecht:

Galileu: Eles venceram. E não há tal coisa como um trabalho científico que somente um homem possa escrever.

Andrea: Então por que você abjurou?, diga-me isso!

Galileu: Eu abjurei porque tive medo da dor física.

(*Galileu*, cena treze).

As diferenças entre a tristeza de Galileu, por não ser bravo o suficiente, por não avaliar corretamente sua força política em face da Inquisição, por ter abjurado o que ele realmente acreditava, e a postura de Schmitt adotada com relação a uma Alemanha nacional-socialista são, para dizer o mínimo, consideráveis. No entanto, há uma grande similaridade entre essas duas passagens, em que tanto o Galileu de Brecht (um Galileu que viu o nascimento do Partido Nacional-Socialista) quanto Schmitt são compelidos a refletir sobre a responsabilidade individual frente a uma máquina totalitária - aqui eu tomo por dado que a Inquisição para Brecht era uma alegoria. "Não existe tal coisa como um trabalho científico que somente um homem possa escrever."

Entretanto, para Brecht, isso não implicava que o indivíduo deixasse de ser responsável moralmente por suas ações, mesmo sob uma máquina totalitária. Quaisquer que tenham sido as razões de Schmitt, é verdade que ele teve de se acomodar à nova realidade política de um Estado nacional-socialista. O fato de ele ter suprimido, na terceira edição do seu *O Conceito de Política*, alguns elogios ao marxista e judeu Georg Lukács (LÓWITZ, 1991) atesta este fato.

O sujeito estaria morto e com ele a perspectiva de uma responsabilização política individual. Em 'A fonte da tragédia', de 1956, Schmitt nega categoricamente uma estética baseada na noção de gênio. e desta vez voluntariamente reflete novamente sobre o tema da responsabilidade individual.

Para ter suas peças encenadas ante uma audiência familiar, um autor teatral não somente se coloca em uma relação psicológica e sociológica com esta audiência, mas também dentro de uma esfera pública comum. A audiência reunida estabelece por meio de sua concreta presença uma esfera pública que inclui e incorpora o autor, o diretor, os atores e a própria audiência. Se a audiência não entende a ação da peça, ela simplesmente não permanece engajada e a esfera pública desintegra-se ou termina em um escândalo teatral. (SCHMITZ, 1987, p. 136).

Schmitt elogia a imersão de Hamlet em uma realidade histórica em detrimento da idéia de "autonomia da arte na esfera burguesa privada" (PAN, 1987, p. 156). A peça dentro da peça, no famoso discurso de Hamlet aos atores, no ato III, não se desintegra em artificialidade completa porque nos anos 1600 o mundo havia se tomado um palco, e o drama de Hamlet não é um refúgio artístico e privado da realidade política, mas o signo do colapso da divisão entre política e arte. Uma evidência disso, argumenta Schmitt, é a forma pela qual Shakespeare é levado a manobrar os paralelos históricos que existem entre Hamlet e o rei James, Gertrude e Mary, rainha dos escoceses. Estaria Mary envolvida na morte de seu marido, Henry, Lorde de Darnley? Para agradar sua audiência protestante, Shakespeare não poderia responder positivamente. Pressões opostas ele receberia de sua audiência católica. É esta contradição básica que Shakespeare tem de negociar: a Rainha não pode ser referida explicitamente como culpada nem livre de culpa. Pressionado

pelas mesmas forças, Hamlet fica dividido entre contemplação e ação, incapaz de tomar uma posição católica ou **protestante** em tomo de seus problemas existenciais.

Parece importante observar como a esfera mítica poderia constituir para Schmitt o terreno inescapável onde a arte reconhece sua dimensão política. Precisamente porque o *mythos* toma-se o espaço onde a política encontra a arte, esse encontro significa a subsunção desta última à primeira. Mais que o reconhecimento de uma dimensão política na arte, isto é, que a arte não é meramente um entretenimento, destacado das relações reais, o que importa é reivindicar que tal dimensão política é **institucionalmente determinada**. Da história para o mito, este é o caminho da tragédia moderna; de um tempo que é 'não-realizado' e 'infinito em ambas as direções' ao reconhecimento do cancelamento messiânico do tempo histórico. O Estado determina a possibilidade do político e o indivíduo instruído reconheceria e espelharia esta realidade.

6 Observações finais

O discurso anti-subjetivista de Schmitt incorpora uma crítica importante à concepção liberal de política, Essa crítica nega que a responsabilidade individual possa desempenhar um papel relevante na política moderna. Uma ética de responsabilidade, assim como uma política de responsabilidade, constituiria apenas uma cortina de fumaça ideológica, *uma dominação sem decisão política ou hipocritamente camuflada em competência técnica*. Hoje, quando tanto se fala de um ocaso do político, de sua subsunção à dinâmica automática da reprodução do capital, há aqui elementos importantes para reflexão. Para Schmitt, o resgate da liberdade individual nas sociedades modernas era um empreendimento vazio, um 'alvo' vazio. Apesar de sua resposta às tensões reflexivas e existenciais da modernidade, e mais especificamente às aporias da subjetividade liberal, da firme crença de que somente uma práxis política autoritária poderia responder adequadamente a essas tensões, devemos ter em mente que apenas dentro do espaço aberto pela reflexão uma solução schmittiana pode ser concebida. O decisionismo é, de certo modo, a ressaca do liberalismo, a necessidade teórica e política de elaborar o impensável no âmbito de uma política e uma epistemologia fundadas na subjetividade: a

violência que elas ocultam, o excesso, a decisão arbitrária devidamente escondidos embaixo do tapete de racionalidade instrumental.

Na teoria da soberania, o Estado ocupa a posição central que o neokantismo atribui ao sujeito. O Estado passa a ser formulado como a máquina que gera todas as máquinas. A alma desta *machina machinarum* de acordo com a teologia política de Schmitt é o soberano, cuja autoridade é atestada por sua capacidade de decidir acerca da exceção, e que, mediante tal ato de transgressão, estabelece os limites míticos da comunidade. O Estado se toma o espaço institucional para a comunhão dos cidadãos sob o comando deste sumo sacerdote, o soberano, do mesmo modo que a idéia de subjetividade no kantismo resolve suas contradições internas a partir de uma ética formal.

Diferente de Benjamin, a acedia para Schmitt parece constituir exclusivamente uma possibilidade do moderno, e não seu destino irrevocável. Uma alternativa mítica estaria sempre disponível e constituiria de fato o 'chamado interno' do Estado moderno, *sobretudo* quando se tenta negar o soberano, e a violência que em última instância determina o seu poder, completamente. É interessante perceber o quanto o modelo schmittiano é devedor da noção de subjetividade, apesar de todo seu anti-subjetivismo. Como Blumenberg corretamente salienta em *Legitimacy of the Modern Age*, enquanto o racionalismo pode sobreviver sem ser subjetivista, como no caso da teoria de Darwin da evolução das espécies, o decisionismo de Schmitt não pode sobreviver sem a noção de subjetividade, mesmo que o único sujeito do decisionismo seja o soberano. Enquanto o pensamento de Schmitt não é necessariamente voluntarista (seu conservadorismo nega categoricamente a noção de gênio ou de desejo), ele não pode superar a aporia da autonomia. O soberano decide pela conservação do modo de vida nacional, mas ao mesmo tempo diz-se que sua decisão política brota do nada (*ex nihilo*). O soberano é condição de unidade do Estado-Nação, mas ao mesmo tempo sua decisão deve ser completamente livre, não constrangida. A fusão entre todos os indivíduos e o soberano emerge, assim, como uma solução para esta aporia. A constituição de um sujeito total esconde o perigo político do decisionismo. De modo semelhante, o ocultamento da violência sobre a qual opera constitui o perigo político do liberalismo.

Referências

ANDERS, Günther, 2007. *Kafka: pró e contra*. São Paulo: Cosac Naify.

BENJAMIN, Walter. 1992. *The origin of German tragic drama*. Londres: Verso.

_____. 1996. *Selected writings, 1: 1913-1926*. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

CASSIRER, Ernst. 1997. *La filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAVALLI, Luciano. 1981. *Il capo carismatico: per una sociologia weberiana della leadership*. Roma: Il Mulino.

_____. 1987. Charisma and twentieth-century politics. In: WHIMSTER, Sam; LASH, Scott (Orgs.). *Max Weber: rationality and modernity*. Londres: Allen and Unwin.

DILLÜN, Michael. 1989. The sovereign and the stranger. In: EDKINS, Jenny et al. *Global sovereignties*. Londres: Lynne Reiner Publishers.

FERREIRA, Jonatas. 1999. A teoria do valor de Windelband e Rickert: fundamentos temporais de uma teoria do conhecimento. *Estudos de Sociologia*, v. 5, n. 2, p. 69-94.

HERRERA, Carlos-Miguel (Org.). 1995. *Le droit, le politique: autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*. Paris: L'Harmattan.

HIRST, Paul. 1987. Carl Schmitt's decisionism. *Telos*, n. 72, p. 17-26.

KANT, Immanuel. 1929. *Critique of pure reason*. Londres: Macmillan.

_____. 1987. *Critique of judgment*, Londres: Hackett.

LAWITH, Karl. 1991. Le décisionnisme (occasionnel) de Carl Schmitt. *Les Temps Modernes*, n. 543, p. 15-50.

Jonatas Ferreira

MERCHIOR, José Guilherme. 1980. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara.

_____. 1987. Georges Sorel and Max Weber. In: MOMMSEN, W.; OSTERHAMMEL, 1. (Eds.). *Max Weber and his cotemporaries*. Londres: Unwin Hyman.

MOMMSEM, Wolfgang. 1974. *Max Weber and German politics: 1890-1920*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1989. *The political and social theory of Max Weber*. Londres: Polity Press.

MOUFFE, Chantal. 1992. Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt. *Revue Française de Science Politique*, n. 42, p. 83-96.

PAN, David. 1987. Political aesthetics: Carl Schmitt on Hamlet. *Te/os*, n. 72, p. 153-186.

SCHMITT, Carl. 1986. *Political romanticism* Massachusetts: MIT Press.

_____. 1987. The source of the tragic. *Te/os*, n. 72, p. 133-151.

_____. 1988. *Political theology*. Massachusetts: MIT Press.

_____. 1990. *Du politique: légalité et légitimité et autres essais*. Paris: Editions Pardàs.

_____. 1991. L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes. *Les Temps Modernes*, n. 543, p. 1-14.

_____. 1996. *The concept of the political*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1996a. *The crisis of parliamentary democracy*. Massachusetts: MIT Press.

WEBER, Max. 1949. *The methodology of social sciences*. New York: The Free Press.

_____. 1967. *From Max Weber: essays on sociology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

_____. 1970. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Allen & Unwin.

_____. 1978. *Economy and society*. California: University of California Press.

WEBER, Samuel. 1992. Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Diacrttics*, n. 3, p. 5-18.