

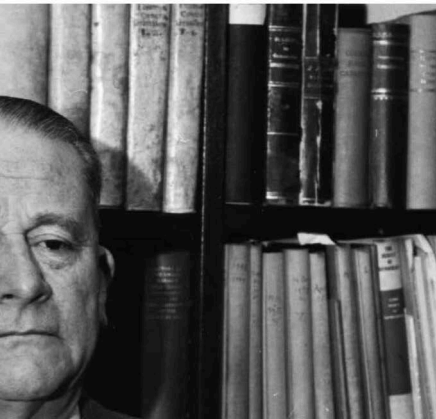
v. 29, n. 60, set.-dez. 2022

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

60





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 29, n. 60, set. - dez. 2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Editores convidados para o dossiê Carl Schmitt e o pensamento político contemporâneo

Giovanni Zanotti (UnB)

Felipe Catalani (USP)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFPR)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Lopari (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Luiz Philipe de Caux

Diagramação

Luiz Philipe de Caux

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia Campus
Universitário, UFRN CEP: 59078-970 –
Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 29, n. 60, set. - dez. 2022, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2022.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 29, n. 60, set. - dez. 2022

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

DOSSIÊ

Carl Schmitt e o pensamento político contemporâneo (editores convidados: Giovanni Zanotti e Felipe Catalani).

- 10 **O mundo-fronteira**
Paulo Eduardo Arantes
- 33 **Carl Schmitt e o realismo político**
Carlo Galli
- 47 **Por que e como ler Carl Schmitt?**
Jean-François Kervégan
- 64 **À sombra de Weimar: Sobre o conceito de Estado Total em Carl Schmitt**
Felipe Alves da Silva
- 84 **A palavra de Carl Schmitt**
João Arrozi
- 103 **Teologia Política e Constituição da Ordem: Carl Schmitt e a Filosofia de Estado da Revolução**
Argemiro Cardoso Moreira Martins
Caio Henrique Lopes Ramiro
- 131 **Representação e identidade em Carl Schmitt**
Cássio Benjamin

- 148 **Mais do que a união das partes: A unidade do Estado e o problema do pluralismo em Carl Schmitt**
Eduardo Arruda Passos
Cássio Benjamin
- 163 **O caráter político da jurisdição constitucional: Uma abordagem a partir de Carl Schmitt**
Cláudio Ladeira de Oliveira
- 190 **A questão da guerra: entre Hannah Arendt e Carl Schmitt**
Mário Sérgio de Oliveira Vaz
Maria Fernanda dos Santos
- 213 **Carl Schmitt e o pós-marxismo**
Deyvison Lima
José Maria Arruda
- 235 **O cosmopolitismo em questão: Habermas versus Schmitt**
Roan Costa Cordeiro

ARTIGOS

- 255 **Sartre sob a mira do estruturalismo: Antropologia filosófica versus antropologia estrutural**
Gustavo Fujiwara
- 283 **Fenomenologia e formalismo em Francis Ponge**
Cristiano Perius
- 296 **Freud e o mal-estar como destino da subjetividade**
Diego Luiz Warmling
Diego Rodstein Rodrigues
- 323 **O enigma do corpo e o delírio da visão em Merleau-Ponty**
João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias

- 339 **Inferências e subdeterminação na Filosofia da Ciência**
Félix Flores Pinheiro
Raoni Wohnrath Arroyo
- 358 **Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz**
João Augusto Anchieta Mac Dowell
- 381 **Alienação: Nominalismo e ambiguidade referencial no “jovem Marx”**
Felipe Taufer
- 416 **Adorno e l'improvisation du jazz : entre travail et utopie**
Frederico Lyra de Carvalho

RESENHA

- 437 **William Scheuerman, The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century. (London/New York: Rowman & Littlefield, 2020)**
Felipe Alves da Silva
- 447 **J. Peregrin e V. Svoboda, Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis: Understanding the Laws of Logic (London: Routledge, 2017)**
Acácio Ferreira
Marcos Silva

TRADUÇÃO

- 457 **Depois do Progresso, de Martin Safransky**
Trad. Thiago Pinho

DOSSIÊ

**Carl Schmitt e o
pensamento político
contemporâneo**

**Editores convidados:
Giovanni Zanotti e
Felipe Catalani**

O mundo-fronteira*

The frontier-world

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30865

Paulo Eduardo Arantes

Universidade de São Paulo (USP)

 0000-0002-8701-8742

p.e.arantes@uol.com.br

Resumo: Paulo Arantes explora a imagem original de fronteira que nasce com a modernidade e reflete sobre seus desdobramentos na atualidade geopolítica. O ponto de partida é a tese do sociólogo polonês Zygmunt Bauman de que os atentados de 11 de setembro de 2001 teriam marcado o fim simbólico da “era do espaço” e inaugurado uma era de vulnerabilidade permanente que ele denomina “terra de fronteira global”. Arantes recupera a teoria schmittiana de “nomos da terra” para explicar a transformação em curso. Interessa-lhe sobretudo o poder de desmistificação do pensamento liberal moderno que a franqueza do jurista alemão reacionário oferece. Afinal, sua teoria da vinculação intrínseca entre ordenamento jurídico e enraizamento espacial permite reconhecer na descoberta do Novo Mundo e na experiência colonial a precondição da instauração do jus publicum europaeum, do reconhecimento mútuo de Estados soberanos europeus e da consequente racionalização e descriminalização da guerra próprios da constituição do capitalismo. Na contramão da euforia globalizante da ideologia contemporânea, a teoria de Schmitt revela como o núcleo orgânico do capitalismo e sua periferia colonial surgem juntos e devem terminar separados, pois o fosso entre ambas seria constitutivo. A segunda consequência extraída é de que se o fundamento do estado de direito na Europa é seu avesso no ultramar, esse processo também é coetâneo de um pensamento por linhas globais. É nesse contexto que Arantes procura refletir sobre a novidade identificada por Bauman e já intuída por Schmitt no pós-guerra com o surgimento de uma potência nacional fora da Europa e que passa a reivindicar autoridade sobre um espaço já não é mais nacional. Demarcando uma nova linha global denominada “hemisfério ocidental”, os EUA inaugurariam também um novo conceito de soberania que despreza a antiga noção de anexação territorial e desarticula a relação intrínseca entre direito, Estado e territorialidade – processo que remonta tanto ao esgotamento da sangrenta expansão na fronteira estadunidense quanto à vitória bélica avassaladora da jovem nação americana no desfecho das guerras mundiais às portas da Era Atômica. Os atentados contra o World Trade Center e os desmandos da política externa do Governo Bush aparecem assim como apenas as manifestações mais recentes e vistosas desse novo paradigma histórico em que tudo tornou-se fronteira e cuja marca é a generalização do estado de sítio. (Resenha por Artur Renzo)

* Conferência realizada em 18 de agosto de 2004, no âmbito do programa “Balanço do Século XX” promovido pelo Espaço Cultural CPFL, no módulo: “A teoria pós-moderna, a contemporaneidade e a vingança da história”, com curadoria de Bento Prado Jr. O vídeo da conferência se encontra disponível em <https://sentimentodialectica.org/dialetica/catalog/book/104>. Transcrição realizada por Francisco Corrêa, Felipe Catalani e Giovanni Zanotti.

Palavras-chave: guerra, soberania, colonização, Carl Schmitt, nomos da terra, Zygmunt Bauman.

Abstract: Paulo Arantes explores the original image of frontier that was born with modernity and reflects on its consequences in geopolitics today. The starting point is Polish sociologist Zygmunt Bauman's thesis that the attacks of September 11 marked the symbolic end of the "age of the space" and inaugurated an age of permanent vulnerability that he calls "global frontierland". Arantes recovers the Schmittian theory of the "nomos of the Earth" to explain the ongoing transformation. He is mainly interested in the power of demystification of modern liberal thought that the frankness of that German reactionary jurist offers. After all, his theory of the intrinsic link between legal order and spatial roots allows us to recognize in the discovery of the New World and in the colonial experience the precondition for the establishment of *jus publicum europaeum*, of the mutual recognition of European sovereign states and of the consequent rationalization and decriminalization of war proper to the constitution of capitalism. Against the backdrop of the globalizing euphoria of contemporary ideology, Schmitt's theory reveals how the organic core of capitalism and its colonial periphery arise together and must end up apart, for the gap between the two would be constitutive. The second consequence drawn is that if the foundation of the rule of law in Europe is its reverse overseas, this process is also coetaneous with a thinking along global lines. It is in this context that Arantes seeks to reflect on the novelty identified by Bauman and already sensed by Schmitt in the post-war period with the emergence of a national power outside Europe that starts to claim authority over a space that is no longer national. Demarcating a new global line called "Western Hemisphere", the US would also inaugurate a new concept of sovereignty that disregards the old notion of territorial annexation and dismantles the intrinsic relationship between law, state, and territoriality - a process that goes back to both the exhaustion of the bloody expansion on the US frontier and the overwhelming war victory of the young American nation at the conclusion of the World Wars at the gates of the Atomic Age. The attacks on the World Trade Center and the Bush administration's foreign policy abuses appear to be only the most recent and striking manifestations of this new historical paradigm in which everything has become a frontier and whose hallmark is the generalization of the state of siege. (Abstract by Artur Renzo).

Keywords: War, sovereignty, colonization, Carl Schmitt, nomos of the Earth, Zygmunt Bauman.

O tema, como foi anunciado e enunciado, é um tanto abstruso. Mas eu vou me esforçar para que ele o seja um pouco menos. Chama-se *O mundo fronteira* e eu não vou tratar da ideia de "fronteira" tal como ela foi posta na moda nesses últimos quinze ou vinte anos. Existe uma concepção metafórica, euforizante de fronteira, que está no coração, digamos, da fraseologia pós-moderna contemporânea, como encontro de culturas, diálogo, hibridização, miscigenação... Eu não vou tratar disso, embora o que eu vou tentar esboçar possa explicar um pouco o porquê desta versão positivadora da noção de fronteira. Isso posto, o diagnóstico enunciado nas quatro linhas que eu enviei a respeito do tema é mais ou menos o seguinte. Ele não é meu, é de um sociólogo anglo-polonês, ou polonês-inglês, muito difundido no Brasil – tem meia dúzia de livros publicados entre nós – chamado Zygmunt Bauman. E esse diagnóstico se encontra num livro não traduzido, no capítulo que tem justamente como título: *O mundo como*

fronteira global. Como todo o mundo de uns anos para cá, ele também tece variações a respeito do tema do 11 de setembro. O que mudou depois do 11 de setembro? Na visão drástica de Bauman, o que nós podemos reconhecer neste evento é uma espécie de fim simbólico daquilo que ele chama “a era do espaço”. É um longo processo (que ele não historia, e eu também não vou acompanhá-lo nessa análise) que culmina naquele evento catastrófico, naquele mega-atentado que, segundo ele, teria posto um término à “era do espaço” (já vou explicar o que é) e teria inaugurado o que ele chama de “terra de fronteira global”, a qual sucedeu ao espaço como nós o conhecemos. O argumento dele é o seguinte. Aqueles acontecimentos de 2001 demonstraram que o espaço – ele está pensando sobretudo no espaço nacional, embora não só nisso – não é mais um abrigo, não protege mais, não é sequer, mesmo mudando o sinal, um esconderijo. E essa era do espaço, para ele, é mais do que milenar. É alguma coisa que nós poderíamos simbolizar, para visualizar melhor, como algo que teria começado, por exemplo, com a Muralha da China: vai da Muralha da China até, mais ou menos, a última muralha, o Muro de Berlim, passando pela Linha Maginot – os mais idosos aqui, pelo menos da minha idade, devem saber o que é a Linha Maginot: era a linha inexpugnável que separava a França da Alemanha, e que foi transposta em 48 horas pelo Blitzkrieg alemão. Ora, segundo Bauman, esse espaço, compreendido através destas subdivisões, que são estas linhas protetoras, estes cordões sanitários, desapareceu. Ele era consubstanciado por esse tipo de visualização. E desapareceu por uma razão que é uma evidência mesmo, ligada aos atentados de 11 de setembro: na visão dele, eles demonstraram, entre outras coisas, que há uma espécie de vulnerabilidade absoluta. Eu iria um pouquinho mais adiante, ainda na visão de Zygmunt Bauman, dizendo o seguinte: é como se nós, na selvageria do atentado, reconhecêssemos alguma coisa como os nômades de fronteira, por assim dizer, pensando nos antigos impérios históricos. O atentado era justamente a demonstração de que estas fronteiras – vou começar a usar “fronteira” em dois sentidos – haviam sido transpostas, pulverizadas, ignoradas, e passaram a ser arquivadas como pura memória histórica. Então, essa inviolabilidade, a proteção oferecida pelo espaço, nesse sentido, havia desaparecido. Em compensação – maneira de falar –, nós estaríamos ingressando numa era em que o espaço global – aí é o “espaço” no sentido elementar – tem se transformado numa grande fronteira. Vejam só: “fronteira” mudou de sinal. Só que ele não explica. Nós temos, digamos, fronteiras demarcadas – justamente, no caso, ele evoca a Muralha da China para conter as grandes invasões dos Mongóis –, as quais denotaram toda uma era histórica que abarca milênios, e o fim delas corresponderia ao nascimento de um outro tipo de fronteira: é essa “fronteira” que se escreve em inglês. Seria *global frontier land*.

Eu não quero ser pedante, mas tenho que enfatizar isso. *Frontier*, em inglês, tem dois significados. Ela pode ser a fronteira política linear que separa dois

Estados nacionais soberanos territorialmente exclusivos e que, portanto, em inglês, seria normalmente chamada de *border*: “linha divisória” ou “fronteira” (nós temos uma palavra só). E *frontier*, se nós consultarmos qualquer dicionário inglês – por exemplo, o Oxford –, é justamente a acepção americana disto: a *frontier* americana. Há toda uma mitologia a respeito dela; quem ainda – mais velhos, ou aficionados, ou cinéfilos – vê Western, sabe do que eu estou falando. A *frontier* não é a fronteira política, ela é uma espécie de faixa que alcança dois tipos de territórios diferenciados em expansão; uma espécie de frente de colonização ou zona pioneira, que avança para uma terra ignota, inexplorada, selvagem, hostil... a nossa mata virgem, o nosso sertão. E geralmente é tida como vazia, embora na verdade esteja cheia de gente: são os nativos, com os quais esses pioneiros têm relações pouco amistosas. Por isso, quando Bauman diz: “nós estamos ingressando na Era da fronteira, e o espaço mundial, o espaço global, é uma *frontier land*, uma terra de fronteira”, essa, a meu ver, é uma imagem original, e é ela que eu vou explorar. Em poucas páginas, ele caracteriza um pouco essa *frontier*, e nós estamos vendo que ele caracteriza uma fronteira de tipo americano. E a principal característica que ele observa é a mudança no regime da guerra. O 11 de setembro é apenas um fecho simbólico de um longo processo que ele não vai especificar, mas que está subentendido, em que o objetivo de guerra, da guerra clássica como nós a conhecemos na modernidade, ou mesmo na pré-modernidade, deixa de ser a conquista espacial, a conquista ou a anexação de territórios, e passa a ter características que ele chama, curiosamente, de “guerras nômades”. Ele usa uma expressão muito difundida, que é o “bater e correr” – *hit and run*. O que é, justamente, a guerra nômade ou, podemos dizer, a guerra de partisan, a guerra de guerrilha que, em certo sentido, ingressou na modernidade na resistência espanhola às invasões napoleônicas, no início do século 19.

Não sei se repararam – não vou fazer antiamericanismo de realejo, mas eu tenho que dar alguns exemplos. Logo nas primeiras investidas na guerra do Iraque em Bagdá, a imprensa internacional, e os próprios iraquianos, faziam comparações com as invasões mongóis. E, justamente, o que Zygmunt Bauman diz é quase que o óbvio jornalístico: os americanos há dez anos se dedicam a bater e correr. Não é uma guerra no sentido tradicional como nós a conhecemos; é uma guerra geralmente aérea, de bombardeiros estratégicos, em que se destrói a infraestrutura de nações, e depois eles se encarregam da reconstrução: um negócio. Enfim, ela tem esse aspecto destrutivo, desorganizador, caotizante, como tinham as incursões nômades, para as quais se construiu, entre outras razões, a Muralha da China.

Outras caracterizações que nos fazem pensar nos Estados Unidos (depois eu vou largar esse assunto para voltar mais adiante). Bauman diz o seguinte (ele é muito evasivo, não quer ser direto): reparem como, atualmente, não existem mais alianças, tratados de defesa mútua como existiam antes. A NATO é uma relíquia,

apenas uma figura de retórica. As alianças são sempre *ad hoc*, são sempre circunstanciais, são tópicos para um objetivo preciso. Elas se desfazem uma vez esses objetivos alcançados, e, numa etapa seguinte, é possível que os aliados de ontem sejam os inimigos nesse novo enfrentamento. Então, essas alianças, como os americanos as chamam hoje, são as coalizões daqueles que estão dispostos a fazer tais tarefas, e, segundo Bauman, elas lembram muito a imagem da sociedade americana de fronteira. Novamente, quem vê Western sabe como é que um xerife faz para caçar um malfeitor: reúne, *ad hoc*, homens dispostos, cidadãos prestantes dispostos a fazer justiça. E, portanto, forma-se um bando – *bunch* – que vai atrás do fora-da-lei, que geralmente é linchado, enforcado, justiça sumária. E está suposto, portanto, que nós estamos ingressando numa era de justiça de fronteira, de sociedade de fronteira – “fora-da-lei”, no caso, é fora do direito internacional. A ONU não existe, passou a não contar, porque justamente o xerife do pedaço – no caso, o pedaço é o globo – tem regimentos que estão dispostos, por atos de heroísmo, a largar os seus afazeres privados e participar desta caçada, para que a lei e a justiça sejam feitas, a lei e a ordem sejam instaladas nesse mundo hostil, selvagem, que é o mundo da fronteira. É verdade que o mundo da fronteira tem também – e fica em surdina na argumentação de Bauman – uma conotação positiva, progressista, de desbravamento, de aventura, de conquista, de descoberta, de invenção de novas regras e novas formas de sociabilidade: é o momento em que a sociedade se renova. Eu vou deixar isso de lado, mas faz parte também. Toda a ideologia pós-moderna, os *Border Studies*, aproveitaram esse lixo ideológico sem sabê-lo, o sublimaram.

Isso posto, eu quero entender, então, o que significa essa tese de que o espaço global hoje é uma terra de fronteira, e vou mudar os termos do debate proposto por esse diagnóstico, que eu acho precioso, feito por esse sociólogo anglo-polonês. Eu vou fazer esse mesmo diagnóstico em outros termos, com a mão de gato, e aí peço que me compreendam, por favor, porque eu vou me apoiar, ou melhor, vou glosar um autor – eu não vou toda hora dizer: sou eu que estou pensando isso, é o autor que estou comentando que o diz, são os comentaristas dele que dizem isso... – um autor com que a gente tem que fazer todas as ressalvas quando o cita, porque é um autor maldito, com razão, em todos os sentidos, uma espécie de figura sinistra, mefistofélica, do pensamento político-jurídico do século 20. É claro que eu poderia dizer isto de Heidegger, e todo o mundo iria dizer: não, mas que bonitinho, Heidegger é um grande filósofo, mas esse rapaz, falecido recentemente com 90 anos (era um anãozinho assim, como os grandes juristas brasileiros também não ultrapassam muito essa estatura), era uma espécie de gênio do mal, foi uma espécie Hobbes do século 20 para o mal, embora tenha sido genial de certo ponto de vista. É Carl Schmitt. Infelizmente, como Heidegger também em certo sentido, ele tem coisas a dizer. Para quem não sabe, eu já vou adiantando um pouco do prontuário do indivíduo. Ele cometeu o pior dos

pecados, duplamente qualificado: não o fato de ter aderido ao Terceiro Reich, mas de ter aderido ao Terceiro Reich pelas piores razões, para fazer carreira. Imaginem um jurista de renome, conservador evidentemente, reacionário, de direita se quisermos, mas ele poderia ficar no seu canto, e em um determinado momento, nem tanto por convicção – salvo um conservadorismo geral –, ele adere ao regime, e é repudiado em parte pelo regime, pelos concorrentes, porque queria ser o ministro da Justiça... como se fosse possível um ministro da Justiça no Terceiro Reich! Mas enfim, ele ambicionava, era um eminente constitucionalista e tentou, quase conseguiu, se deu mal em Nüremberg depois, foi preso, foi proibido de ensinar e mais ou menos cogitou essas coisas na cadeia e escreveu um livro em 1950, o livro no qual eu vou me basear. É um livro que causa arrepios, porque tem visões extraordinárias sobre o século 20 e o que vem pela frente, vindo da direita. Não é a primeira vez que isso ocorre, é uma particularidade alemã: geralmente a clarividência dos alemães está nos opostos, ou na extrema direita ou na extrema esquerda. Claro que não estou falando dos assassinos, dos delinquentes, dos genocidas, mas enfim, é um certo tipo – digamos – de pensamento conservador, reacionário *stricto sensu*, como foram os grandes reacionários, os grandes conservadores dos séculos 18 e 19 na Inglaterra e na Alemanha, que claramente, com razões muito inteligentes, nada tresloucadas, se contrapuseram à modernidade que avançava e que se chamava capitalismo, com a qual eles não concordavam e à qual fizeram grandes objeções. Eu digo isso, amenizando um pouco... eu não tenho que esconder as minhas preferências ou filiações: o marxismo se inspirou demais no pensamento conservador alemão, porque justamente era um tipo de pensamento que não se deixou ofuscar, digamos, pelo oba-oba progressista das Luzes avançando e esclarecendo a Terra; eles eram reticentes, e esse tipo de reticência inspirou, de certa maneira, uma determinada crítica do capitalismo. É claro que eu não estou dizendo que Marx seja um pensador de extrema direita, mas os conservadores ingleses e particularmente alemães, como alguns dos franceses – como Tocqueville, por exemplo, que não era um fascista ou um proto-fascista, mas era um conservador *stricto sensu* – são às vezes luminosos nessas intuições fulgurantes e demoníacas que eles têm do mal que vem pela frente, porque eles sabem do que estão falando.

Dito isso, o livro que eu vou utilizar chama-se *O nomos da terra*. Foi publicado em 1950 por Carl Schmitt, essa peste ambulante que disse coisas terríveis... ele era antiliberal, então ele não se deixava embair por baboseiras liberalóides. Não que o liberalismo seja ruim: o liberalismo é bom, o problema dele é que ele diz que já está realizado, e aí a coisa se complica, porque ninguém é contra o estado de direito, contra as liberdades individuais garantidas etc., o problema do liberalismo é que ele diz que isso já existe. E, no século 19, o socialismo dizia: não, isso não existe, ainda nós vamos realizar, de modo que há uma espécie de laço de família entre liberalismo e socialismo no progressismo. Os

conservadores achavam que isto era um pouco complicado, gera uma promessa em si mesma viciada.

Então, entrando no assunto, feitas todas essas ressalvas, o que Bauman chamou de “era do espaço”, que se encerrou de maneira apoteótica, entre aspas evidentemente, no dia 11 de setembro, Carl Schmitt diria, se fosse vivo, que foi o “nomos da terra” – já vou explicar – que finalmente teria, digamos, oficialmente passado o seu atestado de óbito, porque segundo ele isto já vinha de longe, é um processo remoto. Essa erosão da era do espaço teria começado na virada do século 19 para o século 20 e definitivamente a partir de 1914: não por acaso, com a Primeira Guerra Mundial, que para muitos é uma guerra que vai até 1945 e, para outros ainda, para teóricos americanos de geopolítica, é uma guerra que começa em 1914 e termina em 1989, de modo que é esse o período de erosão desta era do espaço que Carl Schmitt chama de nomos da terra. “Nomos” vem do grego, quer dizer “lei” entre outras coisas – se discute até hoje, há um enorme aparato erudito a respeito disso, mas “nomos” é lei e é também ordenamento jurídico, ordem jurídica: enfim, é uma configuração social ancorada numa determinada concepção concreta do que significa o jurídico. E a intuição de Carl Schmitt é uma intuição clássica para essa direita conservadora e esclarecida (se é que se pode falar assim) alemã – se eu fosse fazer história da filosofia, diria que, *mutatis mutandis*, tudo o que ele vai dizer sobre espaço nós encontramos em Heidegger. Ele diz o seguinte: existe uma vinculação intrínseca entre o ordenamento jurídico, as leis, e o seu enraizamento espacial, isto é, toda norma jurídica, toda lei, está referida a um território específico, e esse território, diz ele, essa terra é a fonte do direito. Vejam só: a terra, a relação com a terra é a fonte do direito, e há uma relação de reciprocidade entre a sociedade, o assentamento humano sobre aquele determinado território, que trabalha aquele território, e o tipo de resposta que essa terra trabalhada lhe dá na forma de recursos naturais, de colheitas. É uma medida comum entre a terra – a terra delimitada – e os homens, e é esta medida comum que estabelece o eixo constitutivo do direito. É só numa terra delimitada que existe direito, portanto o direito, o ordenamento jurídico, é sempre alguma coisa concreta. Na origem disso – e vocês veem como as coisas estão bem encadeadas nesse pensamento quase que mítico alemão –, existe sempre aquilo que ele chama de tomada da terra, ocupação da terra: em alemão é *Landnahme*, em francês é *prise de terre*, tomar a terra. É esse gesto inaugural que institui o ordenamento jurídico que vai brotar desta ocupação originária. É claro que se eu fosse fazer arqueologia disso (o que não me interessa agora), tem alguma coisa a ver com invasões, com conquista, aquilo que outros filósofos alemães no polo oposto, na extrema esquerda – Adorno e Horkheimer, na *Dialética do iluminismo* –, chamam de “ato despótico originário”. Eles concordariam com a versão de Carl Schmitt, mas mudariam o sinal, diriam: é claro que o nomos vem da conquista da terra.

Mas, no caso de Carl Schmitt, o que ele está dizendo é mais ou menos o seguinte. Com a ideia de um *nomos da terra*, de uma lei da terra, ele está se opondo à ideia positivista e formal do direito como uma convenção, à qual ele contrapõe algo que ele chama de “concreto”: o direito sempre é concreto. Ora, Schmitt identifica uma era do *nomos da terra*. O *nomos da terra* tem um período, que vai do século 16 ao início do século 20, e uma localização, que é a Europa, e se exprime naquilo que ele chama em latim de “direito público europeu” – *jus publicum europaeum*. Os franceses o traduzem por “direito das gentes”, *jus gentium*, o que não é bem a mesma coisa, mas, digamos, é o direito público internacional europeu que ele tem em mente. Esse direito público internacional europeu – vamos chamá-lo de direito público europeu para abreviar, mas estamos falando do direito internacional – vigora entre Estados territoriais europeus delimitados por fronteiras. Agora estou usando “fronteiras” no sentido trivial, no sentido político. São espaços exclusivos, isto é: só existe territorialidade vinculada a um Estado e o Estado é necessariamente territorial, e a Europa enquanto tal nasce quando ela se divide nesses Estados, que mais adiante vão se chamar “nacionais”. No período em que Schmitt está pensando, não existe nação ainda: a nação é uma formação social específica, digamos, da virada do século 18 para o século 19, começa um pouquinho com a Revolução Francesa e depois se consolida no século 19. Mas o que ele tem em mente é a estatalidade do território e, viceversa, a territorialidade do Estado. É isso que define o direito, o direito público internacional, portanto, baseado no reconhecimento entre esses Estados territoriais: eles se reconhecem reciprocamente na sua soberania. Isso é o fundamental, é a primeira palavra fundamental dessa exposição: a ideia de “soberania”. São estados soberanos. Então, vejam só: estatalidade, territorialidade, portanto, um território delimitado por fronteiras seguras e reconhecidas mutuamente, reconhecidas por um concerto de Estados – vamos chamá-los de Estados nacionais para abreviar – localizado num território privilegiado, chamado Europa. Em um determinado momento, ele vai falar na “sacralidade do solo europeu” e a coisa já começa a engrossar, começa a encrespar. Por que essa sacralidade do solo europeu? Porque lá existe Estado e o Estado é fundamental, é o garantidor, a fonte, o cenário, o território do direito: sem Estado não há direito (agora sou eu que estou interpretando, ele não diz isso). O que ele tem em mente é como se configurou a sociedade política europeia no século 16 e no século 17, que desabrocha definitivamente, de maneira clássica, por volta de 1648, com os famosos tratados de Vestfália. Existe uma enorme controvérsia sobre o significado disso, mas é o fim da Guerra de Trinta Anos, o fim do caos sistêmico das guerras dinásticas e das guerras religiosas na Europa, que eram devastadoras, como se sabe. E nesse tratado, nessa paz positiva que sucede esses trinta anos de guerra (num certo sentido, “total”) se estabelece pela primeira vez, se reconhece esse direito público europeu, que já estava mais ou menos em formação desde o início do século 16,

como sendo esse território privilegiado em que os Estados territoriais se reconhecem mutuamente na sua soberania impenetrável e em que uns garantem as soberanias dos outros.

Ora, para que isso tenha sido possível, diz Carl Schmitt, para que essa tomada de terra, fonte do direito, fosse possível e a civilização europeia moderna emergisse, era necessário que houvesse um outro lugar – terras livres, um espaço livre. Isto é, o que ele está dizendo é o seguinte. O direito público europeu e a Europa enquanto solo privilegiado (porque é o solo em que existe Estado) nasce conjuntamente com o que se chama de descoberta do Novo Mundo: a conquista, como nós quisermos chamar, ou a invenção da periferia europeia, porque é disso que se trata. Eu poderia fazer uma leitura materialista do que ele está dizendo, da forma seguinte: o capitalismo nasce na Europa e não na China, que era dez mil vezes mais avançada do que a Europa do ponto de vista tecnológico e da organização social – perto da civilização chinesa, a Europa era um bando de gorilas trepando em árvore ainda – e a China, pelo contrário, não se expandiu, se recolheu, fechou-se para o mundo, e aquilo que representava o possível desenvolvimento de forças produtivas e novas relações sociais de certa maneira involuiu. Portanto, a China não se expandiu e a Europa não só é o berço do capitalismo, como ela se expande e conquista um novo mundo. Ora, na leitura, digamos, materialista-weberiana, a condição para que isso tenha acontecido é que a Europa se dividiu em Estados nacionais independentes. É porque houve essa pluralidade de jurisdições políticas recortando o território, aquele rabinho da península eurasiática, que foi possível alguma coisa chamada acumulação de capital, porque havia essa rivalidade, essa disputa, entre as várias localizações políticas nesse território europeu. Foi esta mola, esta competição entre os Estados, que tornou possível a acumulação. Não posso abordar este tema agora, mas na verdade é isto que Carl Schmitt tem em mente quando diz o seguinte: formou-se o direito público europeu porque havia, do outro lado do oceano, a descoberta de terras, de espaços livres e sem Estado.

Bom, na cabeça de Carl Schmitt, o grande feito civilizatório dessa coisa que para nós é um genocídio espantoso (o que ele não desmente), realisticamente, ele diz, é o seguinte: não haveria Europa se não houvesse colonização, não haveria Europa se não houvesse território livre à disposição para ser tomado de uma outra maneira do outro lado do oceano. Isto é, em termos materialistas: o centro, o núcleo orgânico do sistema capitalista mundial e a sua periferia nascem juntos e vão terminar separados quando acabar o capitalismo, não há convergência possível, porque um é a condição do outro. E um conservador alemão diz isso em meados dos anos 1930, 1940. A asneira, a baboseira, a fraseologia da globalização diz o contrário, que haverá convergência. Este fosso é intransponível porque é constitutivo disso, e ele raciocina em termos de direito para dizer que é isso mesmo. É isso mesmo, quando isso acabar, acaba o mundo. A nossa história é

longa... Esses alemães diabólicos pensam coisas do arco da velha, claro que a gente fica assustado.

Mas enfim, voltando: qual era o feito civilizador que, segundo ele, aconteceu com esse nomos da terra, essa lei que vale para esta terra, no globo todo, mas cujo foco, cujo centro de gravidade é a Europa dividida em Estados soberanos? A invenção da soberania moderna e tudo que ela acarreta do ponto de vista de garantia de direitos, ou coisas mais sinistras. É que o foco do Tratado de Vestfália – que definiu o sistema inter-Estados europeu e por conseguinte, com a expansão capitalista mundial depois para a América e para a África (chegaram antes na Ásia) – é que a guerra de 30 anos, que era uma guerra que semeou o caos na Europa (basta alguém ler a respeito: a Mãe Coragem de Brecht, por exemplo, se passa na guerra de 30 anos) – [o foco do Tratado de Vestfália era] como acabar com aquele pesadelo, portanto? O Tratado de Vestfália acabou com aquele pesadelo, isto é, ficou combinado que Estados beligerantes não retaliarão os seus respectivos nacionais civis que comerciam entre si. Isso não vale para a ralé, não vale para o campesinato, esse é pilhado como sempre, não tem nem conversa: passa um exército, recolhe a colheita, estupra, faz o diabo.

Mas os grandes mercadores internacionais têm livre trânsito através das fronteiras, eles não são incomodados pelas guerras, isto é, a guerra torna-se *limitada*. Esse é o grande nomos da terra. Para Carl Schmitt, direito público europeu significa uma *limitação* da guerra em relação ao que foram as barbaridades de antes, as guerras de religião, as guerras dinásticas etc. Isto é, o período de dissolução do império – império no sentido medieval do termo – encarnado pela Espanha, pela potência territorialista espanhola, por exemplo, em luta com os holandeses porque era um estado nacional capitalista em formação, provocou esse caos, essa carnificina generalizada que assolou a Europa durante quase um século. Então limitou-se a guerra. Essa estatalidade do território mutuamente reconhecido restringiu, limitou a guerra, a guerra passou a ser um assunto estritamente estatal de responsabilidade dos governantes e que interfeririam da menor maneira possível na vida econômica comercial dos civis interessados neste mercado nacional e internacional (o mais importante era o internacional). Portanto houve uma restrição da guerra, uma limitação, uma “civilização”, uma domesticação da guerra. Isso pode parecer grotesco... por que ele está interessado nisso?

Ora, do século 17 em diante, isso significava o seguinte: também, entre outras coisas, para Carl Schmitt isso significava (a expressão que ele usa em alemão também tem essa conotação) uma *proteção* da guerra. Veja só que maluquice, proteger a guerra. Você a restringe, limita, circunscreve e ela não extravasa. Portanto, ela não é uma guerra total. Ela não extravasa para as populações civis. Ela não exige a destruição do inimigo, pelo contrário, ela

requalifica o inimigo, o inimigo passa a ser o inimigo justo, o inimigo não é um criminoso. Isto é a guerra. Depois ele vai transformar isso num teorema, isto é, a guerra é nada mais nada menos do que a continuação da política por outros meios, e, portanto, ela é objeto de uma deliberação racional, ela é fruto de um cálculo racional se aquele meio interessa ou não. Mas ela é o último recurso dos governantes: recorrer à guerra para resolver uma disputa territorial comercial, ou seja lá o que for. A razão não importa: a guerra é *descriminalizada*. Não existe mais fiéis e infiéis como nas guerras das cruzadas. Portanto o inimigo é justo, porque a guerra levará a um desfecho, estabelece-se uma paz em que há reciprocidade e reconhecimento mútuo. E você não pode fazer paz com criminoso. Então o seu adversário, o inimigo político, o inimigo militar, uma vez derrotado, reintegra essa comunidade do direito público europeu. É por isso que ele fala em proteger a guerra, porque a guerra é permanente, diz ele. Como a política, como o Estado, como o território, como os assentamentos humanos, como a violência, entre outras coisas. E a guerra é algo sim desastroso, mas é alguma coisa que tem a ver com a vida política, portanto é necessário que haja demarcação de fronteiras entre amigo e inimigo nesse sentido belicoso, e não no sentido criminal.

De modo que proteger a guerra significa nos proteger dos efeitos devastadores da ideologia discriminatória da guerra que criminaliza o inimigo. O inimigo não é um desqualificado, é apenas o seu adversário num confronto político no qual se visa, inclusive, a sua morte. Mas nem por isso ele é desqualificado na sua humanidade. Aí entra o golpe de gênio de Carl Schmitt. Num determinado momento desse caos sistêmico europeu, os governantes chegaram à conclusão de que era necessária uma racionalização da escalada da violência política no continente europeu. Houve uma revolução militar e nos assuntos militares, mudou-se a tecnologia. A condição para que isso ocorresse, diz ele, foi: o direito público europeu se confunde com esta racionalização e com esta limitação da guerra. Para que isso fosse possível era necessário que houvesse terras disponíveis. É um ovo de Colombo. Mas ele diz o seguinte: a Europa deixou de se matar e a civilização europeia tornou-se possível porque havia terras disponíveis no ultramar. É como se nós dilatássemos a distância que separava, digamos, os termos da escalada até chegar ao conflito final.

Essa disponibilidade de terra no sentido mais amplo possível significa que a condição da civilização europeia foi a colonização, nos termos que nós sabemos, do novo mundo: a América. Foi a conquista que tornou possível a civilidade europeia e, dentro dessa civilidade, essa limitação da guerra. Portanto a ordem europeia tem como pressuposto uma desordem mundial colossal no resto do mundo. Naquele momento, a África estava fora de cogitação, era apenas *port of trade*. A terra livre por excelência era o novo mundo. Com uma condição, acrescenta Carl Schmitt: que esses novos territórios que são apropriados livremente pelas potências europeias em disputa não se transformem jamais em

Estados. Não podem ser Estados, porque isso significa eliminar essa distinção hierárquica entre a Europa e o resto, o resto é esse espaço mundial restante que garante aquele núcleo de civilização europeia em que a guerra é disciplinada. De modo que a condição da civilização europeia foi um genocídio, foi a ocupação livre de territórios que não poderiam jamais se transformar em Estados. O segundo lance de gênio é o seguinte: a partir desse momento o *nomos* supõe esse espaço livre – não se transformem em Estado – e a Europa passou a pensar através daquilo que ele chama de *linhas globais*. Esse pensamento por linhas globais é o que nos interessa. Que são essas linhas globais? Ele foi o primeiro autor que eu vi tratar desse tema. Ninguém mais tratou disso, agora reaparece aqui e acolá disfarçadamente.

Em linhas gerais é o seguinte: na constituição desse *nomos* da terra, desse direito público europeu, que é contemporâneo e a condição necessária para que haja do outro lado esse espaço livre para ser livremente apropriado - ele se dá, através de um certo tipo de pensamento jurídico político que funciona por uma demarcação que ele chama de linha global. A primeira linha global nós conhecemos desde a escola primária, o Tratado de Tordesilhas. São as *rayas* ibéricas, portuguesas e espanholas. Uma *raya*, essa demarcação, essa linha global que divide o mundo em duas partes qualificava esses novos territórios, que eram territórios de missão. Missão religiosa, portanto de evangelização, e era o Papa que definia. Ainda uma reminiscência do império, da ideia de soberania medieval. A autoridade espiritual alocava, entre as duas potências ibéricas em expansão ultramarina acelerada naquele momento, o que cabia a cada uma delas - leste ou oeste, antes ou depois de Tordesilhas. Mas para evangelização dos povos gentios, e mais ainda: claro que estava autorizada uma espécie de guerra, uma guerra santa (uma guerra colonial) na teologia jurídica do momento. Porque se eles resistirem ao comércio, e portanto se eles resistirem a que europeus se assentem naquele território para pacificamente comerciar - como esta resistência contraria as leis da natureza que estão assentadas sobre a sociabilidade humana e portanto sobre a hospitalidade (isso vai voltar mais adiante) - essa resistência a hospedar aqueles que querem apenas comerciar, e portanto a resistência à evangelização e a resistência ao comércio, é uma razão para deflagrar uma guerra justa contra aqueles que se opõem.

De modo que essa primeira *raya*, essa primeira linha global faz esse tipo de demarcação. Ela que vai se complexificar ao longo do século 16, início do século 17 (essa é a fundamental) com um segundo tipo de linha. O que na literatura anglo-saxônica e francesa (também foi acordado entre ingleses e franceses no século 17) chama-se *amity line*, linha de amizade. Vocês vão descobrir que essa linha de amizade significava o seguinte (a demarcação dela variou durante um bom tempo, ele tinha limites ao sul, tinha limites leste-oeste...): para cá da linha, numa parte do Oceano Atlântico e Europa, vigorava o direito público europeu. Para lá da linha,

beyond the line, para além da linha, *vale tudo*. Exatamente isso: para além da linha, vale tudo. Portanto essas terras livres são objetos de disputa entre as nações europeias que não estão necessariamente em guerra. Uma pode se apossar das feitorias comerciais, dos entrepostos comerciais, dos empórios, das possessões, das conquistas umas das outras. Então vale a pirataria. A Inglaterra, de certa maneira, fez a sua fortuna naquilo que ele chama de *privateer*, nos corsários privados. De modo que para lá da linha de amizade nós estabelecemos um espaço específico, que não é um espaço estatal, em que portanto a pilhagem, a rapina, a guerra sem limites é concebível, desejável e instrumento reconhecido por todos. É como se, ultrapassada essa linha de amizade, os homens se tornassem selvagens novamente, e nós sabemos o que é essa história: é a nossa história. Nós estamos *para cá*. “Não existe pecado de baixo do Equador” é uma brincadeirinha com *eles*. Não existe pecado *para eles*, evidentemente.

De modo que é possível - se nós fomos reler, por exemplo, o capítulo sobre acumulação primitiva do Marx n’*O capital*, volta e meia ele fala do *doux commerce*. O “doce comércio” não é um ato de violência, é um ato de reconhecimento do outro. Os exemplos preferidos dele são os holandeses pilhando pequenos entrepostos comerciais dos portugueses na Ásia, por exemplo. Esse é o *doux commerce*, diz o Marx. Só que o Marx poderia ir mais além: olha, é assim que a Europa capitalista está se constituindo, porque é possível a pilhagem entre eles e por isso eles não fazem guerra lá. Então não há declaração de guerra, portanto perfeitamente pode uma esquadra holandesa chegar num porto, num entreposto comercial português na atual Indonésia, pilhar e tomar conta, e acabou. E os portugueses vão fazer a mesma coisa, em Angola, em Moçambique, no mundo inteiro fora da Europa. Portanto, o *nomos da terra* só foi possível devido a este pensamento por linha de amizade, a este pensamento por linhas globais. Diz Carl Schmitt que isso provocou um abalo no imaginário, no modo de pensar europeu de maneira geral, e que ninguém reconheceu. Bom, a partir daí, se a gente começa a reler o Montaigne, as coisas aparecem lá: o exemplo preferido dele é o meridiano de Pascal. Todo mundo se reconhece no pensamento de Pascal, e Pascal diz o seguinte: o meridiano decide a *verdade*, todo mundo está achando que ele está falando em relativismo, direito positivo, de um lado o Pirineus é uma coisa e do outro lado é outra coisa. Não, ele está registrando em termos filosóficos os mais enfáticos possíveis esta mudança no imaginário espacial político-jurídico estatal do *mundo moderno*. Um meridiano decide entre a barbárie de um lado, e a civilização do outro (que não é assim tão civilizada, porque são eles que são bárbaros do outro lado, atravessando a linha). Daí a expressão “sair da linha”, “do outro lado da linha”. Vem daí, “*beyond the line*”, ele passou para o outro lado da linha e se tornou um selvagem. É mais ou menos isso. É só nos lembrarmos, para dar um exemplo bem preciso, por que o personagem de Conrad do *Coração das trevas* (que Coppola transformou num filme admirável, *Apocalypse Now*)

enlouquece. Ele enlouquece porque ele passou para o outro lado da linha. Passando para o outro lado da linha, ele vai se tornando um selvagem, tanto o Kurtz de Conrad quanto o Kurtz de Coppola. Só que ele percebe o fundo de selvageria da civilização que o enviou para o outro lado da linha, portanto ele não respeita mais ninguém, uma espécie de nihilismo total.

Bom, onde eu quero chegar? Carl Schmitt diz o seguinte: foi esse subterrâneo, esse “do outro lado da linha”, que tornou possível o pensamento liberal europeu, o Estado de direito europeu, a ideia de soberania europeia, a ideia de reconhecimento mútuo entre os Estados territoriais exclusivos assegurados por fronteiras reconhecidas. De modo que o fundamento do direito público europeu é este subsolo de expansão continuada, que é um território que não pode ser estatizado. E ele sabe do que está falando. Bom, ele está escrevendo isso nos anos 40 – na medida em que uma metrópole europeia considerava uma colônia como um Estado nacional, como um Estado europeu, as coisas acabaram. Só pensar o que foi por exemplo a Guerra da Independência da Argélia. Argélia era parte da França, era um departamento francês do outro lado do Mediterrâneo. Foi a mesma coisa com o Congo quando o rei da Bélgica comprou o Congo, para comprar o Congo Belga teve que transformá-lo num Estado independente, houve reconhecimento de Estado nesse território e as coisas vão para o brejo. Ele sabia do que estava falando, ele estava no olho do furacão. Este espaço para além da linha é um espaço, digamos, de anomia, para usar um bom sociólogo, e anomia é isso: fora da lei. A garantia da lei europeia é um espaço fora da lei que é o subsolo dessa civilização europeia, portanto é um espaço de anomia e é um espaço *juridicamente vazio*. Ora, ele está falando pra europeus. Nós, aqui embaixo, nós sabemos o que é viver em colônias. Sempre se viu o teatro de horrores que é o Brasil, ou pode ser qualquer outro país periférico. O que é? Nós continuamos “além da linha”. Só que o ocupante que está aqui além da linha tem alguma coisa que ver com os outros que estão do outro lado da linha.

A coisa começa a ficar mais ou menos clara: isto aqui é um espaço, para o direito público europeu que nos formou, *juridicamente vazio*. É uma terra de fronteira. Veja só, o que nós estamos começando a ver é o seguinte: para que existissem fronteiras políticas como nós entendemos modernamente na Europa, era necessário que essa linha global se transformasse num outro tipo de fronteira. Para que existissem *borders* na Europa, era necessário que a linha global definisse uma *frontier* em expansão, essa fronteira em expansão da Europa – onde a guerra total retornou, que era a guerra colonial, a guerra justa... O genocídio, o massacre, está neste vazio jurídico. Isto que Carl Schmitt está vendo nesse momento (ele já não diz mais isso no livro, mas está na obra anterior dele) é o seguinte: isso é o fundamento da soberania europeia tal como nós a entendemos, e o fundamento da soberania europeia é o estado de exceção. E esse estado de exceção aparece territorializado. Aquilo que na Europa é concebido como fundamento da

soberania – para ele o soberano (o poder soberano, o Estado soberano) é aquele que decide sobre uma situação de exceção, e portanto suspende as leis para atender aquele estado de emergência. Aquilo é *espacializado*, torna-se visível e aparece como uma sociedade, uma sociedade de fronteira que está para além da linha neste território conquistado e que não pode ser estatal jamais. Portanto, é como se ele dissesse o seguinte: olha, o que está garantindo o funcionamento do Estado de direito europeu é esse estado de exceção permanente que existe para além da linha. A situação, digamos assim, é de um estado de sítio permanente: a justiça de fronteira, a sociedade de fronteira... é como se o *border* europeu fosse assegurado por essa linha global. Encerro com isso.

Quem for estudar isso, veja só, isso é iluminador. Esqueçamos o passado sombrio do autor. O que tem de reacionário nisso é o *sangue e terra*. O que tem de iluminador é o seguinte: a capacidade de desmistificação de todo o pensamento liberal do século 17: Hobbes, Locke, sobretudo Grotius. É de uma luminosidade aterradora. Em qualquer livro de direito, de política internacional, Grotius, depois até chegar a Kant, passa por ser aquele que descriminalizou a guerra, isto é, a guerra não era mais uma questão de verdade contra o erro, justo e injusto, a guerra era apenas um fato político neutro. Portanto ele restringiu a concepção de guerra na Europa e ao mesmo tempo ele foi o grande teórico e ideólogo da expansão ultramarina holandesa. Ele foi o teórico da guerra colonial e da pilhagem, da pirataria, da apropriação de possessões de uns dos outros, *beyond the line*. O liberalismo tem a ideia de estado de natureza, em Hobbes, e mesmo em Locke – Locke num determinado momento diz o seguinte: no princípio tudo era a América. Era um estado de natureza, e o estado de natureza estava se *realizando* lá. Toda filosofia política clássica europeia do século 17 estava na verdade *transpondo conceitualmente* esta grande divisão do mundo pelo pensamento de linhas globais. É o que está acontecendo hoje; o objetivo dessa palestra, se eu fosse até o fim, seria chegar a isso.

Quando Marx diz no capítulo da acumulação primitiva que lá nas colônias está a verdade da metrópole, ele diz o seguinte: a verdade do trabalho livre assalariado é o trabalho escravo na colônia. É uma anomalia dizer que um proprietário de uma *plantation* seja ao mesmo tempo um senhor escravagista, e o fato de ele se comportar pela lógica econômica da acumulação capitalista é uma anomalia. Ora, Carl Schmitt diz que essa anomalia constitutiva é dual e ela é justamente o que eu entendo por soberania. A soberania é justamente esse poder, essa capacidade de decidir sobre a emergência, sobre o estado de exceção. Ora, para além da linha se vive numa situação de emergência permanente, é a situação da colonização em que os indivíduos são acossados pelos perigos próprios de uma terra em princípio desabitada e com um tempo hostil. Bom, vamos ver se eu consigo chegar até lá. Aí deu-se o grande cataclisma, na visão de um alemão, evidentemente. Apareceu uma terceira linha global. Esse pensamento por linha

global apareceu no início do século 19 e foi de certa maneira se aprofundando - e quando ele fala o pensamento, é teoria e prática - foi se estendendo ao longo do século 19, até chegar ao apogeu de 1914. É o que ele chama *a invenção do hemisfério ocidental*. Isto é, quando os pais fundadores da jovem república americana inventaram alguma coisa chamada hemisfério ocidental. Esse hemisfério ocidental se corporificou numa doutrina que era a Doutrina Monroe de 1823, mas já havia sido anunciada por Jefferson, no testamento de Washington já estava lá, que dizia mais ou menos o seguinte: nós fazemos a América, inventamos a América, essa república completamente diferente, excepcional em relação à política de poder e ao equilíbrio de poder do direito público europeu. De certa maneira, ela caracteriza, ela institui, ela qualifica um novo espaço no globo terrestre. Esse novo espaço nós chamamos de Hemisfério Ocidental, e compreende as três Américas, obviamente, e é uma larga e generosa porção dos dois oceanos Pacífico e Atlântico. Essa nova linha global que distingue o hemisfério ocidental do resto funciona exatamente como as linhas globais da idade clássica do nomos da Terra.

O que isso acarreta? Acarreta coisas do arco da velha, que nós não estamos habituados a pensar, e que explica muito do que está acontecendo, do que passa pela cabeça ensandecida, e não tão ensandecida, historicamente fiel, dos governos americanos sucessivos. E não estou demonizando ninguém, pouco me interessa saber se fulano ou beltrano... isso é uma bobagem, como se fixasse tudo no atual presidente americano. Isso não diz absolutamente nada. O que isso acarreta é que esta linha, esse hemisfério ocidental nos separa do outro. Quem é que está do outro lado? Ora, do outro lado estão os europeus, e o que caracteriza os europeus? O absolutismo, a corrupção, a imoralidade, a libertinagem, a perversão, o pecado, a ideia de soberania – aqui existe uma democracia em que o pacto não é de sujeição; depois as coisas vão mudar. E, portanto, esse hemisfério ocidental torna a Europa um novo mundo, só que é o velho mundo, por contraste com a inocência americana, habitado por uma espécie humana decaída. Nós somos um povo bom, aí vai começar a mitologia, um povo eleito etc.

Mas o fundamental não vai por essa linha da mitologia americana, segundo Carl Schmitt. É uma coisa muito mais importante, que ele foi dos primeiros a vislumbrar, e que não tinha o aparato conceitual à altura desta sua intuição. Ele diz o seguinte. Com a Doutrina Monroe, um Estado nacional, territorial – que já é uma aberração fora da Europa – reivindicou soberania sobre um espaço que não é mais nacional – três continentes no mínimo, mais largas porções marítimas. Tanto é que, no fim do século 19, havia uma disputa de fronteira entre a Venezuela e a Guiana Inglesa. Quase chegaram a um confronto armado, até que o Secretário de Estado americano, chamado Olney, mandou uma nota à Sua Majestade Britânica, dizendo, mais ou menos nesses termos: olha, aqui no pedaço nós somos praticamente soberanos. Portanto, *halt*, fora. Não é “aqui mandamos nós”. Isto é,

um novo conceito de soberania está aparecendo, que não coincide com a ideia de Estado territorial exclusivo europeu. O que Carl Schmitt começou a desconfiar e descobrir é o seguinte: os Estados Unidos começaram a esvaziar a noção de Estado territorial e, portanto, do direito público europeu e do *nomos da Terra* pela seguinte maneira. Aí o pensamento dele é um tanto primitivo, no sentido, digamos, da reação alemã; nós temos que traduzi-lo. É uma espécie de oposição entre Terra e Mar. A Terra é o lugar do direito, da propriedade fundiária, da família, do Estado, e o Mar é alguma coisa inapropriável, então é o lugar de livre comércio, de pirataria, de guerra. Portanto, o Mar caracteriza as potências anfíbias como a Inglaterra, que são ao mesmo tempo territorialistas e capitalistas; o Mar tem a ver com comércio, capitalismo, ganância, e se opõe à Terra, que tem a ver com direito. Para ele, isto significa que o tipo de economia e de sociedade que estava em formação nos Estados Unidos naquele momento extravasava os seus limites territoriais e compunha um outro espaço, que ele chama de “grande espaço”, “super-espaço” – nós podemos chamá-lo de “hiper-espaço” –, o qual ultrapassa as fronteiras políticas tradicionais no sentido de *border* linear, estabelecido por reconhecimento mútuo entre as nações. E quando se fala: “aqui, nesse hemisfério, nós somos praticamente soberanos”, isto quer dizer: pela primeira vez, nós vamos desprezar a ideia de anexação territorial, não teremos colônias; a soberania dos países latino-americanos, da América Central, do Caribe etc. está garantida, mas, por outro lado, eles passam a ser nossos clientes ou dependentes do ponto de vista econômico, ou seja, eles são sociedades, economias, espaços abertos para o ir e vir permanente nosso. São protetorados, zonas de exclusão, garantidos por tratados, de modo que o tipo de capitalismo americano – que é um capitalismo novo em relação ao europeu, que não necessita de colônias, porque se interessa apenas pelas economias desenvolvidas – banaliza a concepção política de território e, portanto, a concepção de soberania tal como os europeus a haviam entendido. Portanto, ele vai eliminando essa relação intrínseca entre direito, Estado e territorialidade como os europeus a concebiam, segundo Carl Schmitt. A soberania passa a ser uma formalidade, isto é, os Estados Unidos estão dizendo: todas as territorialidades estatais são equivalentes como uma mercadoria entre outras, portanto, no nível da abstração.

Por outro lado, ele repara de passagem: nós não podemos deixar de levar em conta que a anomalia dos Estados Unidos reproduz, por assim dizer, no espelho, aquilo que havia acontecido três séculos antes na Europa. Quando os Estados Unidos, as treze colônias, se transformam numa república independente, o território desta república não cessa de se dilatar e inchar, até chegar ao Oceano Pacífico em menos de um século. O que aconteceu com esse novo *nomos da Terra*, com essa dissolução do *nomos da Terra*? Tudo se passa como se, na fronteira – propriamente – da expansão americana, ocorresse alguma coisa de análogo àquilo que foi a *amity line*, as linhas de amizade, da constituição do *nomos* e do direito

público europeu. Ou seja, os Estados Unidos puderam constituir uma espécie de império, de república, uma federação de Estados contíguos, demarcados inclusive por linhas geometricamente racionais, que é a união americana de Estados livres e independentes, que vão progredindo por adjacência e contiguidade – e isso só foi possível num determinado momento. Eles conseguiram racionalizar a guerra entre eles, até a guerra civil, porque havia terras livres em expansão. Em outras palavras: a *amity line* americana existiu, e existiu no interior daquilo que viria a ser a formação nacional americana. Do outro lado da *amity line*, estava aquilo que nós sabemos – rapina, pilhagem, genocídio, matança, apropriação, tudo aquilo que o Western tornou idílico, apresentando-o como a criação de uma nova civilização, um novo homem, o homem da fronteira, que tinha inventado relações individualistas, igualitárias, para além do jugo da lei... O inverso dessa mitologia é o que aconteceu, isto é: o Estado americano é um Estado territorial, o capitalismo americano é territorialista, ele se expandiu numa expansão vertiginosa, violenta, até o outro lado do Pacífico, tendo o seu imaginário trabalhado por esta *frontier*, de modo que os limites entre os Estados originários das treze colônias foram garantidos por essa expansão.

Houve um momento em que essa expansão, essa válvula de segurança terminou: quer dizer, o fato de que se constituiu uma civilidade republicana num determinado espaço no norte da América só porque, do outro lado da fronteira, vivia-se um estado de exceção, de sítio, de emergência. Era uma sociedade de fronteira, foi lá que foi inventado o linchamento; tudo o que aparece de maneira edulcorada nos Westerns estava acontecendo lá. Isso adiou, até um certo momento, o confronto semelhante às guerras de religião, às guerras europeias que culminaram no Tratado de Vestfália – adiou a constituição nacional através da guerra civil. Foi na Guerra Civil Americana – a guerra mais cruenta do século 19, a primeira guerra já tecnológica – que se constituiu um Estado central. A mitologia dos pais fundadores da união, o federalismo etc., foi apagado naquele momento. A guerra civil forjou um novo Estado, que é o que nós conhecemos hoje: o Estado mais centralizado, o mais soberano na acepção europeia, na verdade o único Estado soberano no mundo nesse momento. Isso foi possível porque houve essa linha de amizade funcionando. A soberania americana funcionou porque havia, do outro lado da fronteira em expansão, essa sociedade de fronteira, que é uma sociedade de exceção, de estado de sítio, de vazio jurídico. Ora, essa fronteira se esgotou no fim do século 19.

Aí aparece uma nova etapa dessa mitologia americana, segundo a assim chamada “tese da fronteira”, que foi formulada por vários ideólogos americanos (o mais famoso chama-se Jackson Turner): nós chegamos a um impasse na história nacional porque somos uma sociedade de fronteira, o homem americano foi formado pela fronteira e ela se esgotou, mas a economia americana foi calcada justamente na expansão da fronteira. Não por acaso, eles deflagram uma guerra

contra a Espanha – um império de ultramar decadente – e começam a aparecer coisas novas. A linha demarcada pela Doutrina Monroe do hemisfério ocidental passa a ser a nova *frontier* americana que vai se dilatando, só que sem anexação territorial, sem novas colônias, porque ela prescinde desta formalidade. Os territórios são banalizados, a economia americana não precisa de anexações. Ela precisa de portas abertas, de acesso, entradas e saídas, e, portanto, ela precisa moldar internamente regimes cuja jurisdição administrativa naquele determinado espaço lhe interessa – mas é uma mera formalidade, porque eles são clientes, dependentes, passam a orbitar e depender da economia desse hiper-espaço econômico americano. Ou seja, a economia americana, sendo uma economia nacional, começa a ser cada vez mais mundial e vai desestatizando esses territórios, que passam a ser banalizados enquanto territórios nacionais e encarados conforme essa linha de amizade que é o hemisfério ocidental, e que se expande como terra de fronteira. Como prova dos nove disso, acontece o seguinte: a guerra americana é diferente daquela guerra racionalizada, restrita, protegida, que foi a da Europa – a qual estava barbarizando o outro lado, como nós sabemos. Mas, de qualquer maneira, a guerra americana, desde o início, na expansão contra os mexicanos, contra os espanhóis, contra os índios, é uma guerra de extermínio, uma guerra colonial. É uma guerra *beyond the line* – desde o início. É uma guerra que foi formada nesse molde. Aí a barbaridade, a carnificina que foi a Guerra Civil Americana.

Assim sendo, quando se dá a expansão americana, ela acontece de forma diferente. Ela se dá a partir do fim do século 19 com a guerra da Espanha, a pretexto de direitos humanos – essa história começou lá – desrespeitados nas colônias espanholas: a nossa soberania transcontinental etc. Eles derrotam a Espanha no Caribe, em Cuba, Porto Rico etc., e nas Filipinas – só que nas Filipinas, excepcionalmente, eles ficam meio século, até o fim da Segunda Guerra Mundial. Uma vez que essa expansão se dá, eles se retiram, deixando atrás de si tratados e garantias de livre acesso, quase sempre protetorados. E o que eles deixam na praia, quando refluem? Bases militares. Onde eles chegam, não saem mais – Okinawa vai fazer 60 anos, Guantánamo já passou de um século, vem da guerra com a Espanha de 1898. Então não interessa a anexação territorial.

Ora, como há essa linha de amizade, a guerra americana, quando chega à Europa, é uma guerra colonial, é o que eles chamam, na bibliografia crítica americana, *savage war* – guerra contra os selvagens. E o selvagem, justamente, não é um inimigo justo: portanto, a guerra tende a ser de extermínio. Não é à toa que, em 1917, quando os Estados Unidos entram na guerra, o presidente Wilson (que passa por um grande humanista e é um grande mentecapto, no caso) diz: esta é a guerra para acabar com todas as guerras. Quem entra em guerra para acabar com todas as guerras visa a exterminação daqueles que são a causa das guerras, e quem é que causa as guerras? São os Estados soberanos, que fazem a guerra

inadvertidamente uns contra os outros, prejudicando os negócios no resto do mundo. Portanto, a soberania não é algo muito bom; a ideia de soberania é uma ideia relativa, revogável, uma concessão. Então, uma “guerra para acabar com todas as guerras”, que começa em 1914, vai até 1945 e termina com o quê? Vejam só – nada disto é irrealista, pelo contrário: nós estamos descrevendo a realidade pura e crua! Eles de fato acabaram com a guerra na Europa – não tem mais guerra na Europa há cinquenta anos – e acabaram com as soberanias europeias. A União Europeia é uma brincadeira comercial; do ponto de vista militar, geoestratégico, ela não é nada. Enfim, acabaram com as guerras, só que, em troca, o resto do mundo está se transformando numa *global frontier land*.

Se assim é, nós estamos começando a entender um pouco o que está se passando no mundo. Zygmunt Bauman tem razão: acabou a era do espaço – nos termos que nós vimos: acabou o nomos da Terra. Existe um novo nomos da Terra, um nomos de uma exceção soberana, que tem um histórico – não se trata apenas das ideias tresloucadas de um fanático americano negociista corrupto, esta é uma tremenda bobagem. Isso tem dois séculos, eles sabem o que estão fazendo, o que estão discutindo. Sabem o que querem. Alternam os negócios, porque *business is business* – quem ganha mais, quem ganha menos –, mas isso é irrelevante. O que nós estamos presenciando? “Globalização” significa, entre outras coisas, tornar o capitalismo seguro, e o núcleo desse capitalismo seguro é americano. Portanto, é alguma coisa que se espalha e vai banalizando territórios. É necessário, então, que se estabeleça novamente uma linha global, a qual coloca perfeitamente dois lados e pode abarcar os clientes europeus ou americanos, mas o outro lado dessa linha global é uma terra de fronteira, de modo que nós temos uma espécie de fronteira sem mundo. Ou seja, tudo se tornou fronteira. Isso significa o seguinte: existe uma soberania, essa soberania global, e o seu avesso é esse espaço anômico, esse vazio jurídico chamado fronteira.

“Tudo se tornou fronteira” não é apenas uma maneira de dizer, e vou encerrar com essa observação. Em si, o espaço nacional americano tende à bunkerização, a se tornar uma fortaleza, porque é a última soberania no sentido europeu do termo e, portanto, exige o estado de exceção, o qual exclui, produz um espaço de anomia e de vazio jurídico, porque a soberania é justamente aquilo que define quando a situação é de emergência – eles estão definindo que a situação do mundo é de emergência, daí a guerra contra o terrorismo etc. Pois bem: inclusive esse espaço nacional americano tornou-se um espaço de fronteira. Todas as leis de exceção americanas editadas do 11 de setembro para cá – e mesmo antes, se nós deparamos: desde que começou a Era Atômica – significam o seguinte: esse espaço que é sagrado desde os calvinistas, os Peregrinos americanos, esse espaço sagrado nacional americano não é mais invulnerável. Daí o lampejo de Zygmunt Bauman: o que os terroristas demonstraram? Que não existe mais território sagrado do ponto de vista da soberania, são todos vulneráveis; portanto, todos

estamos numa fronteira, e se assim for, então a nossa situação é de emergência, inclusive dentro da nossa *amity line* – do lado de cá. Daí o estado de sítio que se vive nos Estados Unidos. Não há outra caracterização do aprofundamento da legislação de exceção – todos os Atos Patrióticos, o *Homeland Defense* que eles fizeram para a defesa do território, etc. Ou seja, nós estamos novamente em uma fronteira, alimentamos a opinião pública novamente com esse medo da fronteira, e o que isso significa? Todo cidadão, em qualquer cidade americana, passa a correr os mesmos riscos que os nossos ancestrais pioneiros que fizeram essa nação corriam, quando estavam na fronteira real, histórica, desbravando o sertão, a mata brava, matando índio... enfim, a guerra dos arames farpados, fazendo as *enclosures* que eles fizeram, acumulação primitiva mesmo. Significa que, a qualquer momento, nós podemos estar submetidos a invasões bárbaras de nômades como aconteceu com o *World Trade Center*, o que faz com que também o nosso território seja um território de exceção, de fronteira, que carece, portanto, de uma legislação de emergência que dê conta desse novo território.

Ora, isso não tem nada a ver... falar mal de Bush e companhia é fazer furo n'água. Isso é demagogia, é bobagem. O que vamos dizer, que os democratas são melhores? Clinton começou isso, não foi Bush quem destruiu a Iugoslávia. Isso começou muito antes. Se quiserem saber melhor, essa formulação – “estamos em perigo, porque tem crise e temos que expandir a fronteira, mas essa expansão da fronteira faz com que a fronteira ecloda no nosso próprio território” – começou justamente com a declaração de princípios do que é a concepção americana de guerra, que vem desde a fundação daquele Estado nacional (que tem outras coisas extraordinárias, não estou demonizando... ser antiamericano ou pró-americano é uma bobagem, não é disso que se trata). Começou logo depois que os Estados Unidos entraram na guerra em 1917, da forma seguinte. Era uma guerra santa – começa por aí. Para a Europa, era uma guerra entre Estados soberanos; para eles, para um governante puritano americano, era escabroso – só a degenerescência da aristocracia europeia podia explicar aquela carnificina sem sentido entre alemães e franceses, alemães e ingleses, guerra pela guerra... Temos que acabar com isso, temos que erradicar; portanto, uma guerra de extermínio! O que eles fizeram? Demonizaram o *Kaiser* alemão, depois a Rússia, a futura União Soviética. Criminalizaram – portanto, trata-se de justiça de fronteira: é preciso caçar esses facínoras e enforcar, julgamento sumário, justiça de uma sociedade de fronteira. Criminalizar a guerra significa também banalizar a ideia de soberania territorial, de Estado, de estatalidade.

Então, eles disseram o seguinte. O que os alemães fizeram? Nesse período, apareceu pela primeira vez algo que é uma invenção nacional alemã (depois esse *know-how* tecnológico chegou até o Oriente Médio etc.): a guerra química. Os alemães foram pioneiros nisso – aliás, a Segunda Revolução Industrial é basicamente alemã e está na química. De modo que a guerra química começou nas

trincheiras da Primeira Guerra Mundial. “Veja só o que eles fazem!” (esquecendo o que eles próprios aprontaram nos Estados Unidos, linchamentos, o genocídio indígena, a escravidão, tudo o que se possa imaginar – ninguém é santo nessa história). Isso significa que, primeiro, a guerra química é uma guerra de gás. Gás não respeita fronteiras; portanto, ninguém está seguro. Nesse momento, de 1917 até os anos 1920, há uma mudança no pensamento geopolítico americano. A influência militar cresce e aparecem uns teóricos que se juntam às novas grandes indústrias químicas americanas, mostrando que é possível fazer isso e que os Estados Unidos estão sujeitos à ameaça de uma guerra química alemã – nos anos 1920, em que a Alemanha está se armando. Inclusive, um general da aviação americana simula – vejam só de onde vem a paranoia – um bombardeio químico de Manhattan. Passa lá os aviõezinhos dele, os jornais são advertidos, fazem a reportagem... então ele gaseifica Manhattan, destrói, asfixia, mata por envenenamento com gás químico. Isso para mostrar que a conquista do espaço aéreo pela guerra mudou completamente a tecnologia; a guerra de extermínio se globaliza, se generaliza; a ideia de bombardeio estratégico é formulada pela primeira vez. Bombardeio estratégico significa aniquilar cidades, isto é: derrotar uma nação significa extirpá-la, varrê-la do mapa.

Quando os americanos diziam na Iugoslávia: “é preciso que esse pessoal volte para a idade da pedra”, isso vem de longe, essa doutrina tem um século nos Estados Unidos. Então, sendo assim, nós temos que nos preparar, porque nenhum cidadão americano está seguro: justamente, ele corre tanto perigo quanto os nossos ancestrais pioneiros na fronteira. Nos preparar como? Retaliação à altura, evidentemente, mas também por leis de emergência – a *martial law* – permanente, porque nós estamos sob ameaça permanente. De modo que essa chamada “paranoia” – maneira de psicologizar isso que está acontecendo – é um pensamento estratégico nacional, que tem a ver com a formação do território americano como eu a reconstituí, desde os anos 20 do século passado. Foi naquela época também que esse mesmo personagem, chamado Billy Mitchell, já antecipando o conflito com o Japão no Pacífico, imaginou um bombardeio incendiário em Tóquio, porque a maioria das habitações era de madeira e bambu. Bombas incendiárias destruindo Tóquio – o que foi feito em abril de 1945.

Então, a ideia de que a fronteira está tomando conta de tudo provoca essa confusão, essa permeabilidade, essa promiscuidade – “amálgama” é o nome mais correto – entre a normalidade e o estado de emergência permanente. É isso que se quer dizer com a ideia de que a era do espaço terminou. Já nos anos 1920 se dizia: nem o nosso espaço nacional nos protege mais, tem a emergência de fronteira permanente. E o *nomos* da Terra foi também para o espaço, porque o capitalismo americano banalizou a ideia de território e de soberania. De modo que, quando eles dizem, em nome dos direitos humanos etc., que a soberania é o mal, não é

elucubração do *staff* paranóico, genocida, corrupto do Bush. Pelo contrário, essa é uma antiga ideia americana, que tem mais ou menos um século.

Carl Schmitt e o realismo político*

Carl Schmitt and political realism

Carlo Galli

Università di Bologna, Itália
carlo.galli@unibo.it

Resumo: Em contraste com o realismo político como geralmente compreendido, o autor qualifica sua posição como a de um "realismo crítico". Partindo deste conceito, analisa o pensamento de Carl Schmitt, avaliando o ponto no qual seu realismo deixa de ser crítico.

Palavras-chave: Realismo político; Carl Schmitt; Realismo crítico.

Abstract: In contrast to political realism as generally understood, the author qualifies his position as that of a "critical realism". Starting from this concept, he analyzes the thought of Carl Schmitt, endorsing whether or not his realism ceases to be critical.

Keywords: Political Realism; Carl Schmitt; Critical Realism.

1. QUAL REALISMO?

Gosto de crer que meu modo de pensar a política pode ser (e tem sido) definido de "realismo crítico". Agora vou expor as razões pelas quais me distancio do que eu chamaria de realismo "acrítico" e, em última análise, "irrealista".

Nascido – junto com seu oposto, o "idealismo" – dentro da disciplina de ciência política das "Relações Internacionais", o termo "realismo político" compartilha algumas fraquezas epistemológicas com a ciência política: a primeira é a ideia de que existe uma realidade "lá fora", que esta realidade é instável e conflitante, e que o mundo intelectual está dividido entre aqueles que o aceitam como ela é e aqueles que pensam que ela pode ser mudada. Em essência, uma oposição entre ser e dever ser (posições pré-modernas, como o tomismo, são realistas no sentido de que assumem uma realidade objetiva intrinsecamente ordenada; e aí "dever ser" significa conhecer e respeitar a estrutura lógica, ética e ontológica do real).

* Tradução realizada por Giovanni Zanotti e Felipe Catalani a partir do manuscrito original italiano cedido pelo autor. O texto foi publicado originalmente em espanhol em *Perspectivas: Revista de Ciencias Sociales*, año 6, n. 11, 2021, pp. 26-39.

A segunda fraqueza epistemológica reside em assumir uma sintonia entre natureza humana individual (psicologia) e natureza humana coletiva (o Estado), uma convergência entre antropologia e política. Sintonia e convergência sob o signo da instabilidade, da agressividade e da periculosidade dos indivíduos e grupos humanos – todas características “naturais” e objetivas, cuja modificação é impossível, ou indesejável, ou inútil, ou a ser alcançada por meio do exercício de disciplinas rígidas individuais e coletivas. Os “homens culpados” de Maquiavel e a “miserável vida curta, bruta e breve” de Hobbes – em suma, antropologia negativa e pessimista – como base de formas políticas autoritárias. Naturalmente, os “idealistas”, que a este respeito compartilham com os realistas as fraquezas de que estamos falando, defendem, ao contrário, antropologias em diferentes graus positivas.

A terceira fraqueza é que o realismo, partindo destes pressupostos, passa a procurar e encontrar “leis” naturais, ou regularidades “objetivas” do comportamento e desenvolvimento individual e coletivo, relativas à ontogenia e à filogenia (etologia, psicologia de massas etc.). O realismo culmina no darwinismo social e político, na seleção dos mais aptos para competir num jogo natural e mortal, elevado à verdadeira “essência” do homem e da política.

A quarta fraqueza é que estes parâmetros levam à construção de uma família intelectual – justamente, os “realistas” políticos – que contém de tudo: Tucídides, Maquiavel, Hobbes, Mosca, Pareto, Schmitt, Aron, Miglio (mas pode-se e deve-se acrescentar Agostinho, Donoso Cortés, Hegel, Spencer, Marx, Lênin e até Hitler). Uma família cujos traços comuns são extremamente tênues, e consistiriam de oposição contra pensadores idealistas, ingênuos, utópicos, formalistas, “liberais”: Moro, Vitoria, Locke, Rousseau, Kant, Kelsen. Enquanto é evidente que as divergências estruturais e categóricas entre “realistas” são totais, radicais, irreconciliáveis, o mesmo se aplica aos “idealistas”.

A quinta fraqueza, por fim, é que a categoria de “realismo” alude, às vezes de forma consciente e às vezes instintiva, a uma série de oposições que são todas ideológicas e todas reversíveis, ou discutíveis: além da oposição entre ser e dever ser, há aquela entre ordem e liberdade, entre coação e espontaneidade, entre guerra e paz, no limite entre o mal e o bem, natureza e espírito, entre direita e esquerda, desigualdade e igualdade, fatos e valores, conservação e progresso, seriedade e jogo. Onde o realismo é o primeiro termo, e o idealismo o segundo. Isto é, onde o realismo é a defesa do existente em sua dureza e idealismo é o esforço para superá-lo – vã, para os realistas, útil e necessário para os idealistas (enquanto na verdade o primeiro exemplo da prosa ática, o Pseudo-Xenofonte, é tão “realista” como também está contra a existente – a democracia ateniense).

Na verdade, a “realidade” política é uma construção, uma seleção de experiências, uma montagem de causas e efeitos; não está “lá fora”, mas é interna

ao pensamento; e é interna a uma luta entre pensamentos, que de tempos em tempos assume perfis diferentes. Realismo é um nome que surge de um conflito de ideias e posições práticas em um determinado momento sobre um determinado problema contra certos oponentes. Os cientistas políticos realistas americanos eram motivados por uma polêmica anti-wilsoniana (anti-universalista) que os levava a interpretar as relações internacionais como uma relação inelutável de forças entre entidades políticas (relações que são, elas próprias, interpretadas de forma variada e orientadas para uma ordem). Toda vez a realidade é reinterpretada, toda vez as “leis” da política são identificadas, para fins sempre polêmicos. Aqui, a realidade é realmente uma acumulação de vivências.¹

Em Tucídides, o realismo é a luta contra os mitos e a narração indireta e ficcional dos fatos; em Maquiavel, é a luta contra a moral tradicional aplicada à política; em Hobbes, é a luta contra toda a tradição antiga e medieval por uma política “científica”; em Hegel, é a luta contra o Iluminismo e o liberalismo; em Marx, é a luta contra Hegel e a economia política; em Mosca, é a luta contra o igualitarismo democrático; em Schmitt, é a luta contra o universalismo jurídico-moral.

Em cada uma destas posições – dos “realistas” e dos “idealistas” – há tanto um “ser” quanto um “dever ser”, e uma polêmica. Em Maquiavel, ser é a conflitualidade e a agressividade humana (a luta entre os Grandes e o Povo) e o dever ser é o redirecionamento desta conflitualidade, que surge da avareza (da posse), em direção a objetivos políticos expansivos (a *virtù*) e expansionistas (a guerra), a fim de despertar alguma eficácia política em uma Itália demasiado fraca e dividida. Em Hobbes, o ser é materialismo e individualismo possessivo, juntamente com a guerra civil (em suma, o estado de natureza), e o dever ser é a saída do estado da natureza e a construção do estado político como um dispositivo eficaz para a paz, para a garantia da propriedade e para a salvação humana e supra-humana. Em Kant, o ser é a sociabilidade insaciável, a madeira torta da humanidade, que convive com o dever moral e a possível interpretação progressiva da natureza, e da natureza humana, em direção à coexistência universal no direito. Em Hegel, há o ser como dialética, como a presença propulsora do limite e do negativo no coração do real, e há o dever ser como obrigação de estar à altura das possibilidades cognitivas e práticas que o tempo oferece (não se pode ser melhor que o próprio tempo, mas deve-se estar no próprio tempo da melhor maneira). Em Marx, existe o ser (capitalismo) e o dever ser (desvendar suas reais contradições para liberar a natureza humana reificada). Em Donoso, existe o ser (a nulidade da criatura humana, sua necessidade de autoridade) e o dever ser (a luta contra a modernidade e seus resultados). Em

¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), Milano, Adelphi, 1977, libro II, afor. 57, p. 78

Mosca há o ser, a necessária estrutura elitista da política, e o dever ser, a obrigação de reconhecê-la e administrá-la de uma perspectiva anti-socialista. Em Schmitt há o ser, o “político”, e o dever ser (a compulsão à forma política concreta), em luta contra Versalhes, Genebra, Weimar (como ele mesmo coloca).

Estes são apenas exemplos do fato de que em cada autor existe uma realidade, um ideal, uma luta. E assim, de forma mais geral, em vez de construir a categoria de “realismo” (e “idealismo”), e colocar este ou aquele autor nela – que é um movimento com significado didático e externo, mas que não restaura a realidade de uma performance intelectual –, é melhor ver qual é a concretude histórica na qual cada autor se move, para entender em cada um dos autores o que a palavra “realidade” e a palavra “política” significam, e por quais razões (e contra quem) elas significam isso.

Em termos positivos, “realismo” (e “realismo crítico”, que é sua determinação mais eficaz) é uma posição epistemológica e política complexa, que exige a mais ampla análise da experiência histórico-política possível, na qual as ciências sociais são utilizadas, mas que também vai além de sua capacidade de descrição, a fim de captar o que é radical e distintivo em uma fase histórica; a extensão deve ser acompanhada pela intensidade, a descida vertical: a atividade teórica da crítica. Ao mesmo tempo, a crítica deve sofrer uma autocritica, ou seja, deve estar consciente de sua própria determinação e condicionamento; deve, portanto, saber que no fundo para o qual tende não há a Verdade, mas um núcleo de relações sujeitas a diferentes interpretações, e sobretudo um nó de contingências e contradições, concretas mas não estáveis nem calculáveis. Esta é a “realidade” instável (mas efetiva) do “realismo crítico”; uma realidade que nunca pode ser completamente dobrada e neutralizada em um logos, ou em uma técnica, ou em uma moral. Uma realidade que tem um início e um fim concretos: a propriedade privada e a liberdade do racionalismo liberal, a posição de classe e a história do pensamento marxista (no caso de Schmitt, a contingência absoluta).

O realismo, em suma, rejeita o “dever ser” (a norma universal) no momento da análise: busca na concretude histórica esse início, essa origem e esse fim. E se diferencia – a cada vez, de maneiras diferentes – do idealismo precisamente como o concreto do abstrato, do mau universal que se abate sobre o concreto como uma Lei vazia (e do mau particular, que acredita ser suficiente para si mesmo, e nada sabe de suas próprias causas e origens). E este é um ponto central, assim como é central que o desempenho do realismo seja incompleto se ele prescinde da luta contra outras posições - das quais denuncia o condicionamento inconsciente, a natureza ideológica.

Como se vê, a descoberta das “leis”, a antropologia negativa, a defesa do existente, estão fora desse horizonte; ou melhor, são apenas formas de autolegitimação desta ou daquela realidade histórico-política concreta. No

entanto, o planejamento não está de fora, tão inevitável quanto o condicionamento, a concretude e a controvérsia; de fato, o planejamento surge da adesão mesma ao real (no sentido descrito acima): se a adesão é crítica, se é condicionada (como é inevitável), também é “orientada”, direcionada a um fim. O realismo crítico implica, portanto, não apenas autocrítica, mas também dever ser; é autocrítica consciente disso. Mas, pelo menos, ele está sempre empenhado em indicar como o dever ser pode surgir do ser, pois é o desenvolvimento não necessário, mas possível, de contradições, eventos, processos, tensões concretas que constituem a trama do real. A projeção de um dever ser incondicionado, de um devaneio consolador, de uma racionalidade absoluta e universal, não faz parte do realismo crítico; assim como não faz parte dele (embora possa existir) o fechamento dogmático no presente, a ausência de imaginação. O vínculo pelo qual o realismo crítico não pode fugir é dado pelo cálculo dos custos reais do dever ser que inevitavelmente traz consigo; e do cálculo dos passos históricos necessários para alcançá-lo, bem como da individuação dos sujeitos que se supõem portadores desse dever ser. O realismo crítico é responsável, além de radical: responde à questão de um “que fazer?”, desprovido de certezas dogmáticas e aberto à contingência.

Neste ponto, pode-se perguntar qual é o conceito de “realidade” de Schmitt; qual é o conceito de “política”; onde está a capacidade crítica de seu pensamento, e até onde ela vai.

2. SCHMITT – A ESTRUTURA DO REAL

A interpretação que Schmitt dá da realidade está em sua teologia política e é hostil ao individualismo, à subjetividade livre² (cf. *Romantismo político*), mas também ao normativismo e à economia política. Essa hostilidade é ditada pelo fato de ele ver nessas posições a pretensão de submeter a realidade histórico-política a uma norma universal, a uma interpretação e planejamento simplificadores.

“Real” para Schmitt é a dupla face do Moderno, a compulsão à ordem e a impossibilidade da ordem; e essa dupla face do Moderno é visível graças à teologia política, o quadro epocal que mantém a secularização unida (os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados, são a permanência, sob outra roupagem, do pensamento de ordem) e o resto original e deficiente, não racionalizável, uma falta estrutural de substância que é também uma compulsão à ordem.

Schmitt parte da questão da *Rechtsverwirklichung*, da realização prática da ideia jurídica de ordem, no impulso da linha teológico-política mais tradicional que passa pelos contrarrevolucionários católicos, por um lado, e por Thomas

² C. Schmitt, *Romanticismo político* (1925²), Bologna, Il Mulino, 2021.

Hobbes, por outro.³ Schmitt, inimigo da grande separação liberal moderna entre religião e política, assume que a modernidade é a secularização da tradição teológica, mas a chave da posição de Schmitt não é apenas a analogia entre soberania e onipotência de Deus (a analogia, de origem contrarrevolucionária, entre modos da metafísica e formas políticas) que ele também aceita, mas sobretudo a analogia entre decisão e milagre. A teologia política de Schmitt entende a estrutura lógica das legitimações da modernidade como uma reutilização política de conceitos teológicos em um contexto originalmente marcado pelo Nada-de-Ordem, pela ausência de transcendência e por qualquer ordem bem fundamentada; decisão e milagre, de fato, são ambos a ruptura da norma.

A soberania, no entanto, é apenas parcialmente análoga ao milagre: de fato, sua ação, a decisão, se dá em um tempo, a modernidade, em que a ordem está ausente e não tem base ontológica: diferentemente da ordem tradicional, que o milagre rasga apenas momentaneamente⁴, a exceção é a regra do Moderno; não é ocasional, mas original, e atua dentro do Moderno como princípio de indeterminação e, ao mesmo tempo, como compulsão à forma. E a decisão, a ação política adequada à excepcionalidade da política moderna, não só suspende e subverte as ordens, mas também se encarrega de fundá-las – na medida em que estão suspensas no Nada. Afinal, é a ordem que é o verdadeiro “milagre” na época da “normalidade” da exceção: é a ordem que se organiza em formas sucessivas análogas às da teologia, com a diferença decisiva de que seu centro é vazio de substância e, portanto, as ordens são todas instáveis, infundadas. São mediações suspensas sobre nada. A teologia política, para Schmitt, é tanto uma necessidade da forma quanto um desencantamento dessa necessidade. É em referência à transcendência ausente que Schmitt entende a imanência, sua estrutura, suas coações: teologia política, para ele, é descobrir o ponto cego do Moderno, sua incompletude, sua imediatez, sua contingência e, ao mesmo tempo, o poder da ausência da transcendência que se manifesta na compulsão moderna de destruir e construir, ou seja, permanecer dentro da metafísica que também é sempre negada.

Em termos concretos, a normalidade da exceção é a permanência do “político” como relação amigo/inimigo; e significa, de uma perspectiva política, que o Estado é tudo menos estável, mas não tanto porque é atravessado pela dialética sócio-econômica, mas porque é originalmente indeterminado pelo “político”, ou seja, pela exceção e pela decisão, pelo poder constituinte face à revolução. O “concreto” que Schmitt persegue ao longo de sua vida são as ordens

³ Id., *Teologia política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 27-86; Id., *Sul Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 2011²

⁴ Id., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 151

políticas pontuais e decididas (e assim desvinculadas da perspectiva do progresso histórico) que, por si só, a modernidade permite. Ao contrário de Nietzsche, que rejeita como “fraco” o niilismo da modernidade, Schmitt o descobre e o torna produtivo de forma.

Está na teologia política – muito mais do que na antropologia política negativa (a crença numa natureza “boa” ou “má” do homem é o indicador da consciência do “político”, não o fundamento científico da política)⁵ – a raiz do “realismo” de Schmitt; um realismo que não se manifesta na identificação de “leis” ou “regularidades” naturais, mas que é a indeterminação de todo discurso e estrutura de ordem e, ao mesmo tempo, é uma compulsão à produção de ordem. Um realismo que nasce de uma ideia instável da realidade, e que é polêmica contra a *potestas indirecta* dos moralismos e contra as utopias da plena juridificação da realidade.

A ordem não nasce do sujeito individual, nem mesmo do soberano: é de fato evidente que o sujeito da ação política (o soberano) é indeterminado e ocasional, que é a função que ativa a indeterminação estrutural da ordem (“soberano é aquele que decide sobre o caso de exceção”); e é igualmente evidente que aqui o Mal é a inconsciência da estrutura teológico-política da ordem moderna, a inércia e a ineficácia que dela resulta: no livro sobre parlamentarismo, o racionalismo liberal está de fato inscrito em uma metafísica inconsciente da discussão, semelhante ao diálogo eterno do ocasionalismo romântico⁶. Em suma, o Mal é o desconhecimento dos limites do *logos* individualizante e universalizante, é a fraqueza política do poder técnico; o Bem é a força pontual que quebra e cria ordem, ou seja, a decisão (que, em seu espasmo niilista, é no entanto também parte do problema) e, em sua fase posterior, o Nomos, que é corte e tomada de posse, mas também ordenamento concreto (não neutro, mas orientado, eurocêntrico)⁷.

Para Schmitt, portanto, não é possível pensar o Moderno, como o faz Hegel, enquanto evolução progressiva da substância que se apreende em formas cada vez mais adequadas, da religião à filosofia. Sobre este ponto há um hiato insuperável entre o jurista católico e o filósofo luterano; o Moderno não permite nem promete conciliação, mas é conflito permanente. Mas Schmitt não opõe à dialética protestante nem a autointerpretação racionalista neutralizadora da modernidade como laicização, nem o fundamentalismo católico. Sua posição é a de uma continuidade formal e de uma descontinuidade substancial entre religião e política (oposta à de Hegel, portanto; do mesmo modo Schmitt está longe de Marx, cuja mediação materialista e dialética visa um imediatismo reconciliado, ou seja,

⁵ Id., *Il concetto di ‘politico’* (1932³), in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., pp. 87-208 (: 143 sgg.)

⁶ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit.; Id., *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo* (1926²), Torino, Giappichelli, 2004

⁷ Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”* (1950), Milano, Adelphi, 1991

o comunismo; e apenas tangencialmente próximo a Weber e seu individualismo metodológico); e para Schmitt, ao contrário de Hobbes, o esvaziamento moderno da religião, sua persistência como um esquema transcendental da ordem política, não dá origem a uma ordem racional tendencialmente estável.

Schmitt tenta, no período pós-guerra, romper com o paradigma decisionista e niilista de sua teologia política (com resultados bastante diferentes, até mesmo a fase nazista pode ser interpretada desta forma): mas ele certamente não rompe com a teologia política nem com a metafísica. A *Teologia Política II* pertence a esta tentativa, com sua refutação da refutação de Peterson (para Schmitt, a teologia política não pode ser descartada teologicamente porque pertence a uma esfera metafísica e política, não teológica⁸) e também com a segunda interpretação de Hobbes como cristão, depois de uma primeira interpretação (1938) do Leviatã decisionista e positivista⁹ que tinha visto nele principalmente um mito ou uma máquina. O “cumprimento da Reforma”¹⁰ realizado por Hobbes é, para Schmitt (1965), a superação da mediação pontifícia católica e daquele seu resíduo que é a *potestas indirecta*, e também a superação política do individualismo moderno em sua forma mais desestabilizadora (da reserva interior judaica e luterana); mas é também a permanência da transcendência não como fundamento da política, mas como seu horizonte de sentido, mesmo em sua ausência. A política moderna só pode ser cristã, só pode ser teologia política. E pode somente perder, progressivamente, a consciência desta sua origem.

Já na primeira metade dos anos 1940, Schmitt introduziu a imagem afortunada do *katechon*, que ele interpretou pela primeira vez como poder político territorial e continental, oposto aos poderes técnico-marítimo-capitalistas que desconhecem decisão, fronteiras, concretude e que são abertos ao poder indireto, ao ilimitado, ao uso político em sentido discriminatório (a guerra justa) da moral e do direito; mais tarde, como conceito e figura de um poder que não só restringe o Mal na história, mas também torna possível a história em geral, como alternativa à dinâmica progressista da tecnicização, da democratização do Mundo e de sua unificação comunista ou capitalista. Contra o progresso que aniquila e esvazia a história, o *katechon* não é mais, na fase final do pensamento de Schmitt, uma forma histórica específica, mas é o cristianismo que, com sua axialidade – que articula-se a partir do nascimento concreto de Cristo – , poderia salvaguardar a própria história, resgatando-a das derivas entrópicas do automatismo e do caos; é, em suma, a consciência da insuperabilidade da teologia política (uma consciência que a história, no entanto, está desmentindo, segundo ele). Schmitt

⁸ Id., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970), Milano, Giuffrè, 1992

⁹ Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938), in Id., *Sul Leviatano*, cit., pp. 35-128

¹⁰ Id., *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del “Leviatano”* (1965), ivi, pp. 129-165

continua a ser um pensador da origem, em suma, mas a origem, agora, já não é a decisão, mas sim a Encarnação.

Se a teoria dos *nomos* é o fruto mais maduro da tentativa de Schmitt de emergir da realidade instável do decisionismo, o livro sobre o *Nomos*, além de sua utilidade contemporânea, é um livro epimeteico, que retrata *ex post* o acontecimento moderna sob o signo de um fracasso epocal. A teologia política com seu duplo impulso de decisão e forma parece ao velho Schmitt estar completamente desatualizada.

Aqui seu realismo se torna nostalgia.

3. SCHMITT – GUERRA E POLÍTICA

Se “realismo” é insistir no papel central que a guerra desempenha como fenômeno político – mesmo sem fazer um juízo de valor positivo sobre ela, é claro – então Schmitt é certamente um realista. A palavra-chave aqui é o “copertencimento” entre guerra e política (ou seja, o “político”).

Mas o copertencimento tem causas históricas e metafísicas. É a crise da estatalidade moderna, e, portanto, também da distinção entre paz e guerra, e do controle da política sobre esta última, que constitui o problema político que interessa a Schmitt.¹¹

O significado do conceito de “político” como uma relação amigo/inimigo, entendido por Schmitt como a origem da política, é que nas associações humanas suficientemente intensas para merecer o nome de “políticas” há, além de um princípio de união, também um princípio de desassociação, de hostilidade e exclusão que é interno mesmo antes de ser externo; a disponibilidade real para ser morto e para matar é a característica, e o estigma, do “político”, de sua “seriedade”.¹² A guerra é a anomia que está dentro do *nomos* como sua origem: e isto não só implica o primado da guerra civil sobre a guerra externa, mas também reconhece as instituições políticas como originárias de um conflito que deve ser controlado – sobre o qual, portanto, deve haver consciência – e que não pode ser expulso ou neutralizado completamente, como é o objetivo do racionalismo (até mesmo a principal reserva de Schmitt contra Hobbes está em sua concepção do Estado como uma máquina técnico-racional).

Não se deve deixar levar pela descrição nostálgica da “guerra em forma” moderna, da distinção clara entre paz e guerra, decorrente da distinção soberano-estatal entre interno e externo, que Schmitt esboça a partir do final da década de

¹¹ Id., *Il concetto di ‘politico’*, cit. (alle pp. 193-203 il saggio del 1938 *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*); Id., *La guerra d’aggressione come crimine internazionale* (1945), Bologna, Il Mulino, 2015; Id., *Il nomos della terra*, cit.; Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, Milano, Adelphi, 2015

¹² Id., *Il concetto di ‘politico’*, cit., pp. 116-118

1930 e que ele cumpre em *Nomos da Terra*¹³; a guerra classicamente limitada ao confronto entre forças armadas de uniforme, expressão dos Estados europeus, é uma breve exceção histórica (altamente estilizada, se não exagerada, por Schmitt). É na crise do século XX das instituições neutras da modernidade que emerge para Schmitt precisamente aquela imanência de desordem e conflito com respeito à paz que é a origem autêntica e ineludível da política. O que é um problema, mas também a verdade mais radical que ele pode alcançar.

A política, como Schmitt a vê, é energia total; pelo menos em potência, é um paroxismo abrangente que não deixa subsistir nenhuma das distinções clássico-modernas (paz e guerra, civil e militar, público e privado, povo e instituições, Estado e sociedade), e assim dá origem tanto à política total quanto à guerra total. Schmitt, em resumo, sabe que a política contém a guerra, e que de fato a ordem só pode ser assim se ela aceitar a desordem, e se for estruturada em torno dela. Somente negando-se a si mesma pode a ordem política, precariamente, se afirmar. E aqui, na primazia lógica da guerra civil sobre a guerra externa (não no sentido maquiaveliano, mas como uma inversão especular do hobbesiano), reside toda a distância de Schmitt em relação à forma clássica do Estado.

Certamente, Schmitt coloca o problema de controlar, sem nunca poder abolir, o nexos guerra/política, de torná-lo mais uma vez concreto, produtivo de forma política. Deste ponto de vista, Schmitt continua os esforços de Hobbes, Hegel e Clausewitz: os esforços para pensar de forma ordenada na proximidade entre guerra e política, na verdade de sua convivência inextricável, após o fracasso de suas tentativas, ou seja, na crise agora irreversível do Estado. E, apesar da inversão categorial à qual ele a submete, há também em Schmitt uma nostalgia da estatalidade. Na verdade, o objetivo de Schmitt é explorar para fins de ordem precisamente a impossibilidade de ordem, ou seja, o acompanhamento da ordem por conflito. E é para este fim que a presença do soberano ou do partido, ou do partidário (também um inimigo “concreto”, não “absoluto”) é orientada¹⁴, dependendo do que Schmitt pensa ser possível de tempos em tempos no decorrer de sua longa experiência existencial e política: ação política é o ato pelo qual um sujeito político determina o inimigo para se determinar como amigo, dissocia-se para se associar, exclui para incluir. A ordem é possível, desde que preserve dentro de si a desordem original.

Assim, ao contrário de Jünger, Schmitt não atribui um grau ontológico sobre-humano nem capacidades morfogenéticas intrínsecas ao automovimento do complexo técnica/guerra. Para ele, não é a “substância” que age, mas atores políticos determinados: e o resultado da ação não são sacrifícios humanos, mas a instituição política, ou, em qualquer caso, uma afirmação de ordem, mesmo

¹³ Id., *Sulla relazione*, cit.; Id., *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 161 sgg.

¹⁴ Id., *Teoria del partigiano* (1962), Milano, Adelphi, 2005

espacial (menos do que nunca, além disso, para Schmitt na guerra está em jogo o Ser, como para Heidegger).

Schmitt é, de fato, o grande adversário da tentativa de remediar a crise do Estado através da construção do direito internacional e da redução do papel da soberania. A representação do espaço internacional como uma unidade indiferenciada, da qual a guerra deve ser expulsa como crime, é o resultado, para ele, de ignorar a indistinguibilidade original da guerra e da política, que, no entanto, persiste e até mesmo se agrava. É pelo esquecimento – a culpa é das potências marítimas¹⁵ e liberais anglo-saxãs – da origem da política (do “político”) que a política se torna ainda mais polêmica, e a guerra, mais discriminatória, portanto ainda mais destrutiva: “guerra justa” contra o inimigo criminalizado¹⁶.

O “realista” político na verdade teme os “idealistas” como mais eficientes e mais letais. Mas não é no policiamento internacional de entidades supranacionais que, para ele, se deve buscar a solução para o problema constituído pela dramática descoberta de que a guerra e a paz não são mais distinguíveis, mas sim fazendo disso a origem de uma nova ordem, de uma nova divisão mundial do espaço. Algo que está contido na ideia schmittiana de “Grande Espaço”¹⁷ – que, no entanto, do ponto de vista da relação entre guerra e política, não é particularmente inovadora e segue as lógicas tradicionais do Estado.

Assim, Schmitt repropõe a descontinuidade moderna e não qualitativa entre espaço interno e espaço externo, entre lei e conflito, entre paz e guerra, entre criminoso e inimigo. Mas a sua “restauração” é apenas aparente: na realidade, tanto dentro quanto fora, o espaço é atravessado pela violência e, portanto, não é um espaço neutro ou neutralizável, mas sempre orientado para o conflito e a exclusão (este é também o significado da teoria tardia do *Nomos*): é um espaço que incorpora o conflito à política.

Se o belicismo é pensar e praticar uma política orientada para a guerra, Schmitt é, portanto, mais do que um belicista: sua teoria contempla não apenas o fim do equilíbrio entre guerra e política, mas também de sua distinção categórica, e, apesar da organização neoclássica ordenada de seu pensamento, abre vislumbres inquietantes para a disseminação da violência dentro da política.

A luta constante contra o universalismo jurídico, que para ele não passa de uma concepção policial, moralista, criminalizante e discriminatória da guerra, vê Schmitt, sempre empenhado na “concretude”, confiada gradualmente à decisão soberana, ao Grande Espaço, à “guerra total”: para ele, esta é uma guerra integral – ou seja, uma guerra que envolve o Estado, a sociedade, o exército e o partido, a

¹⁵ Id., *Terra e mare* (1942), Milano, Adelphi, 2002

¹⁶ Id., *Il concetto discriminatorio di guerra* (1938), Roma-Bari, Laterza, 2008

¹⁷ *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto d'intervento per potenze straniere. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale* (1941⁴), in Id., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 101-187

economia, a política, a ideologia; em suma, todas as formas de existência humana – mas não é discriminatória porque é dirigida contra um inimigo igualmente total e concreto¹⁸. É a guerra que envolve todas as energias, sem distinção entre Estado e sociedade.

A guerra total, tal como foi concebida e gerenciada pelo nazismo, foi ao invés disso ferozmente discriminatória, não integral, mas beligerante, não a manifestação de uma forte identidade autoconfiante diante de seus inimigos, mas de uma indistinção caótica, de um delírio angustiado. Passou despercebido à perspicácia de Carl Schmitt – que conseguiu perceber que o inimigo é, na modernidade, um fator de forma política e que este, por outro lado, é atravessado pelo “político”, pelo conflito – o fato que a própria Alemanha totalitária reproduziu e reforçou tanto a “situação intermediária” anormal, a zona cinza de indistinção entre paz e guerra, quanto a interpretação discriminatória e moralista do conflito, a criminalização e desumanização do inimigo, cuja substância social e biológica procurou destruir. Schmitt estava cego a isso e permaneceu firme em sua denúncia de que foram os aliados – liberais, democratas e comunistas, unidos pelo universalismo, embora diferentemente declinado – a conduzirem uma guerra total discriminatória contra a Alemanha¹⁹ e a praticarem a criminalização do inimigo vencido; e em seu pesar – inconsistente com a essência de seu pensamento – pelo *jus publicum europaeum*, que já se desvanecera com sua conceitualidade política clara e distinta.

4. CONCLUSÃO

Pode-se interpretar à luz do “realismo” a posição de Schmitt em 1931 e 1932, na crise de Weimar²⁰. Ele era um realista porque era capaz de um olhar político, jurídico e histórico-teórico radical: um olhar que lhe permitiu formular diagnósticos e categorias que entraram no debate contemporâneo, compartilhados até mesmo por autores de orientação oposta. Em resumo, ele viu a situação desesperada do parlamento alemão e do Estado alemão, sem véus ideológicos antidemocráticos: de fato, seus esforços foram em direção à defesa da estrutura institucional de Weimar, que ele sempre viu como um compromisso, mas também como a expressão de uma decisão verdadeiramente soberana do poder constituinte do povo alemão. Uma defesa que ele queria confiar – e aqui também ele foi realista – não aos partidos (que eram o problema, em sua extrema polarização), mas ao presidente, em torno do qual ele queria construir um “Estado de chefes de governo” necessariamente autoritário, mas capaz de manter Hitler (e

¹⁸ Id., *Nemico totale, guerra totale, Stato totale* (1937), in Id., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles* (1940), Milano, Giuffrè, 2007, pp. 389-398; cfr. anche Id., *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, cit., p. 201

¹⁹ Id., *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 429-431.

²⁰ Id., *Il Custode della Costituzione* (1931), Milano, Giuffrè, 1981; Id., *Legalità e legittimità* (1932), Bologna, Il Mulino, 2018

os comunistas) fora do poder. Em vez disso, ele se iluiu pensando que havia alguém que queria salvar Weimar, embora pelo alto preço que ele propunha; na realidade, todas as fortes potências da Alemanha mudaram para Hitler assim que Hindenburg o nomeou chanceler (com o objetivo de mantê-lo à distância), e Schmitt também se viu colaborando com a nova ordem, notando o suicídio da república.

Oportunismo, carreirismo e cinismo explicam esta mudança; o que se explica sobretudo pelo fato de que no cerne do pensamento de Schmitt há um espaço vazio (a exceção) que pode ser preenchido por qualquer conteúdo (o ocasionalismo de Schmitt); mas certamente não foi o “realismo” (exceto no sentido mais óbvio do reconhecimento do fato consumado – por outros) que inspirou sua adesão ao nazismo. Que foi precedida, se é que por algo, por uma ilusão.

Mas, em conclusão, embora afetado pela nostalgia, cegueira, ingenuidade, o pensamento de Schmitt é realista, e não no sentido banal, objetivo (as “leis” da política) ou ideológico (a defesa da tradição, a exaltação da lei do mais forte). É realista porque tenta pensar a realidade sem sobrepor filtros universalistas sobre ela, porque tenta captar a contingência, a concretude. E assim está longe dos “realistas” como Hegel (em Schmitt não há dialética) e como Maquiavel (que não conhece a teologia política da ausência).

Mas é claro que Schmitt (como nenhum outro) não pode evitar a sobreposição de filtros sobre o real; e de fato, a contingência é entendida por ele como a “ausência de transcendência”, por uma via paradoxalmente metafísica. Um poderoso corretivo ao racionalismo e ao pensamento dialético (eles mesmos capazes de realismo, embora declinado de forma diferente, em torno da propriedade, ou da classe), certamente; um realismo tardio-moderno, o de Schmitt, interno ao pensamento negativo.

Mas é um realismo que, embora radical, não é suficientemente autocrítico. Schmitt vive e morre dentro do “seu” realismo, sem nunca questionar seus eixos categóricos. Ele nunca sai da armadilha metafísica “ausência de ordem-compulsão à ordem”. Daí, justamente, a nostalgia e a cegueira. Mas também deve ser dito que não ser capaz de saltar além da própria sombra, não ser capaz de sair da própria pele, o que pedimos a Schmitt, não é uma proeza fácil. Ele não queria nem mesmo tentar, é claro. E é precisamente por isso que Schmitt vale a pena como ferramenta e não como dogma; não como a última palavra de realismo crítico, mas como um exemplo concreto e historicamente datado que nos leva a pensar (também) com Schmitt além de Schmitt.

REFERÊNCIAS

CAMPI, A y DE LUCA, S. *Il realismo politico*. Figure, concetti, prospettive di ricerca. Soveria Manelli: Rubbettino, 2014.

NIETZSCHE, F. *La gaia scienza*. Milano: Adelphi, 1977.

PORTINARO, P.P. *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

SCHMITT, C. *Le categorie del 'politico'*. Bologna: Il Mulino, 1972.

SCHMITT, C. *La dittatura*. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria. Roma-Bari: Laterza, 1975.

SCHMITT, C. *Il Custode della Costituzione*. Milano: Giuffrè, 1981.

SCHMITT, C. *El nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*. Milano: Adelphi, 1991.

SCHMITT, C. *Teologia politica II*. La leggenda della liquidazione de ogni teologia politica. Milano: Giuffrè, 1992.

SCHMITT, C. *Terra e mare*. Milano: Adelphi, 2002.

SCHMITT, C. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*. Torino: Giappichelli, 2004.

SCHMITT, C. *Teoria del partigiano*. Milano: Adelphi, 2005.

SCHMITT, C. *Posizioni e concetti*. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, Milano: Giuffrè, 2007.

SCHMITT, C. *Il concetto discriminatorio di guerra*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

SCHMITT, C. *Sul Leviatano*. Bologna: Il Mulino, 2011.

SCHMITT, C. *La guerra d'aggressione come crimine internazionale*. Bologna: Il Mulino, 2015a.

SCHMITT, C. *Stato, Grande spazio, Nomos*. Milano: Adelphi, 2015b.

SCHMITT, C. *Legalità e legittimità*. Bologna: Il Mulino, 2018.

SCHMITT, C. *Romanticismo político*. Bologna: Il Mulino, 2021.

Por que e como ler Carl Schmitt?¹

Why and how to read Carl Schmitt?

Jean-François Kervégan

Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne, França

kervegan@univ-paris1.fr

Resumo: Kervégan descreve a importância e o lugar de Carl Schmitt na formação de seu próprio pensamento político, de sua descoberta como chave de leitura para interpretação de Hegel até a publicação da coletânea *Que faire de Carl Schmitt?*. Medita também sobre a biografia abominável de Schmitt e como levá-la em conta ao se apropriar de seu pensamento.

Palavras-chave: Carl Schmitt, Estado de Direito, Nazismo.

Abstract: Kervégan describes the meaning and place of Carl Schmitt in the formation of his own political thought, from his discovery of Schmitt as a key for the interpretation of Hegel to the publication of the collection *Que faire de Carl Schmitt?*. He also meditates on Schmitt's abominable biography and how to take it into account when appropriating his thought.

Keywords: Carl Schmitt, Rule of Law, Nazism.

Eu descobri a obra de Carl Schmitt por volta de 1980, um pouco por acaso, por meio da leitura de seu único livro disponível em francês na época: a tradução de *O conceito do político* (1928) na coleção “Liberdade de espírito” de Raymond Aron, acompanhada por *A teoria do partizan* (1962).² Eu não sabia nada, ou quase nada, sobre seu autor, e o prefácio elogioso de Julien Freund, embora um bom conhecedor dos escritos de Schmitt, não foi de grande ajuda; o prefácio subestima em particular a intensidade e a duração do “compromisso com o regime nazista” de Schmitt, ao mesmo tempo em que considera que ele “criou a teoria, em vários estudos e artigos, do novo poder, sob todos os seus aspectos, incluindo o antissemitismo”.³ Na verdade, este encontro com os escritos de Schmitt não foi mera coincidência. Na época, como muitos intelectuais de minha geração, eu reivindicava o marxismo, e como muitos outros, eu estava frustrado pela ausência

¹ Tradução por Yasmin Afshar a partir do original “Pourquoi e comment lire Carl Schmitt?”, publicado no periódico *Conceptos Históricos*, 4 (6), 2019, pp. 26-43.

² Carl Schmitt. *La notion de politique. Théorie du partizan*. Paris, Calmann-Lévy, [1932] 1972.

³ Julien Freund. “Préface”, in Carl Schmitt: *La notion de politique...*, pp. 7-38, ici. 8 et 11.

de qualquer teorização real da política em Marx e seus sucessores; daí a ideia de procurar “em outro lugar” – inclusive se esse outro lugar estivesse muito longe do marxismo, ou até mesmo em seu antípoda – elementos capazes de compensar essa deficiência. Fiquei fascinado com esta primeira leitura (um sentimento compartilhado por muitos novos leitores de Schmitt, e do qual eu tive que gradualmente aprender a me desprender, pois a sedução exercida pelo estilo brilhante de Schmitt e a retórica eficaz minam a distância crítica que deve ser mantida de suas teses). Isto me levou a começar uma leitura extensiva dos escritos desse autor, favorecida pelo fato de eu estar, no final dos anos 1980, em uma instituição de pesquisa na Alemanha, onde os escritos de Schmitt eram mais acessíveis do que na França (onde eu tinha que correr de uma biblioteca a outra para consultar os textos, alguns dos quais nunca haviam sido republicados, às vezes por excelentes razões).⁴ Como ocorre frequentemente na pesquisa, o que eu encontrei nesses escritos (um pensamento robusto do direito em sua relação com a política, mas também com outros campos, como a teologia) foi bem diferente daquilo que eu procurava no início. E isso teve certo efeito sobre mim. Ao ler Schmitt (e outros autores menos suspeitos do que ele, como Karl Polanyi, que eu descobri igualmente durante este período marcado por um importante acontecimento: o colapso do “socialismo real”), eu deixei de uma vez por todas de ser “marxista”, mas certamente não me tornei “schmittiano”, se é que esse adjetivo tem algum sentido... Na verdade, para mim, ao contrário de certos apologetas incondicionais (como Helmut Quaritsch ou Günter Maschke na Alemanha, sendo este último o autor de um trabalho editorial excepcional,⁵ ou Julien Freund e Alain de Benoist na França), a obra de Schmitt é apenas uma caixa de ferramentas. Quanto ao seu autor, podemos prescindir dele.

Minha leitura de Schmitt não foi apenas parte de uma terapia política pessoal. Mais importante ainda, foi também um momento constitutivo da minha identidade filosófica. Desde o início dos meus anos de formação, eu trabalhava intensamente sobre Hegel (primeiro sobre a *Lógica*, depois a filosofia jurídica e política); era, portanto, bastante natural que, no final da minha vida de estudante, eu tivesse escrito uma tese de doutorado (mais precisamente uma *thèse d'État*, o

⁴ Exemplo: a tradução parcial de *Legalidade e Legitimidade* publicada em 1936 em Paris, acompanhada dos comentários delirantes do tradutor, William Gueydan de Roussel, um verdadeiro nazista francês, mais tarde colaborador da Gestapo parisiense. Condenado à morte à revelia, ele viveu pacificamente na Argentina até sua morte.

⁵ Maschke reimprimiu o *Leviatã* de Schmitt (1938), um de seus escritos mais comprometedores devido aos ataques antissemitas que contém; ele também editou duas coleções contendo quase todos os artigos de Schmitt que não estavam incluídos nas duas coleções que o próprio Schmitt havia publicado (*Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* em 1940 e *Verfassungsrechtliche Aufsätze* em 1958): *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* e *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik*.

que correspondia à habilitação alemã) dedicada a este filósofo, interessando-me sobretudo pela relação, que eu considerava (e ainda considero) original, que se estabelece em seu trabalho entre pensamento especulativo e positividade ou, se quiser, entre a razão (que, no caso de Hegel, é tanto dialética como especulativa) e o entendimento (do qual as ciências “positivas”, como o direito, são o produto mais fecundo). Por interesse pessoal, e sem dúvida também porque o campo do direito havia sido muito negligenciado pelo marxismo, para o qual a qualificação de “superestrutura” era em geral suficiente para dissuadir qualquer esforço de análise um pouco fina,⁶ eu queria estudar essa relação no campo do que Hegel chama de espírito objetivo, e, sobretudo, no campo do direito, um conceito ao qual Hegel confere uma extensão incomum ao dar lugar ao que eu chamei de sua “desmultiplicação”, uma operação que faz do direito muito mais do que apenas o “direito dos advogados”: a designação do conjunto das formas de normatividade social.⁷ A descoberta acidental de Carl Schmitt me permitiu tanto esclarecer, como dar um novo rumo a este projeto. Com efeito, por um lado, a abordagem do direito por Schmitt me pareceu uma expressão particularmente radical, posto que filosoficamente bem fundada, da “positivação” (ou autonomação) do direito, processo este em curso desde o século XIX, e do qual o positivismo jurídico (do qual Schmitt é, além disso, um adversário resolutivo e constante) constituía a expressão doutrinária, por vezes ingênua. Por outro lado, entretanto, o pensamento de Schmitt me pareceu ter uma relação particularmente interessante com o de Hegel, um autor que ele conhecia muito bem e que ele qualificou de “espírito político no sentido mais elevado”.⁸

Tive então a ideia de ler os escritos de Hegel e de Schmitt de maneira “espelhada”, sendo minha hipótese de trabalho a de que a imagem, sem dúvida deformadora e deformada, que o decisionismo schmittiano⁹ exhibe do hegelianismo elucida de maneira indireta e interessante essa filosofia: essa imagem lança luz sobre certos aspectos despercebidos e também ajuda a retificar uma certa ideia corrente de Hegel, digamos uma leitura liberal (mesmo que o

⁶ Mesmo um trabalho que tenta levar a sério determinações legais, como a *La théorie générale du droit et le marxisme* de Evgeni Pasukanis (Paris, EDI, [1928] 1970), é irremediavelmente limitado por esta caracterização do direito, que o proíbe de ter uma vida própria.

⁷ Ver Jean-François Kervégan. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Vrin, 2008, p. 55 e seguintes.

⁸ Carl Schmitt. *La notion de politique...*, p. 105.

⁹ Hoje, eu não usaria este termo sem cautela para caracterizar a orientação teórica de Schmitt: o “decisionismo” reivindicado por ele nos anos 1920, particularmente na primeira *Teologia Política*, representa apenas um momento em sua evolução intelectual; ele se distanciou dele no escrito de 1934 sobre “os três tipos de pensamento jurídico” (o que é altamente suspeito, pois acompanha, junto com o *Estado, Movimento, Povo*, e afirma justificar o estrondoso alinhamento de Schmitt ao Nacional Socialismo). Neste texto, o decisionismo é apenas um dos “tipos intemporais” de pensamento jurídico, ao lado do normativismo (que permanece depois como antes desonrado) e do pensamento concreto de ordem ou institucionalismo: ver Carl Schmitt. *Les trois types de pensée juridique*. Paris, PUF, [1934] 1995.

liberalismo de Hegel seja um liberalismo estatal e autoritário...), uma leitura com a qual a interpretação schmittiana rompe completamente. Foi assim que meu projeto de tese sobre Hegel e a positivação do direito acabou por dar origem a um livro intitulado *Hegel, Carl Schmitt. O político entre especulação e positividade*, no qual o segundo desempenha a função de revelador (no sentido químico do termo) da complexidade do pensamento hegeliano sobre o direito e a política, uma complexidade à qual as premissas do decisionismo schmittiano não permitem fazer justiça. No limite, minha leitura de Hegel no espelho de Schmitt me permitiu, pelo menos espero, me libertar de sistemas de leitura codificados – conservador, liberal, marxista, ou até fascista – que não fazem justiça à riqueza e complexidade de um pensamento que jamais se ajusta a nossos estereótipos taxonômicos. Hegel está sempre “ao lado”, que é o que torna seu pensamento tão interessante para mim. E Carl Schmitt, contra sua vontade, se me é permitido dizê-lo, é testemunha disso à sua própria maneira – um testemunho que, naturalmente, deve ser acolhido com cuidado.

Por que dedicar a Carl Schmitt, quase vinte anos após o primeiro, um segundo livro, *Que faire de Carl Schmitt?*, quando o confronto deste autor com Hegel que eu havia realizado no livro anterior havia permitido (a meu ver, pelo menos) estabelecer os limites de um pensamento brilhante, terrivelmente eficaz, mas afetado por uma limitação epistemológica intransponível: a da lógica decisionista do “ou/ou”, uma lógica que Hegel, precisamente, considera uma barreira ao amadurecimento dos mais belos frutos do pensamento, ou seja, que essa lógica obstrui a via para o que ele chama de pensamento especulativo?¹⁰ Fiz isso, de certa forma, para acertar as contas depois de ter passado a outra coisa (meu trabalho atual em filosofia do direito, e em particular sobre os direitos, baseia-se mais em uma literatura anglo-saxônica particularmente rica neste campo). Acertar as contas depois de um longo intercâmbio, como eu havia feito com Hegel ao publicar o saldo da minha imersão, tão rentável para mim, em sua doutrina do espírito objetivo (com o livro *O efetivo e o racional*), e muito recentemente, com a filosofia prática de Kant (*A razão das normas*).¹¹ Pareceu-me portanto útil, antes de tudo para mim mesmo, fazer um balanço da minha longa relação com os escritos de Carl Schmitt (mesmo que se tenha tornado mais episódica, esta nunca cessou completamente após a publicação de *Hegel, Carl Schmitt*), e perguntar a mim mesmo, da forma mais honesta possível, em que essa obra pode (e não pode) contribuir a um pensamento do direito e da política voltado

¹⁰ Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris, Vrin, [1817] 1970, Prefácio à 2 ed. p. 126; Aditamento ao § 32, p. 487.

¹¹ Ver Jean-François Kervégan. *La raison des normes. Ensaio sobre Kant*. Paris, Vrin, 2015.

para as questões do presente. Este ângulo de ataque explica a escolha feita neste livro (que foi criticada por alguns)¹² de “descontextualizar” estes escritos na medida do possível. É verdade que para muitos desses textos isso não é fácil: é o caso, evidentemente, dos escritos do período 1933-1945, que abertamente tinham por objetivo apoiar a luta de Hitler “contra Weimar, Genebra e Versalhes” (segundo o subtítulo dado por Schmitt em 1940 à coleção de artigos *Posições e conceitos*) e legitimar (dando uma interpretação que nem sempre se adequava a certas hierarquias do novo regime) a “visão de mundo” nacional-socialista. No caso de outros textos, certamente impregnados de um zelo “militante” pouco compatível ao *ethos* de um professor de direito constitucional, é mais complicado. Tomemos, por exemplo, *O guardião da constituição* (1931), no qual Schmitt defende uma inflexão plebiscitária do regime de Weimar, ou *Legalidade e Legitimidade* (1932), um texto de intervenção jurídica e política, escrito no contexto da crise final da República de Weimar, no qual Schmitt procura, segundo seus adversários, construir as bases jurídicas para um golpe de Estado constitucional e, segundo ele, salvar um regime moribundo.¹³ Apesar de suas conotações antidemocráticas óbvias, acredito que não é ilegítimo, nem inútil, questionar, em um nível estritamente teórico e “desativando” suas evidentes motivações políticas, o que estes textos, particularmente o segundo, desenvolvem acerca da necessidade, para uma “legalidade” sempre sujeita ao risco de erosão normativa, de se inscrever num horizonte de “legitimidade” que (isto dito contra Schmitt) não se desdobra necessariamente *contra legem*.

A escolha feita de ler os escritos de Schmitt fora do contexto (na medida do possível, o que obviamente nem sempre ocorre) também explica as referências feitas no livro a toda uma série de autores cuja obra se cruza de uma forma ou de outra com a de Schmitt, mas que se inscrevem em um horizonte muito diferente, por vezes em violenta oposição a ele, tais como Benjamin, Blumenberg, Habermas, Derrida ou Agamben. A ideia não é rastrear algum tipo de influência secreta – a maioria dos autores que cito reconheceram mais ou menos de bom grado sua dívida com o autor do “teorema da secularização”, como diz Blumenberg – mas, antes, mostrar em cada caso que o diálogo, ou confronto, com Schmitt, ou com certos motivos schmittianos, desempenhou um papel decisivo na construção de sua própria identidade teórica.

¹² Veja a *Disputatio* organizada pela revista canadense *Philosophiques* em torno do livro com contribuições de Olivier Beaud, Catherine Colliot-Thélène, Olivier Jouanjan e Charles Larmore, em particular as observações críticas dos dois últimos, assim como minhas respostas: *Philosophiques*, Vol. 39, No 2, 2012, pp. 451-489.

¹³ Este contexto é perfeitamente apresentado por Olivier Beaud em *Les derniers jours de Weimar* (Paris, Descartes & Cie, 2007); ver também Augustin Simard *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité*. Paris-Québec, Editions de la MSH e Presses de l'Université Laval, 2009.

Esse modo de proceder também torna possível abordar questões que recentemente adquiriram atualidade, como o “retorno da guerra justa”¹⁴ ou o que eu chamo de política pós-estatal, na esperança de que um quadro analítico amparado por motivos schmittianos seja capaz de refinar ou modificar as respostas que normalmente são dadas. Em todos esses casos, minha convicção é que a passagem pelo trabalho de Schmitt, se acompanhada de uma vigilância constante contra qualquer forma de complacência, pode ser muito proveitosa; ela nos ajuda a aprender a formular perguntas onde a *doxa* comum tende a impor respostas. Schmitt nos ajuda, por exemplo, a questionar as condições de nossa (boa) consciência democrática (ver os textos reunidos no volume *Parlamentarismo e Democracia*)¹⁵ e os pressupostos dos “valores” nos quais mais profundamente acreditamos.¹⁶ Ele nos incita a retomar os objetos jurídicos “em sua historicidade concreta”¹⁷ e a tirar as consequências dessa historicidade. E essas consequências podem ser de longo alcance. A título de exemplo, Schmitt conclui o seguinte a partir do estudo histórico do conceito de Estado, conduzido na conferência intitulada “O Estado como um conceito concreto, ligado a uma época histórica”.¹⁸ “É enganoso usar a palavra ‘Estado’ indiscriminadamente no contexto das mais diversas épocas históricas e fazer dele um conceito universal”.¹⁹ À primeira vista, trata-se de uma constatação bastante banal: o Estado também tem uma história, e não se pode falar sem mais do Estado grego, romano ou persa da mesma forma que se fala de um Estado moderno. Mas a consequência última dessa historicização do conceito de Estado é extraída sem rodeios no prefácio da reedição de *O conceito do político*, em 1963: “A era do Estado está em seu declínio. Todo comentário é, doravante, supérfluo”.²⁰ Este é um excelente exemplo de como Carl Schmitt realiza a história das ideias ou dos conceitos: da necessidade de considerar o Estado historicamente, e não como um “conceito universal, válido para todos os povos e todos os tempos”,²¹ ele deriva a obsolescência da forma-Estado e a necessidade de pensar a política em um novo enquadramento e com instrumentos diferentes daqueles que a filosofia política moderna forjou desde Hobbes. Muitos serão aqueles que aceitarão a premissa, mas recusarão aderir à

¹⁴ Ver Michael Walzer. *Guerres justes et injustes*. Paris, Gallimard, [1977] 2006.

¹⁵ Ver Carl Schmitt. *Parlamentarisme et Democratie*. Paris, Seuil, [1923] 1988.

¹⁶ Ver Carl Schmitt. “La tyrannie des valeurs [1979]”, in Isabelle Koch e Norbert Lenoir (eds.): *Democratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple ?* Hildesheim, Olms, 2008, pp. 211-237.

¹⁷ Carl Schmitt. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlin, Duncker & Humblot, [1958] 1985, p. 58.

¹⁸ Carl Schmitt. „Staat als konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff [1941]“, em *Verfassungsrechtliche Aufsätze...* pp. 375-385.

¹⁹ Carl Schmitt. *Verfassungsrechtliche Aufsätze...*, pp. 58-59.

²⁰ Carl Schmitt. *La notion de politique...*, p. 42.

²¹ Carl Schmitt. „Staat als konkreter...“, p. 383.

conclusão, embora reconheçam que se trata de um estímulo interessante a renovar nossa maneira de colocar a questão da política.

Contudo, eu também gostaria de assinalar claramente os limites da contribuição que estes escritos podem fornecer tão logo eu atingisse esses limites. Em resumo, eu queria “partir de Carl Schmitt” (tal era o título que eu havia pensado inicialmente) em ambos os sentidos do termo: tomá-lo como ponto de partida e dispensá-lo. Pareceu-me proveitoso partir dos escritos de Schmitt porque eles ajudam a formular questões “impertinentes” (no sentido de *unzeitgemäß*) – mas na verdade extremamente pertinentes –, perguntas que, sem sua ajuda, não seriam feitas com tanta acuidade. Um exemplo, entre outros: a conjunção entre direito e democracia é tão evidentemente necessária quanto constantemente se diz (= Habermas) hoje?²² Não deveríamos, antes, considerar que esta relação é feita de tensões e contradições ainda por serem resolvidas (o que não se pode fazer apenas sob os auspícios de uma “política deliberativa”, como Habermas parece acreditar)? Em questões como a relação entre direito e democracia e, mais geralmente, a relação entre direito e política, Schmitt nos força a deixar o caminho bem trilhado de nossas certezas liberais, o que é um exercício útil. Mas, uma vez que tiramos dele o que nos interessa, devemos também “partir dele” em outro sentido: devemos dispensá-lo se ele não mais nos ajudar a pensar ou se sua maneira de formular as questões visadas se tornar um obstáculo. Apenas um exemplo (eu exemplifico em cada um dos capítulos da segunda parte): o capítulo sobre legitimidade (capítulo V) procura mostrar que, uma vez considerados os argumentos (e eles são consistentes) desenvolvidos por *Legalidade e Legitimidade* contra a ilusão de uma completude e autossuficiência da ordem legal, é possível, tomando caminhos diferentes dos de Habermas (que desenvolve argumentos massivamente anti-schmittianos contra “a concepção plebiscitária da democracia”),²³ apresentar de novo a questão da “legitimidade da legalidade”; reintroduzir a ideia de uma norma e procedimentos *imanescentes* que permitam justificar definitivamente o formalismo da lei e o estado de direito denegrados por Schmitt, mas abstendo-se de invocar o que Luhmann (visando Habermas) chama de “uma ideia de lei acima da lei”.²⁴

Mas o que eu tomo como certo é que muitas vezes é *a partir de Schmitt* – ou de posições teóricas parcialmente adquiridas graças a ele – que podemos *partir*

²² O livro de Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (Paris, Gallimard, [1992] 1997), desenvolve a tese da existência de um “elo interno” entre direito e democracia, mais precisamente entre direitos humanos e soberania popular (p. 486).

²³ Ver Jürgen Habermas. *Droit et démocratie...* pp. 204-205

²⁴ Niklas Luhmann. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 33.

dele, que podemos “superá-lo conservando-o” (*aufheben!* o vocabulário de Hegel é útil...). Por outro lado, a rejeição virtuosa de suas posições “escandalosas” tampouco me parece produtiva. Por exemplo: não me parece muito proveitoso opor à famosa fórmula “a política é a distinção do amigo e do inimigo” (aliás raramente compreendida, pois é interpretada como uma tese sobre a essência da política, quando Schmitt recusa explicitamente essa interpretação e faz da distinção amigo/inimigo um simples critério “topográfico”), a ideia, certamente mais apropriada, de que a política nada tem a ver com a inimizade, participando exclusivamente da *philia* e que a única verdadeira política é a “política de amizade” (a expressão é de Derrida, mas não é ele que meu argumento visa, já que ele mesmo se comprometeu com um diálogo intransigente, mas “caridoso”, com as posições de Schmitt no livro com esse título)²⁵. Sobre certos temas, em particular sobre os cinco temas abordados na segunda parte do livro, eu tentei mostrar que a passagem pelas análises de Schmitt leva a modificar a posição habitual da questão, e assim progredir, mesmo que isso signifique ter que retificar o que nelas merece ser retificado.

Algumas palavras sobre o conteúdo e a organização interna do livro. A primeira parte, intitulada “Um pensador essencialmente contestável”, começa com considerações bio-bibliográficas, destinadas principalmente a leitores familiarizados com os escritos de Schmitt e às controvérsias que esses geraram. Examina igualmente, em linhas gerais, a recepção contrastante de seus escritos em diferentes países, incluindo a França; uma atenção especial é dada à recepção de Schmitt dentro da Escola de Frankfurt, e mais especificamente em Habermas – onde eu acho ser possível mostrar, apesar de suas firmes objeções, que suas análises, especialmente em seus primeiros escritos, foram estimuladas por motivos schmittianos. A segunda parte do livro, mais propriamente teórica, trata de cinco questões que eu considero centrais para Schmitt, tentando mostrar em cada uma delas o que pode ser tirado de suas análises. O capítulo três (“Teologia”) trata do eventual pano de fundo teológico da política. Destacando o caráter equívoco do que Schmitt chama de “teologia política”, mostrando que, se Schmitt pode ser definido como um “teólogo da ciência do direito”, é num sentido muito particular: na medida em que o jurista é um “retentor” (este é o motivo paulino do *katechon*, ao qual muitos textos do pós-guerra recorrem, e ao qual não se deve dar, como alguns fazem hoje, uma importância exagerada). No final das contas, Schmitt é um “teólogo” no sentido de que ele vê a ciência jurídica como um

²⁵ Em *Politiques de l'amitié* (Paris, Galilée, 1994), pp. 101-111, 133-193 e 274-279 ele se dedica a uma discussão surpreendentemente aberta sobre o texto mais famoso (infelizmente?) de Carl Schmitt.

baluarte (um “último refúgio”)²⁶ contra a desagregação entrópica da ordem mundial – um motivo conservador clássico que bem deve ser criticado. O capítulo quatro (“Normatividade”) analisa o debate entre duas epistemologias jurídicas opostas: a epistemologia normativista, encarnada por Kelsen, e a epistemologia decisionista, professada por Schmitt durante a década de 1920. Deste confronto, tiro certas consequências, que não são “schmittianas” quanto ao estatuto de racionalidade normativa: embora seja importante notar, com Schmitt, a irreduzibilidade do momento (original ou conclusivo) da decisão, não é necessário considerar, como ele faz, que a decisão e a racionalidade são antinômicas. De fato, como Emmanuel Pasquier mostra muito bem em relação ao direito internacional, uma comparação estreita dos textos de Kelsen e Schmitt mostra que às vezes eles jogam em lados opostos²⁷. O capítulo cinco (“Legitimidade”) trata da relação que acaba de ser evocada entre legalidade e legitimidade e mostra que é possível, a esse respeito, e a partir de premissas semelhantes às de Schmitt, definir uma via diferente da que ele segue em seu escrito de 1932, sem contudo adotar o formalismo procedural valorizado (ademais não sem razão) por Habermas: esta via consiste em levar em conta a dialética nunca esgotada entre deslegitimação e relegitimação da legalidade, o que possibilita levar a sério as patologias da democracia destacadas por Schmitt, sem tirar as consequências antidemocráticas que ele mesmo extraiu, mesmo antes da adesão de 1933. O capítulo seis (“Política”) retorna ao texto que continua sendo o mais conhecido de Schmitt (o ensaio de 1928-1932 sobre “o conceito do político”, tal seria a tradução exata de seu título) e propõe ir além das simplificações a que esse deu lugar (aliás, estimuladas por Schmitt); dizer que “o político” tem como *index* a relação de hostilidade não significa que essa relação seja para Schmitt a *essência* ou *substância* do político (ele até diz explicitamente o contrário).²⁸ Para além de Schmitt, procuro mostrar como é importante levar em conta, o que raramente é feito, aquilo que eu chamo do momento político do direito, um momento de que as diversas formas de normativismo tentam sem sucesso escapar. Finalmente, o último capítulo (“Mundo”) reconstrói os argumentos de Schmitt contra o projeto (falsamente atribuído a Kant) de uma unificação política do mundo. Esses argumentos são baseados em uma teologia enigmática da história (centrada no motivo acima mencionado do *katechon*), que eu mostro não ser necessária para os propósitos de

²⁶ Ver Carl Schmitt. „Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft“, em *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 386-429, especialmente p. 420 („A situação da ciência jurídica européia“. *Droits*, No 14, 1991, pp. 115-140, aqui p. 136; tradução adicional em *Machiavelli, Clausewitz*. Paris, Krisis, 2007, pp. 171-214, aqui p. 207).

²⁷ Ver Emmanuel Pasquier. De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international. Paris, Classiques Garnier, 2012.

²⁸ Ver Carl Schmitt. “A Ética do Estado e o Estado Pluralista”, em *Parlamentarismo e Democracia*. , pp. 130-149; especialmente p. 143.

Schmitt, mas da qual pode ser tirada uma importante lição. Se o direto, em seu sentido primário, tem algo a ver com o ato de tomar (*nehmen*), com a ideia de uma tomada ou predação originária que esse procura legitimar (a *Landnahme*, a ‘tomada de terra’: o modelo é, naturalmente, a conquista do Novo Mundo), no entanto “o mundo” *como um todo* é inapropriável, e é por isso que ele permanece fora do alcance da tomada: o mundo, a unidade do mundo, não é um objeto jurídico.

Sobre os vários pontos que acabamos de mencionar, estou convencido de que a passagem por Schmitt modifica ou flexibiliza de forma proveitosa os termos em que as perguntas – as “boas” perguntas – são feitas. Dito isso, é certo que as *respostas* que ele nos dá podem não nos agradar, que elas ataquem algumas de nossas convicções mais firmes; ao menos somos provocados a refinar e precisar nossas próprias respostas, da mesma forma que as teses schmittianas nos forçam às vezes a repensar nossas perguntas, ou algumas delas.

Minha leitura de Schmitt leva a sério sua reivindicação constante de ser antes de tudo um jurista (“eu sou um jurista, não um teólogo”, escreve ele em seu *Ex Captivitate Salus*, uma espécie de meditação escrita quando foi encarcerado em Nuremberg).²⁹ Em outras palavras, não leio Schmitt como um filósofo político que não vai até o fim de seu propósito (tal foi a leitura de Leo Strauss e Kojève), nem como um teológico político (essa é a leitura de Heirich Meier, um sutil comentador straussiano), muito embora ele seja o inventor do vocábulo “teologia política” e que ele tenha publicado dois livros com esse título. Em minha opinião, é sempre como jurista (mas como jurista “político”, não como jurista normativo) que Schmitt aborda as questões políticas, tanto em seu período “decisionista” (os escritos dos anos 1920: a primeira *Teologia política*, *O conceito do político*, *Teoria da constituição*), após sua conversão ao institucionalismo ou “pensamento de ordem concreta” (*Os três tipos de pensamento jurídico*), ou finalmente quando ele atua como um historiador muito “político” do direito internacional (*O Nomos da Terra* e outros escritos dos anos 1950 e 1960). Dito de outro modo, acredito que é por ele ser antes de tudo um jurista, não só devido aos objetos que ele estuda, mas também em sua maneira de pensar, muito “casuística”, se quiser, que ele pode interessar ao filósofo – desde que, claro, o que se entende por filosofia conceda alguma importância ao direito e ao pensamento jurídico. Da minha parte, os

²⁹ Carl Schmitt. *Ex cativar Salus. Expériences des années 1945-1947*. Paris, Vrin, [1950] 2003, p. 168. É verdade que no diário que manteve durante o mesmo período, ele se definiu como um “teólogo da ciência do direito” (*Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlim. Duncker & Humblot, 1991, p. 23); mas, como indiquei no livro (p. 108), “teólogo da ciência jurídica” não significa a mesma coisa que “teólogo na ciência jurídica”.

escritos de Schmitt que considero mais interessantes *filosoficamente* são seus escritos mais tecnicamente jurídicos, como a *Teoria da Constituição, Legalidade e Legitimidade* e os artigos recolhidos em seus “escritos de direito constitucional” (*Verfassungsrechtliche Aufsätze*), bem como as análises relativas à história das doutrinas jurídicas (como *A Ditadura* ou *O Nomos da Terra*), e não necessariamente os textos mais “ensaísticos”, como *O conceito do político*, as duas *Teologias Políticas* e outros ensaios menos conhecidos, como o panfleto *Hamlet ou Hécuba* ou *A Tirania dos Valores*. Naturalmente, não se trata de negar o interesse dos ensaios schmittianos, sejam os escritos ora mencionados, seu livro sobre o romantismo político ou seus textos sobre o catolicismo.³⁰ Mas seria um erro, na minha opinião, basear uma interpretação geral do pensamento de Carl Schmitt nesses escritos, que permanecem “exotéricos”, mesmo que sejam mais atraentes do que os textos estritamente legais. Continuo convencido de que o “núcleo duro” do pensamento de Schmitt – aquele que eu queria confrontar – está em seus escritos como jurista.

Quando falamos de Carl Schmitt, não podemos deixar de mencionar sua adesão ao Nacional-socialismo. Deve ter ficado claro, e eu explico detalhadamente no livro (talvez demasiado: fui criticado por isso): minha escolha não é tomar essa questão do nazismo de Schmitt como um foco de leitura. Há uma boa e simples razão para isso: no nível factual, não há nenhuma discussão a ser feita sobre esse assunto. Desde 1933 até a derrota de Stalingrado, no final de 1942, Carl Schmitt era um nacional-socialista sem escrúpulos; ele foi até bastante longe em alguns de seus escritos, indo muito além do que a maioria de seus colegas acadêmicos (a grande maioria dos quais, é preciso lembrar, tinha aderido ou se juntado ao novo regime, e isso em todas as disciplinas acadêmicas) permitiu-se fazer. Um mínimo de informação (e hoje temos um máximo de informação!) é suficiente para nos convencer de que a resposta à pergunta “Carl Schmitt era um nazista?” não tem qualquer sombra de dúvida. A esse respeito, rejeito as estratégias dos estudiosos apologetas (Günter Maschke, Helmut Quaritsch e outros) que procuraram “explicar” a adesão de Schmitt ao nazismo, ou seja, torná-la aceitável³¹. Mas – e essa é uma segunda razão – uma vez estabelecidos os fatos, e deve-se fazê-lo, a discussão não é muito interessante; além disso, tenho a sensação de que aqueles que, às vezes com talento, se esforçam muito para mostrar que haveria uma

³⁰ Ver Carl Schmitt. *La visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique*. Paris, Éditions du Cerf, [1923] 2011.

³¹ Ver Günter Maschke. *Der Tod Carl Schmitts*. Wien, Karolinger Verlag, 1987; do mesmo autor. “Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts”, in Klaus Hansen e Hans Lietzmann (eds.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen, Leske & Budrich, 1988, pp 55-79; Helmut Quaritsch. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

“essência nazista” no pensamento de Schmitt têm uma estranha ideia do que é o pensamento... Ademais, em um nível estritamente empírico, tudo parece indicar que a ruidosa adesão de Schmitt, na primavera de 1933, a um partido cuja proibição ele havia preconizado alguns meses antes, simultânea à do Partido Comunista, em razão da incongruência com os princípios fundamentais da ordem constitucional existente (é com essa sugestão que ele conclui *Legalidade e Legitimidade* no final de 1932!), foi motivada em grande parte por razões oportunistas e carreiristas. Aliás, não sem êxito: Goering o nomeou conselheiro de Estado, o que lhe garantiu – ele se vangloriava disso! – o uso de um carro credenciado, e ele ocupou por um tempo a presidência da Academia do direito alemão, criada pelo novo regime para contrariar as instituições corporativas existentes, como a associação dos juristas constitucionalistas, antes de ser removido dela por causa de conflitos internos no partido nacional-socialista e do aumento do poder da ala “linha-dura” da SS. Mas essa adesão, quaisquer que tenham sido suas motivações de fundo, foi, no entanto, integral e revoltante em seu excesso, particularmente em duas ocasiões: em 1934, quando Schmitt publicou um artigo provocador intitulado “O Führer protege o direito”³² a fim de fornecer uma justificativa *legal* para a “noite das facas longas”, ou seja, a eliminação do Röhm e da SA (esse é o motivo final de *Os deuses malditos*, de Visconti); e quando ele organizou a sinistra *Judentagung*, em 1936, reunindo a nata dos professores de direito alemães para denunciar “os malfeitos do espírito judeu na ciência jurídica alemã”.³³ Esses e outros fatos são bem conhecidos. São, sem dúvida, uma manifestação hiperbólica do que Quaritsch chamou de “zelo do convertido”;³⁴ mas isso não os torna perdoáveis e, de certa forma, a dispensa de que Schmitt se beneficiou nos julgamentos de Nuremberg não foi justificada, mesmo se nenhum ato criminoso pudesse ser atribuído a ele.³⁵ É verdade que muitos outros universitários de primeira linha tomaram a mesma posição e, ao contrário de Schmitt, não foram sequer aposentados compulsoriamente. Isto levou a uma sensação de ter pago (muito pouco!) pelos outros e a uma autocomiseração autoindulgente que é dramatizada no *Glossarium*, o diário escrito em 1947-1948

³² Carl Schmitt. „Der Führer schützt das Recht“, in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*. Berlin, Duncker & Humblot, [1940] 1988, pp. 199-203; tradução em francês: « Le Führer protège le droit [1933] », *Cités*, No 14, 2003, pp. 165-171.

³³ Ver Carl Schmitt. “Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist“. *Deutsche Juristen-Zeitung*, No. 41, 1936, pp. 1193-1199; tradução: « La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif [1936] », *Cités*, No. 14, 2003, pp. 173-180.

³⁴ Ver Helmut Quaritsch. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts...*, p. 83 e seguintes.

³⁵ Os registros dos interrogatórios de Schmitt durante sua prisão preventiva em Nuremberg já foram publicados: ver Helmut Quaritsch (ed.). *Carl Schmitt. Antworten in Nürnberg*. Berlin, Duncker & Humblot, 2000 (tradução: Carl Schmitt *Ex Captivitate Salus...*, pp. 27-42 e 47-76). Ver também Carl Schmitt. “Antwort an Kemptner [18/4/1947]”, em *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 453-463.

durante e após sua detenção, no qual, ademais, abundam notas antissemitas, como é também o caso dos *Cadernos Negros* de Heidegger.

Por que, mesmo com todo conhecimento de causa, me interessei por Carl Schmitt? Pela seguinte razão: é manifesto, quando lemos seus escritos, com exceção de alguns poucos, que esses escritos resistem à *reductio ad Hitlerum* de que falava ironicamente Leo Strauss, que por sua vez sempre evitou praticá-la, seja no caso de Heidegger, ou no de Schmitt, de quem comentou *O conceito do político* com uma perspicácia luminosa.³⁶ Se Carl Schmitt tivesse apenas escrito os textos que acabo de evocar, se sua produção científica geral tivesse sido de uma linha comparável à de escritores medíocres nazistas, no mais das vezes de uma pobreza assombrosa, tais como Höhn, Koellreuter e outros, ele teria sido há muito esquecido, da mesma forma como esqueceu-se os outros.³⁷ Mas esse não é o caso, e esse é o problema – aqui, a semelhança com o caso Heidegger é gritante. Essa comparação não é nada fortuita. Em ambos os casos, um autor situado no topo de sua especialidade adere de maneira estrondosa a um regime que dirige aos intelectuais uma grande suspeita, e que despertou naqueles que ele proscovia uma adesão por mera comodidade, por prudência ou covardia (à exceção certamente dos ideólogos medíocres, com os quais ninguém se importa hoje: Reinhard Hoehn, Ernst Kriek e consortes). Ademais, os nomes de Schmitt e Heidegger estão associados num relatório escrito em 1945 por Karl Jaspers para a comissão de desnazificação da Universidade de Freiburg: “Heidegger certamente não percebeu todo o poder e os objetivos reais do *Führer*(...). Mas sua linguagem e suas ações têm um certo parentesco com o fenômeno nacional-socialista, o que por si só torna concebível seu erro. Ele faz parte, juntamente com Bäumler e Carl Schmitt, desses professores (que diferem muito uns dos outros) que tentaram assumir a direção intelectual do movimento nacional-socialista”.³⁸ Sabe-se que essa dupla adesão ocasionou uma relação epistolar entre os dois homens, ao menos durante os primeiros anos do regime hitlerista; mas falta uma documentação precisa, enquanto se aguarda uma hipotética abertura dos arquivos.³⁹ Além das singularidades biográficas, tais casos levantam o problema

³⁶ Ver Leo Strauss. “Remarques sur La Notion de Politique de Carl Schmitt”, in Carl Schmitt: *Parlementarisme et Démocratie ...*, pp. 187-214.

³⁷ Sobre a relação entre Schmitt e esses ‘ultra’ juristas nazistas, ver Bernd Rüthers. *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?* München, Beck, 1989.

³⁸ Citado por Hugo Ott. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988, p. 232.

³⁹ Joseph W. Bendersky publicou uma carta, datada de 22/8/1933, na qual Heidegger agradece a Schmitt pelo envio da terceira edição (revista e “nazificada”) de *Der Begriff des Politischen*. Nele ele diz: “Eu mesmo estou agora no meio de um *polemos*, e o aspecto literário das coisas deve ficar em segundo plano. Hoje, gostaria apenas de dizer que conto com sua colaboração decisiva; a reconstrução interna de toda a Faculdade de Direito está em jogo, tanto em termos de sua missão científica quanto educacional (...) A reunião das forças espirituais que devem

da relação entre teoria, moral e política: como um autor (filósofo ou jurista) de uma envergadura manifestamente extraordinária pôde ter alimentado a esperança de se tornar a cabeça pensante de um regime que odiava o pensamento?

No caso de Heidegger, a publicação dos *Cadernos Negros* mostra que a adesão ao Nacional-socialismo e à parte mais abjeta de sua ideologia não foi mera conveniência. Em Schmitt, o oportunismo e o carreirismo sem dúvida desempenharam um papel significativo; mas não explica tudo. Isso conduz a uma questão abissal, que somente alguns (como Jacob Taubes em seu pequeno livro *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*)⁴⁰ abordaram frontalmente: como é possível que espíritos potentes e inventivos, como Heidegger e Schmitt, possam se reconhecer (e com tamanha falta de comedimento!) no nacional-socialismo? A tal pergunta, de forma alguma secundária, eu não tenho nenhuma resposta *filosófica* a oferecer; eu só disponho, como todo mundo, de elementos de uma psicologia sumária (a aspiração ao poder, etc.). Essa é uma das razões pelas quais eu não acreditava que a questão do nazismo deveria ser o foco de uma leitura filosófica de Schmitt, uma vez que as escolhas feitas pelo indivíduo são definitivamente indesculpáveis (mas não totalmente inexplicáveis). Minha posição é, portanto, distinta tanto da dos apologistas, como da dos detratores de Schmitt. Por um lado, não sou daqueles que acreditam que a adesão de Schmitt ao nacional-socialismo é um “detalhe”; por outro, sustento que é legítimo e proveitoso debruçar-se sobre seus escritos, uma vez que dizem algo original e forte – o que me parece evidente em boa parte deles. Pode-se e, em alguns casos, deve-se discutir os escritos de Carl Schmitt. É o que, aliás, fizeram seus adversários mais notáveis.

Os escritos de Carl Schmitt não são “apropriados”: não pelas escolhas detestáveis que ele fez, das quais esses escritos (nem todos, é verdade) podem ser até certo ponto dissociados, mas porque eles não compartilham os pressupostos, raramente esclarecidos, mais raramente ainda justificados, do discurso dominante. É por isso que eu pensei ser possível interessar-me por ele: ele nos ajuda a colocar em questão as representações comuns do que são o direito, a política e seu vínculo. Eu não chegaria a alegar que Schmitt é nosso Maquiavel (essa era sua ambição declarada, pois ele rebatizou o vilarejo onde viveu até sua morte, Plettenberg, de San Casciano, o nome da cidade onde Maquiavel foi exilado); eu tampouco quero, como alguns, procurar na violência das reações que ele suscita uma prova de sua superioridade. Mas considero que, como estamos

dar origem ao que está por vir é cada vez mais urgente. Concluo hoje com minhas simpáticas saudações. *Heil Hitler! Seu Heidegger*” (*Telos*, No 72, 1987, p. 132).

⁴⁰ Ver Jacob Taubes. *En divergent accord: à propos de Carl Schmitt*. Paris, Payot/Rivages, [1987] 2003.

lidando com um autor que recorre (quando o faz) à argumentação, podemos somente abordá-lo no terreno da racionalidade discursiva. Nunca foi minha intenção “reabilitar” Carl Schmitt, mas aproveitar o que, em seu trabalho, pode alimentar um pensamento não-normativista de normatividade. Este é um programa que acredito ser mais produtivo do que nunca; sem dúvida, não é necessário passar por Plettenberg para alcançá-lo, mas pode ser um atalho útil.

REFERÊNCIAS

- Beaud, Olivier. *Les derniers jours de Weimar*. Paris, Descartes & Cie, 2007.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard, [1992] 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris, Vrin, [1817] 1970.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992.
- Kervégan, Jean-François. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris, Vrin, 2008.
- Kervégan, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011.
- Kervégan, Jean-François. *La raison des normes. Essai sur Kant*. Paris, Vrin, 2015.
- Luhmann, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- Maschke, Günter. *Der Tod Carl Schmitts*. Wien, Karolinger Verlag, 1987.
- Maschke, Günter. "Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts", em Hansen, Klaus e Lietzmann, Hans (eds.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen, Leske & Budrich, 1988, pp 55-79.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*. Un dialogue entre absents. Paris, Julliard, [1988] 1990.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988.
- Pasquier, Emmanuel. *De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*. Paris, Classiques Garnier, 2012.
- Pasukanis, Evgeni. *La théorie générale du droit et le marxisme*. Paris, EDI, [1924] 1970.
- Quaritsch, Helmut. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
- (éd.). *Carl Schmitt. Antworten in Nürnberg*. Berlin, Duncker & Humblot, 2000.

- Rüthers, Bernd. *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?* München, Beck, 1989.
- Schmitt, Carl. “Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, N° 41, 1936, pp. 1193-1199.
- Schmitt, Carl. *Légalité, légitimité*. Paris, LGDJ, [1932] 1936.
- Schmitt, Carl. *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris, Calmann-Lévy, [1932] 1972.
- Schmitt, Carl. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlin, Duncker & Humblot, [1958] 1985.
- Schmitt, Carl. *Parlementarisme et Démocratie*. Paris, Seuil, [1923] 1988.
- Schmitt, Carl. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*. Berlin, Duncker & Humblot, [1940] 1988.
- Schmitt, Carl. *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin. Duncker & Humblot, 1991
- Schmitt, Carl. “La situation de la science européenne du droit”, *Droits*, N° 14, 1991, pp. 115-140.
- Schmitt, Carl. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin, Duncker & Humblot, 1995.
- Schmitt, Carl. *Les trois types de pensée juridique*. Paris, PUF, [1934] 1995.
- Schmitt, Carl. *Etat, Mouvement, Peuple. L'organisation triadique de l'unité politique*. Paris, Kimé, [1933] 1997.
- Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*. Paris, Seuil, [1938] 2002.
- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947*. Paris, Vrin, [1950] 2003.
- Schmitt, Carl. “La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif [1936]”, *Cités*, N° 14, 2003, pp. 173-180.
- Schmitt, Carl. “Le Führer protège le droit [1933]”, *Cités*, N° 14, 2003, pp. 165-171.
- Schmitt, Carl. *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*. Berlin, Duncker & Humblot, 2005.
- Schmitt, Carl. *Machiavel, Clausewitz*. Paris, Krisis, 2007.
- Schmitt, Carl. “La tyrannie des valeurs [1979]”, in Koch, Isabelle et Lenoir, Norbert (dirs.): *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?* Hildesheim, Olms, 2008, pp. 211-237.
- Schmitt, Carl. *La visibilité de l'Eglise. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortes. Quatre Essais*. Paris, Éditions du Cerf, [1923] 2011.

Simard, Augustin. *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité.*


Paris-Québec, Editions de la MSH et Presses de l'Université Laval, 2009.

Taubes, Jacob. *En divergent accord: à propos de Carl Schmitt.* Paris, Payot/
Rivages, [1987] 2003.

Walzer, Michael. *Guerres justes et injustes.* Paris, Gallimard, [1977] 2006.


À sombra de Weimar: Sobre o conceito de Estado Total em Carl Schmitt

In the shadow of Weimar: On Carl Schmitt's concept of Total State

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30860

Felipe Alves da Silva

Universidade de São Paulo (USP)

 0000-0001-5407-787X

felipealves_silva@yahoo.com

Resumo: O artigo examina o conceito schmittiano de Estado total, usado para descrever o Estado social weimariano que intervém em todas as esferas da vida humana, superando a divisão entre Estado e sociedade. Trata-se para Schmitt de um Estado total por fraqueza – pois não consegue frear as demandas sociais e fazer frente ao pluralismo de interesses partidários –, daí sua aposta em um Estado total de qualidade e energia, capaz de despolitizar a sociedade e de sobrepor-se aos interesses de grupos que buscam tomar o controle estatal. Somente um Estado verdadeiramente forte seria capaz de manter livres de intervenção estatal as esferas não-estatais – inclusive a economia –, e garantir a unidade política em seu interior.

Palavras-chave: Estado; sociedade; unidade.

Abstract: The article examines Schmitt's concept of total state, used to describe Weimar's social state, which intervenes in all spheres of human life, superseding the separation between state and society. It is a total state by weakness, for it is unable to hold social demands and the vast and pluralist interests from political parties. Therefore, Schmitt's defense of a different total state by quality and energy, one capable of depoliticizing society and overcoming the interests of groups that aim state control. Only a truly strong state would be capable of maintaining free of state intervention the non-state spheres – including the economy –, maintaining the political unity in the state's interior.

Keywords: State; society; unity.

Em 1931 Schmitt introduz o conceito de “Estado total”. Na esteira da noção jüngeriana de “mobilização total”, o conceito de Estado total é utilizado na descrição da situação política de um Estado de direito pluripartidário, o ponto culminante do neutro Estado liberal. Esse conceito aparece como o desdobramento de um processo histórico que percorreria três marcos

fundamentais: do Estado absoluto dos séculos XVII e XVIII, passando pelo Estado neutro do liberal século XIX, até ao Estado total de identidade entre Estado e sociedade. O Estado total seria a forma política do século XX de integração política total do povo. Segundo Schmitt, não haveria relação social fora das relações políticas: por trás de todas as relações econômicas, sociais, religiosas e culturais estaria a politização total. O período weimariano introduziu um modelo de Estado total que abandonava a tradicional divisão entre Estado e sociedade, com a direta intervenção estatal em todas as esferas da existência humana de modo a lidar com um aumento dramático nas reivindicações políticas e sociais. A neutralização da política no século XIX, dirá Schmitt, foi eclipsada na medida que o Estado assumiu a auto-organização da sociedade. Não haveria mais esfera neutra que não esteja ao menos potencialmente relacionada ao estatal e ao político. Schmitt sugere que o Estado liberal possuiria uma espécie de cabeça de Janus, como diria Alexandre Sá (2012, p. 179), “uma figura na qual o rosto que aparecia à superfície, o seu aspecto liberal e democrático, escondia uma realidade bem diferente”, quer dizer, o potencial desenvolvimento de um Estado total. Auto-organizada no Estado, a sociedade estaria no caminho de passar do Estado neutro do liberal século XIX para um Estado total no qual todos os setores estariam incluídos nele: “A tremenda guinada pode ser entendida como parte de um desenvolvimento dialético que passa por três fases: do Estado absoluto dos séculos XVII e XVIII, sobre o Estado neutro do liberal século 19, ao Estado total de identidade entre Estado e sociedade” (Schmitt, 1940a, p. 152). Com isto Schmitt quer dizer que o desenvolvimento da técnica introduziu novos meios de poder sobre os quais o Estado não poderia manter-se neutro, daí dizer que não há Estado tão liberal a ponto de se abster de fazer uso das novas técnicas midiáticas, de transmissão de notícias na influência e persuasão das massas, no limite, na criação da opinião pública; um Estado cujo poder chega a patamares extraordinários na era da técnica, seja no poderio militar seja no aparato de propaganda – abarca simultaneamente a intensificação de sua potência e a extensão de seu alcance.

A democracia liberal-parlamentar possuiria então meios e possibilidades novas, uma intensidade descomunal cujas consequências e alcance “quase nem suspeitamos”, pois “nosso vocabulário e imaginação estão profundamente presos no século XIX” (Schmitt, 1940b, p. 186). O Estado não tem como manter-se neutro diante dos novos meios técnicos de poder: “[...] todo poder político é forçado a tomar em suas mãos as novas armas. Se não tiver a força e a coragem para fazê-lo, então outro poder ou organização encontrará [...]” (Schmitt, 1940b, p. 186). Tal como em sua formulação inicial, o conceito de Estado total aparece como o ponto culminante de um processo histórico descrito por Schmitt como dialético, percorrendo os três marcos fundamentais citados do Estado absoluto dos séculos XVII e XVIII, passando pelo Estado neutro do liberal século XIX, até ao Estado total de identidade entre Estado e sociedade. Em havendo intervenção em todas

as esferas da existência humana para dar conta do aumento nas reivindicações políticas e sociais, trata-se então de um tipo de Estado total que impede qualquer esfera estatal livre, já que tais diferenciações não são mais possíveis. Este Estado total seria a forma política do século XX de integração política total do povo. Como diz Marcuse (1997, p. 77) já em 1934 – na esteira da discussão sobre o Estado total schmittiano –, “não há relação social que no caso extremo não se converta em relação política: por trás de todas as relações econômicas, sociais, religiosas e culturais se encontra a politização total”.

[...] o Estado confundido com a sociedade auto-organizada aparece como uma instância inteiramente determinante da vida e da sociedade humanas, consideradas na totalidade dos seus aspectos. Nesta perspectiva, ele é Estado total na medida em que abrange, influencia e determina todos os aspectos da vida humana e social. Por outro lado, partindo da segunda perspectiva, a sociedade que se confunde com o Estado não pode deixar de surgir, na pluralidade das suas forças, como uma instância autônoma e auto-administrada, diante de cuja autonomia o Estado já não aparece como uma instância superior e transcendente que, nessa medida, inscreve na sociedade, e particularmente na vida econômica dessa mesma sociedade, um planeamento e uma racionalidade que se distingue essencialmente do mero funcionamento automático de uma lei intrínseca ou imanente. Assim, a não-intervenção na vida econômica que caracteriza o “Estado administrativo”, a entrega do econômico às simples leis que lhe são intrínsecas, a redução do Estado político a um “Estado econômico”, coincide com a intervenção na vida dos homens singulares de estruturas sociais, partidárias e econômicas que se constituem como “Estado total”, *ocupando assim o lugar e preenchendo o papel interveniente que um Estado tornado neutro deixa vazio, mas perdendo a alusão ao todo, a separação essencial de qualquer perspectiva parcial, interessada, particular e clientelar, que caracterizada o Estado na sua diferença essencial em relação à sociedade.* (Sá, 2006, p. 334-335. Grifo nosso)

O emergente Estado assistencial intervencionista na Alemanha teria introduzido indicativos deste modelo de Estado total que abandona a divisão entre Estado e sociedade, daí Schmitt considerá-lo como puramente quantitativo. Ao ilustrar esse percurso histórico até a “guinada” ao Estado total como dialético, Schmitt quer dizer em alguma medida que o desenrolar do Estado liberal a um Estado total já estaria contido na sua origem. No limite, a democracia liberal-parlamentar weimariana é causa deste Estado total no sentido da quantidade: a sociedade avança a tal ponto em direção ao Estado que há a integração e politização total. Como resume Chamayou (2020, p. 337), “se o Estado se amplia, é porque um governo democrático é continuamente intimado a ‘satisfazer à exigências de todos os interessados’”. Na esteira de Sá, se a guinada ao Estado total se dá como o resultado de um movimento originado no Estado absoluto do século XVII e XVIII, mediado pelo Estado liberal e neutro do século XIX, então significa dizer, por um lado, que no Estado absoluto dos séculos XVII e XVIII está contido potencialmente todo esse desenvolvimento histórico a resultar no Estado total; e, por outro lado, implica afirmar também que o Estado liberal é constituído pelo

anúncio do Estado total: “o Estado liberal traz ínsito o Estado total e é constituído, na sua mais íntima essência, pelo seu anúncio” (Sá, 2012, p. 181). Assumindo a auto-organização da sociedade, não há então nada que não seja ao menos potencialmente relacionado ao Estado e ao político. O Estado assistencial e intervencionista assinala, então, a emergência de um tipo de Estado total em que as noções liberais de distinção entre estatal e não-estatal foram abandonadas, já que todos os setores estariam incluídos neste Estado que se confunde com a sociedade, no limite, neste que então poderia ser chamado de “Estado social”.

Com o conceito de “Estado total” Schmitt quer destacar uma profunda transformação que se realiza no interior do Estado liberal: o Estado weimariano – que intervém nas esferas da cultura, da religião, da educação e da economia –, é sobretudo um Estado total quantitativo, de intervenção em todas as esferas da vida social: o aumento dos gastos estatais, a necessidade de injetar fundos públicos na indústria, peso das finanças públicas, a necessária regulamentação da produção, intervenção estatal no abastecimento de matérias-primas, isto é, todas as questões sociais e econômicas estão sujeitas à direta intervenção. (Schmitt cita os imperativos modernos do armamento político, que dizem respeito não apenas aos militares, mas também à preparação industrial e econômica para a guerra, até mesmo a formação intelectual e moral dos cidadãos foi incorporada a esse aspecto total do Estado). “Não é um sistema participativo, mas [...] de regulação e controle. Em relação às indústrias públicas, o Estado é produtor, educador, utilizador, regulador e empresário. Ele determina a economia social. A sua política interna e externa é [...] política econômica” (Villacañas, 2008, p. 195). As instituições democráticas e liberais tradicionais seriam insuficientes para dar conta deste novo modelo estatal, e um fortalecimento do poder executivo – sua capacidade de decidir pela exceção no restabelecimento da ordem – seria a única maneira pela qual o Estado moderno poderia dominar essas forças.

[...] essa ampliação do campo do Estado não é, de jeito nenhum, paradoxalmente, uma manifestação de força: “Um estado pluripartidário torna-se ‘total’ não por meio da força e do vigor, mas da fraqueza”. Fraqueza, primeiro porque ele cresce passivamente, tornando-se um brinquedo de interesses sociais que de certa maneira tomam posse dele pelas fimbrias; fraqueza também porque, quanto mais se alarga sua esfera, mais sua força se atenua. Quanto mais esse Estado parece onipotente, mais ele se torna, na realidade, impotente. O antigo Leviatã decaído, quando passa a ser simples “sociedade que se auto-organiza”, perde toda transcendência; enfraquece e degenera. (Chamayou, 2020, p. 338)

Trata-se então de designar tanto um movimento de politização da sociedade – um Estado dotado de um poder inédito à quadra histórica da república weimariana –, quanto um Estado invadido por reivindicações e pelas preocupações do corpo social. Na medida em que os processos deliberativos na comunidade política em geral são profundamente ameaçados por um Estado policial de vigilância constante, capitais privados cada vez maiores e adequação da

burocracia estatal a estilos corporativos fragilizam o ideário de discussão próprio da democracia liberal-parlamentar: “[...] a ação governamental na era do Estado total [...] revela-se ineficaz” (Scheuerman, 1999, p. 105). Como lembra Kervégan (2010, p. 68-69), ao mesmo tempo mais forte e mais fraco que as outras formas anteriores, o Estado total mantém uma relação nova com o político. Ao se referir a este Estado cujo tamanho é imenso – que não mais consegue manter-se neutro no sentido liberal da não-intervenção – para descrever a situação da Alemanha no início da década de 1930, Schmitt diz que se trata de um Estado total no sentido da “quantidade”, total no sentido de “mero volume” já que “intervém em todos os assuntos possíveis e em todas as áreas da existência humana, não só na economia [...]” (Schmitt, 1940b, p. 187). Como se trata de um Estado que não consegue se sobrepor aos interesses sociais, não tendo mais o monopólio do político (a decisão sobre amigos e inimigos), Schmitt o classifica como um Estado fraco, pois a autoridade estatal é minada frente ao pluralismo partidário em que grupos com interesses privados lutam pelo poder: cada partido (Schmitt usa o termo “partidos totais”) busca realizar a “correta visão de mundo”, acompanhando seus membros do berço à sepultura. Na esteira da descrição do Estado social weimariano como Estado total quantitativo, a partir de 1932 Schmitt introduzirá uma outra variante, um Estado total de intensidade e energia política: o Estado total qualitativo.

SCHMITT COME CONTRA WEIMAR

“O ponto de referência para Schmitt é a Constituição de Weimar”, dirá Tielke (2007, p. 88). *O guardião da constituição* (1931) e *Legalidade e legitimidade* (1932) apresentam um diagnóstico epocal da situação política e jurídica no final do período weimariano. Um ponto de discussão entre comentadores da obra schmittiana diz respeito precisamente à questão se Schmitt estaria colocando-se contra ou não à república weimariana. No entanto, mesmo em leituras destoantes há o reconhecimento de que antes de 1933 os esforços de Schmitt visavam superar o agravamento de uma situação de guerra civil que se avizinhava com ajuda de um Estado forte que “deveria ter tido a força de manter os partidos radicais fora do poder” (Tielke, 2007, p. 88). Daí Alexandre Sá, ao comentar justamente sobre a postura antinacional-socialista de Schmitt antes de 1933 – “Ao longo do ano de 1932, no ano anterior à chegada de Hitler ao poder, Carl Schmitt dedicou os seus esforços intelectuais a *tentar evitar, por todos os meios ao seu alcance, a chegada do nazismo ao poder na Alemanha*” (Sá, 2015, p. 623. Grifo nosso) –, falar em um “combate pela ordem” (e especialmente em “solução constitucional”). Quando, em fevereiro de 1933, Schmitt fala de um Estado total, dirá Tielke (2007, p. 88), ainda não significa “o Estado totalitário, mas sim um Estado forte no impedimento de partidos totalitários. [...] Em 30 de janeiro de 1933, sua tentativa de estabelecer um Estado forte para a restrição dos partidos radicais havia fracassado, ao que Schmitt reagiu com ‘tristeza’ e ‘deprimência’”. Dentre os comentadores, Roberto

Bueno entende que as obras publicadas durante o período weimariano que em alguma medida teriam como fio condutor a análise da ditadura, soberania e exceção, tinham um só comprometimento: minar a república, daí afirmar que o “trabalho intelectual de Schmitt esteve engolfado por seu profundo desapeço por Weimar” (Bueno, 2018, p. 95). “Em vista de seu contexto histórico”, também escreve, “Schmitt assume um alto risco teórico antidemocrático [...], promovendo a superação da democracia parlamentar e, paralelamente, elogiando a ditadura. Essa fórmula política o permite a postular uma forte centralização” (Bueno, 2016, p. 25). Por outro lado, Sá partilha de uma leitura distinta, ou seja, de que no fundo Schmitt estaria intervindo em defesa do regime constitucional weimariano, daí o uso do termo “solução constitucional” para marcar a posição política schmittiana na fase terminal da república weimariana como aposta na restauração da autoridade estatal no interior do próprio texto constitucional. Apesar deste ponto de discordância entre os comentadores, é possível detectar pontos característicos em Schmitt de uma alternativa à Weimar, de reforço às suas instituições que repousa a um apelo ao *Reichspräsident* como a encarnação pessoal da vontade popular que não poderia ser verificada efetivamente em tempos de crise (cf. Scheuerman, 1999, p. 34).

Na esteira do argumento de defesa da extensão dos poderes excepcionais do presidente a fim de combater as crises próprias do Estado liberal-parlamentar, Bueno partilha da leitura também feita por Kelsen na ocasião de que o uso do artigo 48 e a interpretação ampliada dada por Schmitt auxiliou a minar o regime weimariano. Kelsen chama de interpretação extensiva do dispositivo constitucional, Schmitt estaria procurando “ampliar a competência” do presidente de maneira tal que este “não escapa de tornar-se senhor soberano do Estado, alcançando uma posição de poder que não diminui pelo fato de Schmitt recusar-se a designá-lo como ‘ditadura’” (Kelsen, 2003a, p. 246). Em *O controle judicial da constitucionalidade*, escrevendo sobre a interpretação ampla que se fazia deste dispositivo, Kelsen antevê o colapso da Constituição: “O uso impróprio do art. 48 da Constituição de Weimar [...] foi o meio pelo qual se destruiu o caráter democrático da República alemã e se preparou o advento do regime nacional-socialista” (Kelsen, 2003b, p. 306). George Schwab também se contrapõe a esta leitura, para o qual, ao contrário, o uso do art. 48 do texto constitucional seria uma das causas da longevidade do regime, pois permitiu o enfrentamento de crises econômicas e sociais: Schmitt estaria então preocupado com as condições herdadas na esteira da derrota da Alemanha na grande guerra e as forças centrífugas emanadas na nova república, de modo a buscar maneiras de combater tais mudanças (cf. Schwab, 1989, p. 88 e ss.). Nesta esteira, os últimos esforços de Schmitt seriam no sentido de restabelecer uma autoridade estatal à república weimariana agora inexistente, pois foram minadas pelo pluralismo – que anula o político e transfere seu monopólio para os partidos –, o que passa pelo direto

fortalecimento dos poderes do presidente, daí a resultar na formulação do conceito de Estado total em *O guardião da constituição*, no limite, a defesa de que o Estado alemão volte a ser um Estado, “dotado dos instrumentos específicos do poder estatal, como o exército e a burocracia, além de poder de exceção do artigo 48 da Constituição de Weimar” (Bercovici, 2003, p. 82). Schwab (1989, p. 88) diria que o ponto para Schmitt, ao menos de 1921 a 1924 – mas que se estenderia durante toda a década de 1920 e parte da seguinte –, seria combater a desintegração da maquinaria estatal e “preservar os recursos essenciais do sistema de Weimar. Por isso ele colocou para si a tarefa específica de explorar as possibilidades jurídicas que a Constituição de Weimar oferecia para combater as crises”.

Não é por acaso então que a primeira ocorrência do conceito de Estado total se dê justamente na obra em que Schmitt discute a guarda da constituição. Em *O guardião da constituição* fica manifesta a defesa de Schmitt a um Estado que consiga fazer frente às forças sociais que aspiram tomar o poder estatal, daí nosso autor não vislumbrar outra alternativa a não ser a defesa do presidente como guardião da constituição. Como lembra Sá (2006, p. 337), já que o parlamento é o centro onde “se degladiam as várias potências sociais, os vários partidos, que ambicionam surgir no lugar do Estado e identificar-se com o seu papel”, e precisamente por sua ação traduzir-se numa “progressiva identificação do Estado com o parlamento enquanto instância representativa da sociedade, propiciando o aparecimento pleno de um ‘Estado total’, o Presidente surge como o *único guardião* de uma constituição assente na separação irredutível entre Estado e sociedade”. “Defender a constituição, contrariando o ‘Estado total’”, continua o comentador, significa “atribuir ao Presidente do Reich um poder situado acima das forças sociais e dos partidos presentes na sociedade”, poder este que pode emergir como um “poder neutro’ baseado *não na ausência de decisão*, não na neutralidade da equidistância e da não-intervenção, mas na possibilidade de uma *decisão superior*, de uma *decisão puramente política que se furta a qualquer determinação social ou partidária*” (Sá, 2006, p. 337. Grifo nosso). Já que o Estado foi preenchido por forças que procuram ocupar o centro de sua atuação, mitigando a capacidade decisória própria da soberania estatal – lembremos como Schmitt (1979, p. 11) abre a *Teologia Política*: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” –, apenas a figura presidencial poderia “surgir como guardião do Estado, como o defensor da sua forma política e constitucional, interpretando a constituição no sentido de negar a possibilidade de esta abrir a porta à transformação da sua essência ou, o que é o mesmo, à sua própria aniquilação” (Sá, 2006, p. 338).

É sob este véu portanto que aparece o Estado total, já que é usado na descrição de um movimento e desenvolvimento que se dá no interior do Estado liberal, utilizado para designar traços específicos do regime constitucional em uma tentativa de captar a sua essência: a guinada do Estado liberal e neutro do

século XIX a um tipo de Estado pluripartidário que se torna a auto-organização da sociedade, desaparecendo a diferenciação entre Estado e sociedade, fazendo com que todos os problemas sociais e econômicos se tornassem problemas estatais. É a este desdobramento do Estado a algo que não mais se diferencia e não mais se sobrepõe à sociedade, mas, ao contrário, confundindo-se com ela e intervindo em todos os aspectos da vida social, que Schmitt chamará de Estado total quantitativo. Trata-se de uma crise de decisão que permeia a discussão conceitual mobilizada por Schmitt no decorrer da década de 1920 a culminar na elaboração do conceito no início de 1930. É isto que o leva a tratar sobre a democracia em 1923 – já que ela foi atrelada (erroneamente, como fará questão de pontuar) ao liberalismo –, passando pela discussão sobre o parlamentarismo, pela guarda da constituição e pelo conceito do político (já que Schmitt incorpora na edição de 1932 também a discussão sobre o Estado total). Para Schmitt (2017), o parlamentarismo extraiu sua força de convencimento a partir do entendimento de que seria possível conceber uma ordenação tal da sociedade que o conflito fosse suprimido: crença de que através de deliberações parlamentares obtidas a partir de uma discussão pública, o poder e a arbitrariedade seriam convertidos na dominação impessoal e racional da lei. O liberalismo político, que se traduz no parlamentarismo, tem em seu cerne a discussão, a neutralização do conflito político num eterno debate parlamentar marcado por negociações às escondidas, transformando as questões públicas em objeto de cobiça de partidos movidos por interesses privados: o essencial do parlamento, a discussão pública de argumentos e contra-argumentos, local por excelência onde segundo a teoria liberal encontrasse a possibilidade de obter a verdade relativa num processo discursivo, através desta discussão de argumentos e contra-argumentos, projetada no resultado do processo legislativo sob a forma de leis justas, pois fruto da mediação balanceada e discussão pública, marca da crítica schmittiana ao regime parlamentar liberal com suas discussões intermináveis, daí o contraponto a leis gerais criadas em base discursivo-parlamentares.

A descrição feita por Schmitt em *O guardião da constituição* de uma multiplicidade de interesses sob os quais se movem os partidos, o parlamento deixa de ser o cenário de integração da sociedade para se tornar o palco de disputa por poder. Isso guarda relação com a constatação feita já na *Teologia Política* de que as grandes e importantes decisões seriam tomadas às escondidas nas antecâmaras e não publicamente no parlamento. Neste cenário, não se observa mais a distinção entre Estado e sociedade, fazendo do Estado um Estado de partidos, mais ainda, um Estado de coalizões, um Estado social e de previdência que intervém em todas as esferas da vida humana. A total politização da vida social se expressa no surgimento de diferentes partidos totais, em que cada um dos quais procura realizar em si mesmos a totalidade, compreendendo totalmente seus membros, acompanhando-os do berço à sepultura – Schmitt menciona também

que este controle total vai no limite do jardim de infância, passando até por coisas banais como um clube de ginástica, acompanhando até à associação de funeral e cremação –, no sentido de proporcionar a seus seguidores a correta visão de mundo, a correta forma de Estado, o correto sistema econômico, a correta sociabilidade, etc., politizando totalmente “toda a vida do povo e parcelando a unidade política do povo alemão” (Schmitt, 1940b, p. 187): a unidade e a supremacia da ordem estatal estariam ameaçadas pela formação desta multiplicidade de forças concorrentes entre si, daí o desdobrar do argumento em fornecer ao poder soberano (o executivo) o papel de afastar a situação excepcional, guardar a constituição e restaurar a ordem e a autoridade estatais minadas como consequência da organização pluralista da vida política.

A sociedade tornada Estado se torna um Estado econômico, Estado cultural, Estado assistencial, Estado de bem-estar social, Estado de provimento; aquele tornado a auto-organização da sociedade que, portanto, já não pode mais ser separado dela nas questões de fundo, toma conta de tudo o que é social, quer dizer, tudo o que diz respeito à convivência das pessoas. [...] *O que mais chama a atenção é a guinada na esfera econômica.* Aqui pode assumir-se, como fato reconhecido e indiscutível, que a economia financeira pública, tanto em relação às dimensões anteriores à guerra, como na atual relação com a economia livre e privada, ou seja, não-pública, *assumiu uma extensão tal que não só diz respeito a um aumento meramente quantitativo, mas também uma modificação qualitativa, uma “mudança estrutural”, e todas as áreas da vida pública, não apenas os assuntos financeiros e econômicos imediatos, são afetadas por isto.* (Schmitt, 1931, p. 79-80. Grifo nosso)

A contraposição à situação que relativizou o poder do Estado, já que este está no mesmo plano que as demais associações que se desenvolvem no interior da sociedade – uma multiplicidade de complexos de poder sociais, solidamente organizados, que se estendem através do Estado e, como tais, “se apoderam da formação da vontade estatal sem deixar de ser meramente entidades sociais (não-estatais)” (Schmitt, 1931, p. 71) –, exigirá um Estado total verdadeiramente forte, a aposta num modelo baseado no mito da autoridade personificada que toma para si a decisão sobre a vida e a morte dos cidadãos, detendo o monopólio do político e que, deste modo, coloca-se acima dos interesses dos partidos, sobrepondo-se a eles. Um Estado que consiga frear a tendência dos partidos políticos ao que já em 1931 Schmitt chamou de “policracia”, termo apropriado de Popitz para resumir o processo de mitigação da autoridade estatal pelo pluralismo partidário, que aparece em *O guardião da constituição* para dar conta de como o pluralismo partidário que é próprio do Estado total quantitativo minaria a autoridade estatal, já que a disputa por poder e pela tomada do campo do político se dá entre vários partidos distintos, com visões de mundo igualmente distintas, cada qual visando

a totalidade. No fundo, um Estado forte que garanta inclusive uma “economia saudável”¹.

ESTADO TOTAL QUALITATIVO E A APOSTA NO PODER DO MITO

“Há um Estado total”, dirá Schmitt (1940b, p. 185) nas linhas iniciais de um ensaio de 1933 sobre a continuação do desenvolvimento do Estado total na Alemanha, mas total no sentido da extensão da intervenção, de partidos totais que visam à totalidade – acompanhando seus membros do berço à sepultura –, da imposição de uma correta visão de mundo. Tratar isso com berros de indignação, dirá Schmitt, considerá-lo como bárbaro, não-alemão, não-cristão ou até mesmo ignorá-lo não o fará desaparecer. Se o Estado total quantitativo é usado na descrição da situação alemã do período, o segundo tipo corresponde à aposta schmittiana para restabelecer a autoridade estatal minada nas entranhas do Estado liberal weimariano, reforçando a divisão entre Estado e sociedade e não intervindo mais nos domínios próprios desta última. Em razão de sua extensão, o Estado total quantitativo é fraco. Com seu pluralismo partidário, a democracia liberal-parlamentar weimariana ainda não seria um autêntico e verdadeiro Estado total. Mas o ponto que nos parece fundamental aqui é justamente o paradigma usado por Schmitt na defesa deste Estado total qualitativo, fazendo uso do Estado fascista italiano como exemplo de um Estado forte que conseguiria fazer frente às demandas sociais e manter-se neutro em questões relativas à sociedade. “A solução para resolver o nó górdio do Estado total é o Estado total, mas tomado em outro sentido. Ao ‘Estado total quantitativo’, ele opõe o ‘Estado total qualitativo’ – um Estado ‘total no sentido da qualidade e da energia’”, lembra Chamayou (2020, p. 339), um Estado forte que concentra em suas mãos todo o poder da técnica moderna, a começar pelos meios militares e os novos instrumentos de comunicação de massa.

O Estado total, neste sentido, é ao mesmo tempo um Estado especialmente forte. É total no sentido de qualidade e de energia, assim como o Estado fascista denomina-se um “*stato totalitário*”, pelo qual ele primeiro quer dizer que os novos meios de

¹ Ainda que o ponto não seja propriamente analisar essa dimensão – digamos – do Estado total qualitativo, vale lembrar que esse é o título de uma conferência dada por Schmitt em 1932 a industriais alemães na “Associação do Nome Longo”: *Estado forte e economia saudável*. Em sendo o Estado total qualitativo pensado nos moldes do *stato totalitário* italiano, e se somente um tal Estado conseguiria garantir que a economia constituísse uma esfera autônoma, significa dizer que há uma proximidade, por assim dizer, entre liberalismo econômico e fascismo. Como lembra Vladimir Safatle (2019, p. 28), o alerta de que o Estado total schmittiano seria “compatível com a ideia liberal de liberação da atividade econômica e forte intervenção nas esferas políticas da luta de classe” foi inicialmente feito por Marcuse já em 1934 no texto sobre a crítica ao liberalismo na concepção totalitária do Estado (ele usa inclusive o termo “Estado total-autoritário” para se referir à variante qualitativa). Em resposta à conferência dada por Schmitt, Hermann Heller já em 1933 chama de “liberalismo autoritário” essa aposta schmittiana em um Estado forte garantidor da economia. Aliás, logo no início de um tópico que leva o título “nas origens do liberalismo autoritário”, Chamayou (2020) situa ninguém menos que Schmitt como o expoente por excelência deste movimento em defesa de um Estado forte garantidor de uma economia livre, com influência direta inclusive nos ordoliberalismos alemães. Sobre o tema, ver sobretudo a obra de Renato Cristi (1998), *Carl Schmitt and authoritarian liberalism: Strong state and free economy*.

poder pertencem exclusivamente ao Estado e servem para aumentar seu poder. Um tal Estado não deixa surgir, em seu interior, nenhuma força inimiga do Estado, inibidora do Estado ou divisora do Estado. Ele não pensa em entregar os novos meios de poder a seus próprios inimigos e destruidores, e em permitir que seu poder seja minado sob quaisquer palavras-chave, liberalismo, Estado de Direito ou o que quer que se queira chamar. Um tal Estado pode distinguir amigo de inimigo. Neste sentido, como dito, todo verdadeiro Estado é um Estado total; ele é isso, como *societas perfecta* deste lado do mundo; os teóricos do Estado há muito sabem que o político é o total, e o que é novo são apenas os novos meios técnicos, cujos efeitos políticos devem ser clarificados. (Schmitt, 1940b, p. 186)

Como se nota, é a variante qualitativa que possibilita assegurar a unidade do Estado. O Estado total qualitativo deveria monopolizar os meios técnicos, não os deixando sob o controle dos partidos políticos, já que o ponto para Schmitt é precisamente o fortalecimento do poder do Estado. Ainda, um dos pontos de diferenciação entre as duas versões, quantitativa ou qualitativa, seria a decisão por manter-se ou não neutro. Enquanto em um os partidos monopolizam o político, o outro *decide* pelo monopólio dos meios técnicos de poder. Sá comenta que na transição de 1932 para 1933, sobretudo com a ascensão do Partido Nacional-socialista, “Schmitt será crescentemente sensível sobretudo a este aparecimento de meios técnicos pelos quais seria possível a um partido forjar uma ‘opinião colectiva’ ou uma ‘opinião de massas’, fazendo desaparecer a representação liberal, típica do século XIX” (Sá, 2006, p. 378), sendo necessário a garantia da posição de poder, de monopólio também destes novos meios, forjando e moldando a opinião pública via propaganda. É a partir do reconhecimento da inevitabilidade do Estado total e da confrontação com os partidos que Sá localiza propriamente a possibilidade de recapitulação do pensamento schmittiano na fase terminal da República de Weimar. O paradigma para se pensar o Estado total no sentido da qualidade e da energia está justamente no Estado fascista italiano. Schmitt localiza precisamente no fascismo o modelo de um verdadeiro Estado total que garantiria a unidade política frente ao pluralismo de interesses dos partidos. Ele se volta ao contexto italiano em várias ocasiões no decorrer da década de 1920, sobretudo em 1923, ocasião em que publica o texto “Teoria política do mito”², tencionando a reflexão soreliana sobre o mito da greve geral – ensaio no qual Schmitt tentará mostrar como o mito político teria uma forte capacidade mobilizadora (no entanto, aqui ainda não se fala em “mobilização total”, conceito posteriormente introduzido por Jünger). A intensidade qualitativa, a energia própria do genuíno Estado total, em alguma medida guarda relação com essa capacidade de mobilizar as forças vitais instintivas.

“A razão é que motivos novos e irracionalistas para o uso da violência têm sido eficazes”, afirma Schmitt (1940c, p. 9), o que passaria por uma nova avaliação

² Agradeço ao amigo Caio Ramiro por lembrar o peso da apropriação schmittiana do pensamento soreliano e de como o referido ensaio em alguma medida mobiliza algumas das linhas de força que somente tomariam forma anos mais tarde.

do pensamento racional em geral, uma “nova crença no instinto e na intuição” a eliminar toda a crença na discussão parlamentar. Na ocasião da elaboração sobre o mito, os exemplos sorelianos destacados por Schmitt são: as ideias de glória e grande nome entre os gregos; a expectativa do Juízo Final no Cristianismo primitivo; a crença na liberdade revolucionária durante a Revolução Francesa e o entusiasmo nacional das Guerras Independentistas alemãs de 1813. Schmitt afirma que a aderência a um grande mito é o que confere a um povo ou grupo uma missão histórica e um destino político: “No poder do mito está o critério de se um povo ou outro grupo social tem uma missão histórica e se seu momento histórico chegou”. O mito não irrompe de operações racionais, de discussão e conveniência, mas das profundezas dos instintos vitais: “Das profundezas dos verdadeiros instintos de vida [...] brotam o grande entusiasmo, a grande decisão moral e o grande mito” (Schmitt, 1940c, p. 9). Na esteira da discussão soreliana do mito da greve geral, Schmitt dirá que mais do que um acontecimento qualquer, este mito seria justamente aquele que traz à tona a possibilidade do novo, com base nele se estabelece uma ruptura, uma catástrofe, faz aparecer um grande combate ou batalha decisiva. Pela realização de atos heroicos se desdobram a força criativa da violência e a energia irracional das massas (cf. Zarka, 2010, p. 10). A isto, Schmitt acrescenta que mais importante do que o significado que a greve geral eventualmente poderia ainda ter é a “crença que o proletariado associa a ela”, a que “atos e sacrifícios” a greve geral inspira e se esta é capaz de produzir uma nova moral. A crença na greve geral surgiu “das próprias massas”, do “imediatismo da vida industrial proletária, não como uma invenção de intelectuais e literatos, não como uma utopia; pois, para Sorel, a utopia é um produto do espírito racionalista e quer dominar a vida de acordo com um esquema mecânico de fora”. “A crença na greve geral e numa *tremenda catástrofe* de toda a vida social e econômica a *ser provocada por ela* é, portanto, parte da vida do socialismo” (Schmitt, 1940c, p. 11-12). Para ele, então, teria algo no mito que mobiliza as massas a “atos e sacrifícios”. Sorel centra sua análise aos participantes de grandes movimentos sociais como que estivessem representando a sua ação máxima na forma de imagens de batalhas que assegurariam o triunfo da causa enfrentada. O mito será definido a partir de tal pano de fundo, tendo ao menos uma característica que para Schmitt é fundamental, ou seja, uma espécie de potência mobilizadora e destruidora (emprestando termos de Sá). O ponto para Schmitt será dizer que essa potência mobilizadora própria do mito que desencadeou e sustentou a energia e a violência das massas nos movimentos revolucionários, também se faz presente na construção do *mito nacional*. “As guerras revolucionárias do povo francês, as guerras de libertação espanhola e alemã contra Napoleão são sintomas de uma *energia nacional*” (Schmitt, 1940c, p. 16. Grifo nosso). Esta potência política do mito será importante para compreender o modo como o político será pensado, ponto de contato que uniria inclusive Proudhon e Donoso Cortés, já que ambos tinham clareza dos limites da negociação e deliberação, e como a batalha decisiva

estava no horizonte – o que Donoso Cortés chama *la gran contenda* –, um grande combate a anteceder o fim dos tempos, catástrofe escatológica por vir que apenas os liberais covardemente ignoravam. Vale lembrar, este enfrentamento último que em Sorel aparece como luta de classes, em Schmitt aparecerá via energia política sustentada no mito nacional. Não à toa que Zarka (2010, p. 11), na esteira do texto schmittiano, afirma que havia um ponto em comum entre o socialismo radical e o conservadorismo católico apesar da oposição antagônica: “uma mitologia política – que também pode se chamar teologia política”. Diz nosso autor:

Na intuição imediata, uma massa entusiasmada cria a imagem mítica que impulsiona sua *energía* e lhe dá a *força para o martírio, assim como a coragem para o uso da violência*. Só assim um povo ou uma classe se torna o motor da história mundial. Onde isto falta, o poder social e político não pode mais ser mantido, e nenhum aparato mecânico pode formar uma barragem quando uma nova corrente de vida histórica irrompe. Por conseguinte, tudo depende de onde esta capacidade para o mito e essa força vital realmente vivem hoje. Certamente não se encontra entre a burguesia moderna, essa classe social que decaiu com medo do dinheiro e da propriedade, moralmente arruinada pelo ceticismo, relativismo e parlamentarismo. A forma de domínio dessa classe, a democracia moderna, é apenas uma “plutocracia demagógica”. Então, quem é o portador do grande mito hoje? (Schmitt, 1940c, p. 11. Grifo nosso)

A teoria do mito é considerada por Schmitt como a mais forte expressão da perda da evidência do racionalismo do pensamento parlamentar. Contra o constitucionalismo parlamentar, ambos exigirão uma decisão: do mesmo modo que Donoso Cortés, cujo pensamento gira em torno da grande batalha apocalíptica, “da terrível catástrofe que é iminente e que só pode ser mal julgada pela covardia metafísica de um liberalismo em debate” – mas do lado da ordenação tradicional em sentido conservador –, há também um horizonte de conflito em Proudhon, que fala da “batalha napoleônica destruindo o adversário [...]. Toda violência e violações de direitos que pertencem à luta sangrenta recebem, para Proudhon, sua sanção histórica. Em vez de antíteses relativas, passíveis de tratamento parlamentar, agora aparecem antíteses absolutas” (Schmitt, 1940c, p. 12). Tal como disse Cortés, a tentativa da escola liberal é impedir a chegada do dia das *negações radicais* e das *afirmações soberanas* via discussão parlamentar (neutraliza o conflito, portanto), mas mesmo uma escola impedidora das decisões – que no máximo chega a um *nem afirmo nem nego*³ – não poderia deter a grande

³ A passagem completa pode ser encontrada no *Ensaio sobre o catolicismo, o liberalismo e o socialismo*: “De todas las escuelas esta [la liberal] es la mas estéril; porque es la menos docta y la mas egoista. Como se vé, nada sabe de la naturaleza del mal ni del bien: apenas tiene noticia de Dios, y no tiene noticia ninguna del hombre. Impotente para el bien, porque carece de toda afirmación dogmática, y para el mal, porque le causa horror toda negación intrépida y absoluta, está condenada sin saberlo, á ir á dar con el bajel que lleva su fortuna al puerto católico ó lá los escollos socialistas. Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece; el periodo de su dominación es aquel transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás ó con Jesus, y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* ni *niego*, y que á todo dice *distingo*. El supremo interés de esa escuela está en

batalha que se avizinhava. Movido por seus instintos, dirá Schmitt mais adiante – destacando mais uma afirmação donosiana que para ele também poderia ser atribuída a Sorel –, “o povo [...] esmagará as catedrais dos sofistas”, exceto que “o anarquista está do lado dos instintos do povo” (Schmitt, 1940c, p. 12). Para nosso autor, quando os anarquistas, em função da inimizade contra a autoridade e a unidade, descobrem o significado político do mito, contribuem mesmo sem o saber para a fundamentação de uma nova autoridade, um novo sentimento de ordem, disciplina e hierarquia. Vale lembrar, no entanto, que Schmitt reconhece o perigo dessas irracionalidades, daí afirmar a possibilidade de dissolver os agrupamentos existentes no pluralismo de um número incalculável de mitos, sempre lembrando que ele próprio não poderia permanecer neutro: ignorar o mito diante dessa forte tendência com que aparece seria impensável. Somente a burguesia crê também relativizar inclusive a energia política do mito: “Talvez o otimismo parlamentar tenha a esperança de relativizar também este movimento [...] de fazer com que tudo se espraie até que seja novamente discutido, talvez também colocar a própria discussão em discussão, desde que apenas seja discutida” (Schmitt, 1940c, p. 17). Nessa altura fica mais compreensível a afirmação contida nas linhas finais da *Teologia Política* que Cortés desprezava os liberais, mas respeitava os socialistas ateu-anárquicos a ponto de lhes dar uma grandeza diabólica e ver neles inimigos mortais. “Para Donoso, o socialismo radical é algo maior do que a transigência liberal, porque volta aos problemas últimos e dá uma resposta decisiva às questões radicais, *pois tem uma teologia*”. Proudhon é o oponente por excelência de Donoso, continua Schmitt (1979, p. 12), não porque “era o socialista mais mencionado em 1848 [...], mas porque defendia radicalmente um princípio radical”.

Ao voltar os olhos para o Estado fascista Schmitt percebeu que o mito nacional opera mais fortemente como motor da história que o mito da luta de classes – daí dizer: “[...] onde houve uma oposição aberta entre os dois mitos, o mito nacional tem triunfado até os dias de hoje” (Schmitt, 1940c, p. 17). A possibilidade de integração seria, portanto, muito mais forte. O fascismo foi capaz de aglutinar as massas, garantindo a unidade sob a égide de um mito nacionalista construído contra uma imagem de um inimigo espectral, já que atribuiu uma imagem muito mais mobilizadora, quer dizer, com uma intensidade maior, ao inimigo comunista do que do burguês: “De seu inimigo comunista, o fascismo italiano desenhou uma imagem pavorosa: o semblante mongólico do bolchevismo; provou ser mais eficaz do que a imagem socialista do burguês” (Schmitt, 1940c, p. 17). Com esta imagem pavorosa foi possível a construção do inimigo, aumentando a intensidade – termo que é central para pensar o político –

que no llegue el día de las negaciones radicales ó de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue, por medio de la discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo [...]” (DONOSO CORTÉS, 1854, p. 154-155).

, quer dizer, o grau que faz de um levante popular qualquer ter uma grandeza política, o que é o mesmo, levar a sério o combate (lembremos o que Schmitt disse: mesmo uma classe no sentido marxista do termo só atinge uma “grandeza política” se “levar a sério” a luta de classes: a dimensão existencial concreta que possibilita a real destruição física do inimigo; no limite, aqui está o grau de intensidade – a *passagem* propriamente, o salto para o político que é dado justamente pelo elemento teológico, pelo mito que mobiliza).

Na exata medida que representa uma dimensão de irracionalidade e que diz respeito ao emocional, dentre os mitos o nacional é, para Schmitt, o mais importante nesse sentido de colocar as massas em movimento, de romper com o mito da democracia vinculada ao parlamentarismo e servir de engajamento, de ação direta. Aliás, neste ponto do ensaio Schmitt aproxima justamente o famoso discurso de Mussolini em outubro de 1922 em Nápoles – ocasião que antecede a marcha sobre Roma – como exemplo de apelo consciente ao mito que prova a força irracional do mito nacional. Diz Mussolini: “Nós criamos um mito, o mito é uma crença, um entusiasmo nobre, que não precisa ser uma realidade, é um impulso e uma esperança, fé e coragem. Nosso mito é a nação, a grande nação, que queremos tornar uma realidade concreta”. Na sequência, complementa Schmitt com a força unificadora do mito nacional contra mesmo uma tradição democrática e parlamentar: “No mesmo discurso ele [Mussolini] chama o socialismo de uma mitologia inferior”. Continua: “O significado histórico-espiritual deste exemplo é tão grande porque o entusiasmo nacional em solo italiano tinha uma tradição democrática e parlamentar-constitucional, e a unificação nacional da Itália surgiu sob ideias democráticas” (Schmitt, 1940c, p. 17). Mas, dirá Schmitt, isso não serve apenas ao contexto italiano. A força do mito nacional se confirma também em solo russo, já que o triunfo da revolução bolchevique se devia à união dos instintos vitais da luta de classes somado a um mito mobilizador contra a burguesia com fortes elementos nacionalistas, sem os quais seu triunfo não seria possível. O uso da violência pelo proletariado restituiu à Rússia precisamente o seu caráter russo, no limite, destruiu a classe russa europeizada e fez de Moscou novamente a capital: “O uso da violência proletária tem feito a Rússia novamente moscovita” (Schmitt, 1940c, p. 16). É este mito nacional capaz de unificar as massas em um objetivo comum que faz do fascismo um paradigma político a Schmitt. O Estado total qualitativo, manifestado concretamente em solo italiano, alimentado pelo mito nacional, é o verdadeiro Estado forte, já que consegue se impor ante os anseios da sociedade. Mais ainda, se tomarmos de empréstimo a caracterização que Schmitt faz em 1929, o fascismo não seria completamente antagônico à democracia:

Que o fascismo renuncia às eleições e odeia e despreza todo o “*elezionismo*”, não é algo antidemocrático, mas antiliberal, e surge da compreensão correta de que os atuais métodos de eleição individual secreta colocam em perigo tudo o que é estatal

e político através de uma privatização total. O povo como unidade é completamente suplantado da esfera pública (o soberano desaparece na cabine de votação) e degradam a formação da vontade estatal para uma soma de vontades individuais secretas e privadas, quer dizer, na verdade, desejos e ressentimentos incontroláveis das massas. [...] esta equiparação de democracia e voto individual secreto é liberalismo do século XIX, não democracia. (Schmitt, 1940e, p. 110-111)

Afinal, o ponto aqui é a garantia da unidade política. Esta talvez seja a maior preocupação de Schmitt nos anos 1920 e 1930. A soberania estatal foi dissolvida na gestão contingente de setores da sociedade, daí um Estado total não por força (já que a expansão é sinal de fraqueza, de incapacidade), mas por estar a serviço e subordinado às várias organizações sociais. É como se o pluralismo anulasse a política na exata medida em que transfere o monopólio do político do Estado para os partidos. Não à toa ele inicia um texto de 1930 citando em inglês o título de um ensaio de Ernest Barker de 1915 como o que talvez melhor exprimiu e avaliou a situação do Estado atual: *“the discredited state”*. A politização total visada por “partidos totais” minou o monopólio do político, já que o Estado se tornou objeto de exploração e disputa de partidos em luta – entre si e em coalizão contra o Estado. Mais ilustrativo que isso é a imagem dos partidos como grupos de interesseiros que assolam, destroem a unidade e tomam para si uma parte dela: “Quando o ‘Deus terreno’ cai do seu trono, e o reino da razão objetiva e da moralidade torna um *‘magnum latrocinium’*, então os partidos massacram o poderoso Leviatã e cortam do seu corpo cada um o seu pedaço de carne” (Schmitt, 1940d, p. 133). A transformação do Estado em estrutura pluralista mina a formação da unidade política (já que qualquer decisão é inviabilizada pelas inúmeras discussões vazias de uma classe que se assemelha a uma “plutocracia demagógica”, para lembrarmos a classificação schmittiana). Para frear tal debilitação do Estado um Estado forte será necessário, já que a solução é pelo político e exige a tomada de decisões. No limite, então, há apenas duas alternativas: a do Estado total da quantidade, que envolve permanecer neutro face aos novos meios técnicos de poder, permitindo que determinado partido os usasse para homogeneizar a sociedade, configurando o Estado de acordo com sua “mundividência”; ou monopolizar estes meios, marcando a sociedade como uma esfera diferenciada do Estado, “assegurando a heterogeneidade social e atribuindo-se a incumbência de representar a sua unidade política e governar, assumindo-se como um *Estado autoritário ou, o que é o mesmo, como um Estado total qualitativo*” (Sá, 2006, p. 376. Grifo nosso).

Vale lembrar que o desenrolar na Itália fez parte do caminhar de Schmitt no decorrer da década de 1920, daí nosso autor se ocupar de extrair os aspectos constitutivos do Estado fascista: a autoridade centrada na figura do líder, a primazia a meios plebiscitários, a eliminação do parlamentarismo, sobretudo um Estado verdadeiramente forte que se firma como superior à sociedade, daí a afirmar: “O Estado fascista não decide como neutro, mas como terceiro superior.

Esta é a sua superioridade” (Schmitt, 1940e, p. 113). A fórmula esclarecedora do Estado total, diz Faye (2010, p. 128), “acerta o relógio alemão na hora de uma anterior *tomada de poder*, desta vez em Roma, em 1922”. A variante alemã vem na esteira do fascismo. Tal seria a primeira resposta política efetiva frente aos transtornos introduzidos pela guinada ao Estado total. O paradigma de um Estado forte que garante o domínio político – decide, então, sobre a distinção entre amigos e inimigos – é o Estado fascista, que afirma positivamente seu poder, faz uso dos instrumentos específicos do poder estatal (burocracia e exército) e se impõe com a devida superioridade diante dos interesses econômicos de quem quer que seja, conseguindo, por isso, despolitizar as esferas não-estatais, restaurando a unidade política e conserva a dignidade estatal frente ao pluralismo de interesses inclusive econômicos.

[...] é sobretudo o Estado fascista italiano que se consegue distinguir essencialmente da sociedade, impondo-se aos partidos nela presentes e negando-lhes as suas ambições de ocupação do Estado. Schmitt participa aqui de uma análise do fascismo segundo a qual a sua essência, a sua marca mais fundamental, consistiria não na transformação de um partido – o Partido Nacional Fascista de Mussolini – em partido único, não na tentativa de construção de uma democracia plebiscitária expressa na ligação imediata entre o Duce e o povo, mas na emergência do Estado como instância suprema, diferenciada da sociedade, capaz de a governar e subordinar como um plano que lhe é hierarquicamente superior. (Sá, 2006, p. 380)

Na quadra final da República de Weimar Schmitt buscará fazer alusão a um tipo de Estado que poderia “servir de modelo concreto”, como diz o comentador, ao Estado total qualitativo, a aposta schmittiana por excelência, um Estado capaz de se impor aos partidos assumindo-se como “a representação do todo e não consentindo a ambição destes mesmos partidos de determinarem toda a vida social através da sua neutralização, através da passividade de um Estado neutro que se torna impotente para cumprir a sua função de proteger a sociedade” (Sá, 2006, p. 380). Um Estado pensado nos moldes paradigmáticos do fascismo italiano cumpriria justamente tal tarefa. Somente um Estado muito forte conseguiria fazer frente ao pluralismo de interesses emanados da sociedade. A introdução do conceito de Estado total no início da década de 1930 pode ser então interpretada como continuidade daquilo que a observação schmittiana do Estado fascista havia inicialmente sugerido. Ali se encontra o autêntico Estado total que se distingue do Estado liberal pela afirmação política do poder, reconhece a força que tem pela disposição dos novos meios técnicos de poder, por sua força de “intensidade monstruosa” ele detém o monopólio do político: “Tal Estado (o Estado total autêntico) consegue distinguir amigo e inimigo” (Schmitt, 1940b, p. 186). Este Estado será particularmente forte, já que faz uso de todos os meios a seu alcance, aumentando seu poderio. (“O cerne da coisa reside na guerra”, dirá Schmitt (1940f, p. 236) anos mais tarde. “Da natureza da guerra total que se pode apreender o caráter e a forma da totalidade do Estado; do caráter especial das

armas decisivas, pode-se determinar o caráter e a forma peculiares da totalidade da guerra. A guerra total, porém, recebe o seu significado através do inimigo total”).

O que fundamentalmente caracteriza a forma de Estado total em termos de qualidade e energia seria a impossibilidade de o Estado permitir o desenvolvimento de algo hostil a ele em seu interior, algo que iniba ou limite sua ação, ou mesmo algo que o fragmente, e os novos meios técnicos cumpririam justamente a função de denunciar tais inimigos do Estado que, passo seguinte, poderiam ser eliminados. A república weimariana era um Estado total apenas em relação à quantidade (a extensão da intervenção estatal), a Itália em relação à qualidade (mobilização e energia garantidos pelo poder do mito). Um Estado total em relação ao tamanho seria um Estado cuja fraqueza seria demonstrada pela pressão dos partidos políticos sobre o governo e pela interferência em todos os aspectos da vida humana, enquanto que a força de um Estado total em termos de qualidade era justamente a sua capacidade de fazer frente às exigências de partidos opostos sem, no entanto, deixar de ser total, sem permitir a existência de órgãos – públicos inclusive – fora de sua área de controle, pois que se assim o fosse, uma tal “policracia” resultaria na falta de uma direção única, de uma organização e de um programa. Ao Estado não cabe mais, portanto, manter-se neutro. Perante os novos meios técnicos de poder fazem com que as antigas noções de poder estatal sejam incomparáveis ou que as barricadas pareceriam hoje “brincadeira de criança” diante dos modernos meios de poder (cf. Schmitt, 1940b, p. 185). A não-intervenção implicaria, no limite, justamente no seu contrário, quer dizer, intervenção a favor do mais forte. A não-intervenção significa que os vários grupos de poder teriam “rédea solta” nos antagonismos e conflitos sociais: “não-intervenção, em uma tal situação, nada mais é do que *intervenção a favor do superior* [...] a não-intervenção é um conceito difícil; no limite, *significa quase o mesmo que intervenção*” (Schmitt, 1931, p. 81. Grifo nosso). Portanto, a tarefa schmittiana é precisamente essa: restaurar uma autoridade ao conceito de soberania, de restabelecer a fortaleza do Estado condizente a uma era marcada pela secularização, um Estado que se coloque frente ao pluralismo de interesses emanados da sociedade e que por isso minam a autoridade estatal. O liberalismo, traduzido no parlamentarismo, fez da indecisão uma virtude – não à toa a afirmação na *Teologia Política* na esteira de Cortés de que se diante dos liberais fosse dada a opção entre Cristo ou Barrabás, o liberal responderia pela suspensão da decisão e criação de uma comissão de inquérito para investigar (Schmitt, 1979). Ao contrário da prática parlamentar com suas infundáveis discussões próprias de um pluralismo de interesses em disputa, Schmitt evoca a demanda por ação, decisão e não deliberação. Tal *decisionismo* pressupõe a não-determinação da decisão política pela norma jurídica, uma ordem irreduzível à norma e tomada como pressuposto dela; no fundo, uma decisão política que defenda a ordem sem

restrições normativas. O Estado pluralista só poderia ser combatido por uma força *ainda maior* que promova a autonomização e a despolitização. Somente com esse Estado *tremendamente* forte seria possível afastar o social, retirando-se completamente das esferas não-estatais.

REFERÊNCIAS

- BERCOVICI, Gilberto. *Entre o Estado total e o Estado social: atualidade do debate sobre direito, Estado e economia na República de Weimar*. Tese de Livre-Docência – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- BUENO, Roberto. Carl Schmitt y la corrosión del Estado de Derecho por la cultura totalitaria. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 69, 2016.
- BUENO, Roberto. Schmitt em Weimar: o intelectual na história e o espectro da ditadura. In: CHAHRUR, Alan Ibn; RAMIRO, Caio Henrique Lopes. *Labirintos da filosofia do direito. Estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior*. São Paulo: LiberArs, 2018.
- CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*. São Paulo: UBU, 2020.
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Considerados en sus principios fundamentales*. Tomo cuarto. Madrid: Imprenta de Tejado, 1854.
- FERREIRA, Bernardo. Sob o véu de fórmulas inalteradas: o conceito de Estado total em Carl Schmitt. In: PARADA, Maurício (org.). *Fascismos: conceitos e experiências*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.
- FAYE, Jean-Pierre. Carl Schmitt, Göring y el «Estado total». In: ZARKA, Yves Charles (coord.). *Carl Schmitt o el mito de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- KELSEN, Hans. Quem deve ser o guardião da Constituição? In: *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.
- KELSEN, Hans. O controle judicial da constitucionalidade. In: *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.
- MARCUSE, Herbert. O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado. In: *Cultura e sociedade*. Vol. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- RAMIRO, Caio Henrique Lopes. Schmitt em Weimar: reflexões sobre a crítica antiliberal à democracia. *Carl-Schmitt-Studien*, 1. Jahrgang. Heft 1. Juni 2017.
- SÁ, Alexandre Franco de. Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº. 20, pp. 427-460, 2001.
- SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Dissertação de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

- SÁ, Alexandre Franco de. O Estado total entre a dialéctica e decisão. In: *Poder, direito e ordem: ensaios sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- SÁ, Alexandre Franco de. Carl Schmitt e a morte de Hegel. In: BUENO, Roberto. (org.). *Carl Schmitt Hoje: Política, Direito e Teologia*. São Paulo: Max Limonad, 2015.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialéctica a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SCHEUERMAN, William E. *Carl Schmitt: the end of law*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1999.
- SCHMITT, Carl. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1931.
- SCHMITT, Carl. Die Wendung zum totalen Staat [1931]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, 1940a.
- SCHMITT, Carl. Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland [1933]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, 1940b.
- SCHMITT, Carl. Die politische Theorie des Mythos [1923]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, 1940c.
- SCHMITT, Carl. Staatsethik und pluralistischer Staat [1930]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, 1940d.
- SCHMITT, Carl. Wesen und Werden des faschistischen Staates [1929]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, 1940e.
- SCHMITT, Carl. Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat [1937]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, 1940f.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot: Berlin, 1979.
- SCHMITT, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 10. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.
- SCHWAB, George. *The challenge of the exception: an introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. New York/London: Greenwood Press, 1989.
- ZARKA, Yves Charles. Introducción: de la teoría del mito a la mitología política. In: ZARKA, Yves Charles. (coord.). *Carl Schmitt o el mito de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

A palavra de Schmitt

The word of Carl Schmitt

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID27153

João Arrosi

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0002-2090-0589

jp_arrosi@hotmail.com

Resumo: Este ensaio tem como tema principal a figura do *nómos* em Carl Schmitt, seu aparecimento a partir da noção de ordenamento concreto, sua evolução e sua estrutura. Essa figura surge discretamente em meio a um momento de inflexão no pensamento do jurista alemão, desdobra-se como ordenação do espaço territorial e, por fim, se conforma numa estrutura modal triádica (tomar – dividir – pastorear) que expressa a origem e o fundamento do direito. Ao final do ensaio, uma questão de fundo – a relação entre *nómos* e necessidade – é entrevista mas deixada em aberto.

Palavras-chave: Carl Schmitt; ordenamento; *nómos*; direito; normalidade

Abstract: This essay has as its main theme the figure of the *nomos* in Carl Schmitt, its appearance from the notion of concrete order, its evolution, and its structure. This figure appears discreetly amid a moment of inflection in the thinking of the German jurist, unfolds as ordering of territorial space and, finally, is arranged in a triadic modal structure (take – divide – herding) which expresses the origin and foundation of law. At the end of the essay, a fundamental question – the nexus between *nomos* and necessity – is espied but left open.

Keywords: Carl Schmitt; order; *nomos*; law; normalcy

1. TERCEIRO INCLUÍDO

Se ao longo dos anos 1920 era o tema da decisão que ocupava o âmago do pensamento de Carl Schmitt – não só na *Teologia política* (1922) e mesmo já em *A Ditadura* (1921) mas também em *O conceito do político* (1928) e na *Teoria da constituição* (1928) – e constituía um dos “dois tipos de cientificidade jurídica” (Schmitt, 2015, p. 39) que ele concebia e contrapunha ao tipo normativista, essa primazia desloca-se, a partir da década seguinte, e passa a concentrar-se no ordenamento jurídico enquanto tal.

A influência das concepções de Maurice Hauriou e de Santi Romano sobre ordenamento e instituição constitui um episódio bem-marcado e um ponto de inflexão no itinerário intelectual do jurista alemão a partir da década de 1930. Tanto Romano quanto Hauriou, considerados precursores do “institucionalismo”, contribuíram, segundo o próprio Schmitt, para uma reformulação de suas teorias sobre o direito.

Em 1934 Schmitt publica *Os três tipos de pensamento jurídico* no qual apresenta, além dos únicos dois até então para ele existentes, um terceiro tipo: o pensamento do ordenamento concreto. Mas já em novembro do ano anterior, no prefácio à segunda edição de *Teologia política*, essa nova classificação – agora tripartite – havia sido apontada: “Eu hoje distinguiria não mais entre dois, mas entre três tipos de pensamento jurídico: vale dizer, além do tipo normativista e do tipo decisionista, também o tipo institucional” (*ibid.*, p. 8). Apesar de em seguida, no ensaio *Os três tipos*, passar a utilizar sua própria nomenclatura (“ordenamento concreto”), a identificação que Schmitt faz entre ordenamento e instituição é explícita. Aliás, num passo em que Schmitt fecha o capítulo no qual apresenta o pensamento do ordenamento concreto, o jurista italiano Santi Romano é citado nos seguinte termos:

No seu livro *L'Ordinamento giuridico*, Santi Romano com justeza afirmou que não é correto falar do direito italiano, do direito francês etc. imaginando tão-somente uma soma de regras, enquanto na verdade é a *organização* [*Organisation*] complexa e diferenciada do *Estado* italiano ou francês como *ordenamento* concreto [*konkrete Ordnung*] que produz tal direito; são as inumeráveis instâncias e vínculos da autoridade estatal ou do poder estatal que produzem, modificam, aplicam e garantem as normas jurídicas, mas com elas não se identificam. Apenas isso é direito italiano ou francês. ‘O ordenamento jurídico é uma entidade que se move em parte segundo as normas, mas sobretudo move, quase como peças num tabuleiro, as normas mesmas, as quais assim representam antes o objeto e também o meio da sua atividade do que um elemento da sua estrutura’ (*Santi Romano, L'ordinamento giuridico*, Pisa 1918, p. 17). Com justeza ele acrescenta que uma alteração da norma é mais consequência do que causa de uma alteração do ordenamento. (Schmitt, 2006, p. 20)

Embora a tipologia ternária – decisionista, normativista e institucional – seja apresentada em termos ideais ou puros, à maneira dos tipos ideais de Max Weber, na prática os três modos de pensamento jurídico se interseccionam e se combinam, como por exemplo no positivismo jurídico do século XIX, ao qual Schmitt confere um misto de decisionismo e normativismo. Seja como for, cada tipo de pensamento é expressão da respectiva fonte da qual provém e que o funda, ou melhor, o direito tem sua origem e seu fundamento: na decisão (para o decisionista), na norma (para o normativista), no ordenamento concreto (para o institucionalista).

É interessante notar, em contrapartida, como Schmitt nos anos 1920 concebia o ordenamento jurídico quando lançava suas críticas veementes contra “o excesso normativista” da época. Numa passagem da *Teologia política*, a relação entre decisão, norma e ordenamento pode ser bem observada: “Pois toda ordem [*Ordnung*] repousa sobre uma decisão [*Entscheidung*], e também o conceito de ordenamento jurídico [*Rechtsordnung*] ... contém em si a contraposição dos dois diversos elementos do jurídico [*das Juristische*]. Também o ordenamento jurídico, como toda ordem, repousa sobre uma decisão e não sobre uma norma” (Schmitt, 2015, p. 16). Os dois elementos do jurídico são a norma e a decisão. O ordenamento jurídico não é um terceiro elemento, mas apenas a combinação (em tensão) de norma e decisão. (Há, aliás, uma distinção entre ordem e ordenamento jurídico não tematizada). Para o Schmitt da época, era a decisão (soberana) sobre a exceção que fundava não só a norma como o ordenamento. Também na *Teoria da constituição*, o “conceito positivo de constituição” era então definido como “decisão política fundamental” que precederia qualquer norma e mesmo leis constitucionais (Schmitt distingue leis constitucionais e constituição): “Toda lei enquanto regulamento normativo, também a lei constitucional, tem necessidade para a sua validade, como fundamento último, de uma decisão que a preceda, tomada por um poder ou por uma autoridade politicamente existente” (Schmitt, 1984, p. 40). E logo na sequência: “Antes de toda normatização há uma *decisão política fundamental*” (*ibid.*, p. 41).

Porém, em 1934 o tom já é bem diverso. A decisão parece ceder sua primazia em prol do agora terceiro elemento, o ordenamento jurídico em sentido institucional: “o simples restabelecimento de um conceito de ‘instituição’ supera tanto o normativismo de até então quanto o decisionismo, e portanto também o positivismo composto por ambos. O próprio Estado, para o modo de pensar institucionalista, não é mais uma norma ou um sistema de normas, tampouco mera decisão soberana, mas sim a instituição das instituições, em cujo ordenamento inúmeras outras instituições, em si independentes, encontram sua proteção e sua ordenação” (Schmitt, 2006, p. 47). Na verdade, Schmitt não abandona propriamente a perspectiva decisionista – e no fundo jamais a abandonará, como também não sobretudo seu antinormativismo acerbo –, a qual porém se arrefece e perde preeminência diante do novo modo de pensamento jurídico.

O mais significativo, no entanto, nessa mudança de ênfase – da decisão para o ordenamento concreto – é que Schmitt, já no preâmbulo de *Os três tipos*, parece condicionar a própria distinção entre os modos de pensamento jurídico à pressuposição do ordenamento. Para distinguir os tipos de pensamento jurídico, “é da maior e da mais profunda importância”, diz Schmitt, “que a diferença se manifeste em concepções que pressuponham e que fundem um ordenamento no todo [*eine Gesamtordnung*]”, que a distinção esteja baseada em concepções sobre

o que seria “uma *situação normal* [*eine normale Situation*]”, “um homem normal [*ein normaler Mensch*]” e, ainda, sobre quais seriam “as figuras *tipicamente* [*typisch*] concretas” para o direito e o pensamento jurídico a partir de uma vida considerada legítima ou adequada (Schmitt, 2006, p. 9).

O que convém ressaltar nessa exigência e nessa cautela metodológicas não é o evidente caráter moral de uma vida estimada como “justa” (*gerecht* é o termo que Schmitt usa), mas a preocupação com a busca por modelos típicos de *normalidade* que constituiriam o ordenamento jurídico enquanto tal. Presunções jurídicas que emergiriam diretamente dos pressupostos concretos de uma “situação considerada normal” e de um “tipo humano admitido como normal” [*normal unterstellten Menschentypus*]” (*ibid.*, p. 9) (Que o contexto social e político alemão em que o ensaio schmittiano se insere esteja aí plasmado é algo indubitável).

O contraste com o caráter excepcional da decisão soberana nos escritos dos anos 1920 é flagrante. Agora é o “estado normal” que assume a posição eminente – tanto como condição de possibilidade para discernir as formas jurídicas quanto para a vida forense do dia a dia –, pois sem suas características e figuras concretas “não existe nem teoria nem prática jurídicas” (*ibid.*).

Se na *Teologia política* a decisão soberana sobre o estado de exceção era o fundamento e o garante da norma e da normalidade na qual fosse aplicável essa mesma norma – “É preciso ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que de maneira definitiva decide se este estado de normalidade predomina efetivamente” (Schmitt, 2015, p. 19) –, agora no texto *Os três tipos* é o ordenamento que ocupa o lugar a partir do qual provêm todas as normas, num processo inerente à concretude da própria ordenação: “Sabemos que todo ordenamento [*Ordnung*] – inclusive o ‘ordenamento jurídico’ – está ligado a *conceitos de normalidade* concretos que não são derivados de normas gerais, mas ao contrário produzem estas mesmas normas, somente com base no seu próprio ordenamento e em função dele” (Schmitt, 2006, p. 19) (Cabe observar uma questão terminológica: a palavra alemã *Ordnung* pode ser traduzida de três maneiras: ‘ordem’, ‘ordenação’ e ‘ordenamento’. Trata-se sempre da mesma palavra. Portanto, é preciso ter sempre presente os três sentidos em conjunto).

De resto, a “normalidade da situação concreta”, ao contrário do que se poderia supor como algo prévio ou fora do direito, “é um caráter jurídico essencial, interno, da validade das normas e, aliás, uma definição normativa da norma mesma” (Schmitt, 2006, p. 20). Se, pois, para o Schmitt dos anos 1920 a regra vivia “propriamente apenas da exceção”¹, agora na década seguinte a regra é produzida e vive em função do ordenamento concreto.

¹ O conhecido trecho no seu todo é o seguinte: “A exceção é mais interessante que o caso normal. Este último não prova nada, a exceção prova tudo; não apenas ela confirma a regra: a regra vive propriamente apenas da exceção” (Schmitt, 2015, p. 21).

Não há dúvida de que normalidade e ordenamento assumem um protagonismo inédito – e até então inesperado – no pensamento de Carl Schmitt. Além disso, convém registrar a presença de um personagem novo que surge na cena institucionalista, uma figura cuja caracterização só mais tarde mostraria no itinerário schmittiano todo o seu feitio e sua performance: o *nómos*. Schmitt por ora, no ensaio sobre os tipos de pensamento jurídico, utilizará essa figura – uma palavra grega com múltiplos significados – para mostrar que, ao contrário do que a história ocidental nos transmitiu – “Em todas as épocas se pretendeu que fosse a *leie* não os homens a governar” (Schmitt, 2006, p. 12) –, seu sentido e seu alcance se ajustam não tanto ao conceito de norma ou lei quanto sobretudo ao de ordenamento concreto.

Na verdade, Schmitt mobiliza o *nómos* contra a visão normativista do direito ao estender e deslocar suas significações para o pensamento fundado sobre o ordenamento jurídico e a normalidade concreta. Todo o primeiro capítulo de *Os três tipos* põe em cena esse movimento de transição. Como consequência do modo normativista de pensar, a antiga fórmula de Píndaro sobre o *nómos basileús* teria sido reduzida ao longo da história à interpretação de que a lei deve reinar sobre os homens.

De fato, na *Carta VIII*, Platão afirmara que “é o *nómos* senhor e rei [*kýrios egéneto basileús*] dos homens e não os homens tiranos do *nómos*” (354c).² E ainda no *Banquete* é feita menção às “leis soberanas (*basilés nómoi*) na cidade” (196c). Apesar de não fazer expressa referência aos diálogos platônicos (ou mesmo à *Política* de Aristóteles, na qual se reproduz aquela interpretação da lei reinante sobre os homens), Schmitt aponta a reiteração frequente dessa ideia através da história em contextos e versões incontáveis, e destaca o filósofo estoico Crisipo como representativo dessa tradição:

Esta máxima do *nómos basileús*, da lei como rei, da *lex* como único *rex*, desempenhou uma profunda influência em inumeráveis situações históricas, através de infinitas variações. Repetiu-se continuamente que apenas as leis e não os homens podem governar. Esta impositação se manteve na bimilenária tradição estoica, numa formulação de Crisipo, segundo a qual a lei é rainha, guardiã, senhora e dona do que é moral e imoral, direito e não-direito. (Schmitt, 2006, p. 12)

De Platão a Crisipo até os “pais fundadores” dos EUA e de sua Constituição (1787) que “se mantiveram nessa tradição” ao estabelecerem “um *government of law, not of men*”, ainda hoje essa noção estaria presente no vocabulário dos defensores do *rule of law*, que “fazem do Estado de direito um Estado da lei” (*ibid.*). Schmitt procura mostrar que essa impositação é incorreta e que o sentido de *nómos*, embora abranja a noção de lei ou regra como também a de decisão, liga-

² Veja-se também Jacqueline de Romilly: “Platão, em uma passagem já citada da carta VIII, diz que, sob um regime são, ‘o *nómos* é o soberano que reina sobre os homens, em vez de serem os homens tiranos das leis” (Romilly, 1971, p. 65).

se precipuamente ao sentido de direito, que em última instância é remetido ao de ordenamento: “Mas *nómos*, assim como *law*, não significa lei, regra ou norma, mas sim direito, que é tanto norma quanto decisão, quanto sobretudo ordenamento” (*ibid.*, p. 13). *Nómos* aparece aqui com esse caráter aglutinador, abarcando os três elementos fundantes correlatos aos três tipos de pensamento jurídico, mas que deve acima de tudo expressar o ordenamento no seu todo: “conceitos como rei, senhor, guardião ou *governor*, mas também juiz e tribunal, nos remetem imediatamente para ordenamentos institucionais concretos [*konkrete institutionelle Ordnungen*], os quais não são mais meras regras” (*ibid.*).

E mesmo o *nómos basileús* do fragmento pindárico é considerado não como mera norma, mas como ordenamento jurídico concreto: “O direito como soberano, o *nómos basileús*, não pode ser uma norma qualquer, regra ou disposição normativa só porque positiva; o *nómos*” – destaca Schmitt – “deve ter em si qualidades superiores, imutáveis e concretas de ordenamento [*Ordnungsqualitäten*]” (*ibid.*).

Em suma, para Schmitt só se pode falar de “um *nómos* efetivo [*einem wirklichen Nomos*]” se essa palavra significar “um conceito amplo e total de direito”, se esse termo se referir a um “concreto ordenamento da vida e da comunidade” (*ibid.*, p. 14). Como na antiga lição de seu professor Max Weber, “o poder efetivo [*die wirkliche Herrschaft*] se efetua no manejo da administração da vida cotidiana” (Weber, 1971, p. 320).

Ainda incipiente no texto de 1934, a noção de *nómos* surge pela primeira vez na obra de Schmitt ligada ao ordenamento, e não à norma ou à decisão; e mesmo a fórmula do *nómos basileús*, do *nómos* soberano, é deslocada por Schmitt da “lei que reina” para o ordenamento (como pressuposto dela) e para a situação de normalidade, não para a decisão soberana e para a exceção. A noção de *nómos* emerge precisamente nesse movimento de passagem que Schmitt realiza da norma para o ordenamento concreto. É aqui, ou melhor, é a partir daqui que *nómos* e *Ordnung* se conectam em Schmitt desde o princípio.

Conquanto Karl Löwith tenha visto não apenas uma mudança a partir do ensaio de 1934 ao dizer que Schmitt “inverte tudo o que havia dito até o momento”, mas que se trataria no fundo de um “decisionismo de ocasião” – “na realidade isso só confirma o caráter completamente *ocasional* de seu pensamento político” (Löwith, 2006, p. 76) –, outros como Giorgio Agamben situam-se no extremo oposto ao considerar que Schmitt deixa “na sombra a proximidade essencial entre *nómos* e estado de exceção”, pois o *nómos* teria “na exceção soberana o seu fundamento escondido” (Agamben, 2005, p. 42 e 44). Seja como for, uma coisa é inegável: a fortuna crítica de Schmitt – o texto de Löwith é de 1935 e o de Agamben é de 1995 – não cessou de luzir e nada indica por ora que cessará.

2. UM EVENTO ORIGINÁRIO

Em 1942, em meio a uma Berlim nacional-socialista às voltas com o conflito bélico mundial, isolado e na iminência de uma crise existencial, Schmitt publica *Terra e mar*, uma narrativa (dedicada à sua filha Anima Louise) de cunho universal que, apesar de breve, mostra já no subtítulo – “Uma reflexão sobre a história do mundo” – sua abrangência. Atravessada por questões que concernem “aos grandes destinos do mundo, a tramas de filosofia da história, a visões escatológicas”, *Terra e mar* apresenta um Schmitt cujo olhar volta-se “ao fundamental, ao originário, ao elementar” (Volpi, 2002, p. 117). O fio condutor do livro é o de que “a história do mundo é a história da luta das potências marítimas contra as potências terrestres e das potências terrestres contra as potências marítimas” (Schmitt, 2002, p. 18).

Mas, na verdade, o que vem se formando nos escritos desse período – conjuntamente a uma preocupação com categorias elementares e fundamentais – é a temática do espaço. À formulação do conceito de ordenamento concreto agora alia-se o elemento espacial (terrestre ou marítimo – e se verá que também o aéreo aparecerá, sobretudo com a experiência da Segunda Guerra, como um elemento de transição e mudança). “Todo ordenamento fundamental é um ordenamento espacial” (Schmitt, 2002, p. 73). Ordenamento e espaço combinam-se para descrever os grandes eventos da história mundial, na qual os elementos terra e mar (água) teriam desempenhado um papel decisivo nas transformações epocais, dos tempos antigos até o século XX. Aí se insere o que Schmitt chama de “revolução espacial” (*Raumrevolution*), uma “mudança não apenas das medidas e dos parâmetros, não apenas do horizonte externo dos homens, mas também da estrutura do conceito mesmo de espaço” (*ibid.*, p. 58-59).

E a primeira revolução espacial planetária, na qual a imagem do mundo adquiriu a de globo terrestre, teria ocorrido nos séculos XVI e XVII com a descoberta da América e com as primeiras circum-navegações. Nessa perspectiva é que a conquista europeia do Novo Mundo surge como um evento sem precedentes de apropriação e ordenação do espaço, de imposição de medidas e limites e de divisão da terra:

Fala-se da constituição de um país [*Verfassung eines Landes*] ou de um continente [*eines Erdteils*] em referência ao seu ordenamento fundamental, seu *nómos*. Ora, o verdadeiro e autêntico ordenamento fundamental se baseia, em seu núcleo essencial, sobre determinados confins e delimitações espaciais, sobre determinadas medidas e sobre uma determinada distribuição da terra [*Erde*]. [...]. Em particular, toda mudança e todo deslocamento significativos da imagem da terra [*Erde*] estão ligados a mudanças políticas mundiais [*weltpolitischen*] e a uma nova repartição da terra [*Einteilung der Erde*], a uma nova tomada de terra [*Landnahme*]. (Schmitt, 2011, p. 71)

É preciso reparar na relação dos termos em jogo – terra (solo, terreno), terra (planeta) e mundo – e observar que existe uma explicação recíproca entre eles, de modo que a imagem do mundo se altera diante da descoberta e da tomada de novas terras, que por sua vez permitirão perceber o mundo então como globo terrestre, como a esfera chamada terra. A apropriação e divisão da terra, enquanto ordenação do espaço, teria desempenhado e continuaria desempenhando, segundo Schmitt, um papel histórico decisivo, pois estaria no cerne do processo de transformação das épocas, a ponto de ele afirmar que: “A história do mundo é uma história de tomadas de terra” (Schmitt, 2011, p. 73). E o cerne desse processo ou evento, caracterizado como ordenamento fundamental, tem um nome: *nómos*.

Já no ano seguinte, em 1943, no escrito *Mudança de estrutura do direito internacional*, Schmitt apresenta uma definição – “perfeita”, dirá Carlo Galli (1996, p. 876) – de *nómos* como “o princípio fundamental da distribuição [*Verteilung*] do espaço terrestre” (Schmitt, 2005, p. 652). Essa definição, à primeira vista bastante em si, será desdobrada ao longo da década seguinte em trabalhos marcantes, dentre os quais aquele considerado pela maioria dos críticos – e pelo próprio Schmitt – como sua obra-prima: *O nómos da terra no direito das gentes do «jus publicum europæum»*, publicado em 1950.

É curioso, porém, que a figura do *nómos* enquanto tal em Schmitt seja um assunto pouco tratado pelos estudiosos e especialistas quando comparada com questões como a da decisão, a do político e a da teologia política – não obstante atravessadas por aquela de maneira essencial.³ E, no entanto, provavelmente o mais refinado e denso problema que ele colocou. O último estágio de um trajeto intelectual controverso e problemático, cuja atenção progressivamente se dirigiu ao originário e ao fundamental.

Na conversação com Klaus Figge e Dieter Groh realizada no ano de 1971, Schmitt afirmou que seu *opus magnum* tratava-se de “uma tese e um conceito: *nómos* – aliado a material historiográfico que vai simplesmente do século XVI ao XX” (Schmitt, 2015a, p. 116). Os especialistas em geral costumam se deter sobretudo no material historiográfico – em si essencial e iluminante –, ao passo que a tese e o conceito não parecem ter recebido a mesma atenção. Convém, pois, debruçar-se sobre aquela palavra seguindo os passos conceituais e as formulações que daí emergem, através do cruzamento e das intersecções que os trabalhos específicos dedicados ao tema permitem realizar.

Como quarto corolário introdutório a *O nómos da terra*, Schmitt fornece a seguinte definição: “A palavra grega para a primeira medição [*Messung*]

³ É preciso, contudo, ressaltar ao menos dois estudos que abordam com argúcia o tema do *nómos*: PORTINARO, Pier Paolo. *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del “nomos”*. Milano: Franco Angeli, 1983; e SCHMIDT, Hermann. Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt. *Der Staat*. vol. 2, n° 1. Berlin: Duncker & Humblot, 1963, pp. 81-108.

fundadora de todos os demais critérios de medida [*Maßstäbe*], para a primeira tomada de terra enquanto primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e distribuição originárias [*Ur-Teilung und Ur-Verteilung*] é: *Nómos*". Schmitt considera essa palavra, "entendida no seu sentido originário e espacial", como "a mais idônea para se tomar consciência do processo fundamental que unifica ordenação e localização" (Schmitt, 1974, p. 36), ou seja, do processo que funda o direito. A célebre fórmula "O direito como unidade de ordenação e localização, *Ordnung e Ortung*", dá título ao primeiro corolário introdutório da obra.

Por sua vez, num ensaio de 1955 em que novamente é indicado o caráter nuclear do "ato de medir [*Messen*], contar e pesar" aquilo que se divide, Schmitt apresenta a problemática do *nómos* (e sua transformação na contemporaneidade) como um drama em três atos. Não se trata de um drama qualquer, mas daquilo que Schmitt representa como "um drama originário" do mundo, isto é, os "processos originários da história da humanidade" (Schmitt, 1995, p. 518).

O cenário é a terra. O primeiro ato sobre ela é a sua tomada, o apropriar-se da terra, sua conquista e ocupação. O segundo ato cênico consiste na divisão da terra, no partir e repartir que separa o meu e o teu, o interno e o externo. Por fim, o terceiro ato originário é designado por Schmitt pela palavra alemã *Weiden*, o pastorear.

A partir do *nómos* Schmitt pretende mostrar os fundamentos de todo ordenamento econômico e social, ou seja, de todo ordenamento humano. Os fundamentos são os caracteres elementares, os mais simples, concretos e abrangentes. E, para tanto, diz ele num ensaio escrito em 1953, é necessário "remontar ao significado originário do termo *nómos*", de modo a também "superar os limites das especializações" (Schmitt, 1973, p. 489). É nesse ensaio de título tripartite – *Nehmen/Teilen/Weiden* – que Schmitt desenvolverá mais extensamente aquilo que designaria no breve texto de 1955 como um "drama originário em três atos: *Nómos* da terra" (Schmitt, 1995, p. 518).

Vale a pena deter-se em cada um desses atos ou processos nas suas especificidades e correlações, a fim de podermos então compreender a atuação no seu todo. O *nómos* enquanto 'tomada' é o ato de conquista primeva, de apropriação e ocupação originárias da terra pelo homem. Schmitt emprega as palavras *Nahme* (tomada, apropriação) e *Nehmen* (o tomar, pegar) para explicar tal processo, assim como procura indicar a ligação entre o verbo alemão *nehmen* e o grego *némein*. A palavra grega *némein* é o verbo do qual deriva o substantivo *nómos*. Mas, assim como seu verbo, *nómos* expressa um movimento, uma ação e um efeito. É um substantivo verbal, um *nomen actionis*.

O segundo ato, por sua vez, é a divisão da terra e na terra. A palavra usada por Schmitt é *Teilen*, o partir, o dividir. Trata-se do momento de partição e distribuição do solo e do terreno, do cindir a terra em partes, separando o dentro

e o fora, o interno e o externo, o nosso e o deles, o amigo e o inimigo (Estaria aí a origem e o fundamento do conceito schmittiano do político?). Em todo caso, essa divisão na terra é também o sopesar – vale dizer, o *distribuir* pesando bem aquilo que se parte e divide. É, assim, a partilha e a participação na terra.

O terceiro e último ato ou modo originário do *nómos* é indicado pelo termo *Weiden*, como já dito. Essa palavra alemã significa precisamente ‘o pastorear’, a atividade de conduzir os animais ao pasto. Schmitt, porém, procura ressaltar os aspectos de produção e consumo que tal atividade comportaria. “É este” – diz ele – “o trabalho produtivo que normalmente está fundado sobre a base da propriedade”, “é *némein* no terceiro significado do nosso termo: cultivar, agir economicamente, utilizar, produzir” (Schmitt, 1973, p. 492).

Não obstante a ênfase de Schmitt, tanto o verbo alemão substantivado *Weiden* quanto o verbo grego *némein* (que fornece o conteúdo dinâmico à palavra *nómos*) estão primariamente ligados à esfera semântica do ‘pastorear’. O pastorear porta o sentido de conduzir – conduzir o rebanho às pastagens e através delas. Outro vocábulo essencialmente ligado a *némein* e *nómos* é o termo *nomós* (na forma oxítone) que significa justamente o ‘pasto’, o lugar onde se realiza a atividade de pastoreio, o local aonde o pastor conduz e manda os animais para se alimentarem, e ainda a erva ou vegetação que lhes serve de alimento. Em suma, o *némein-nómos* constitui, no seu terceiro modo, o ato de guiar e guardar o rebanho e utilizar-se dele e da terra correspondente.

De resto, a noção de sustento, alimentação ou nutrição a partir da terra – presente no pastorear, como também em seu sinônimo ‘apascentar’ – pressupõe a guarda e criação do rebanho para nutri-lo e a partir dele também o homem se alimentar, vestir-se e daí trocar e transacionar (animais, leite, peles etc.); então o aspecto de produção e economia ganha relevo. No entanto, Schmitt empregará por vezes, como espécie de sinônimo, a palavra “produzir” e suas variações (*produzieren, Produktion, Produktivität*). E mesmo a noção de utilizar (*Nutzen*), como combinação de produção e consumo, acaba por deslocar aquele sentido primeiro. Que a tradução italiana do ensaio schmittiano apresente como título *Appropriazione/divisione/produzione* não é propriamente um engano, mas um sintoma da interpretação realizada pelo próprio Schmitt.⁴ Por outro lado, é certamente significativo que também a *némein* e *nómos* esteja ligado o *nomeús*, o ‘pastor’. Apesar disso, a ênfase econômica e produtiva dada por Schmitt no ensaio – cujo intuito é discutir a partir do *nómos* o tema da distribuição do produto social para as doutrinas do liberalismo, do imperialismo e do socialismo – acaba por encobrir a noção de pastorear ao sobrepor-lhe as de produção e utilização.

⁴ No fundo, a nota explicativa feita pelo tradutor no início do ensaio é prova bastante do desvio semântico ocorrido (ver Schmitt, 1972, p. 295).

Em todo caso, eis em síntese os três atos do drama: tomar, dividir e pastorear. Eles constituem para Schmitt “o que até agora, na história humana, apareceu como ordenamento jurídico e social” (Schmitt, 1973, p. 492). Vale mencionar que Schmitt vê os três processos primordiais como sucessivos e afirma a importância dessa ordem sequencial entre eles. Sua intenção é mostrar “a precedência fundamental da tomada-apropriação em comparação à divisão e à produção” (*ibid.*, p. 493).

Essa precedência parece, porém, se esfumar quando nos damos conta de que a divisão é simultânea à tomada. Se Schmitt considera que a divisão “pressupõe a tomada da massa por distribuir, isto é, uma *occupatio* ou *appropriatio primaeva*” anterior à *divisio primaeva* mencionada por Tomás de Aquino e Hobbes, por outro lado, a tomada ou apropriação também pressupõe invariavelmente a divisão separadora que marca e tira parte da terra do alcance de outros. Quando se toma alguma coisa, ao mesmo tempo se a separa de outra coisa ou de alguém (ainda que subdivisões e repartições ocorram ou possam ocorrer em seguida). Mas a divisão como cisão primária e distintiva parece ser intrínseca à apropriação. Ao se tomar, divide-se.

Em *O nómos da terra*, uma noção imediatamente ligada ao caráter divisório do *nómos* é a de “cercamento” (*Hegung*). Schmitt a utiliza para retratar o aspecto visível e demarcatório do espaço que o *nómos* ostenta. Cercas, cercados, sebes, marcos e muros seriam expressões da divisão que parte o espaço e se manifesta aos outros “como marca pública de ordenação”. Os cercamentos “tornam aparentes as ordenações e localizações da convivência humana”, todas essas “formas de poder e de dominação tornam-se publicamente visíveis” (Schmitt, 1974, p. 13). É certo que o conceito de cercamento desempenhará um papel decisivo no arranjo do livro; para além da característica da visibilidade, Schmitt procura mostrar que a função desempenhada por tal ato na história sempre foi a de restringir a guerra, limitá-la e circunscrevê-la: “o grande e central problema de todo ordenamento jurídico não foi a abolição, mas o cercamento [*Hegung*] da guerra” (*ibid.*, p. 44).

Por sua vez, a ação de cercar que divisa fronteiras, marca medidas e demarca limites ainda apresenta um traço que nos reenvia ao terceiro momento originário. *Hegung*, a ação de cercar, é um neologismo construído a partir do verbo alemão *hegen* que significa ‘cuidar de, guardar, criar’ (a princípio animais e plantas, depois também coisas em geral e pessoas) e, num sentido figurado, ‘nutrir’.⁵ Ora, são esses justamente os sentidos ligados ao pastorear.

Seja como for, retomemos os modos do *nómos* no seu todo segundo a interpretação de Schmitt. Sem dúvida há razão em dizer que

⁵ Ver, a propósito, a terceira nota da tradução brasileira de *O nómos da Terra* (Schmitt, 2014, pp. 37-38).

a história dos povos, com suas migrações, colonizações e conquistas é uma história de tomada da terra. Esta última é tomada de terra livre, isto é, de solo até aquele momento sem dono, ou conquista de terra inimiga, subtraída do proprietário anterior em virtude do título jurídico da guerra externa ou redistribuída com os métodos do banimento, da privação de direitos e das espoliações por causas políticas internas. (Schmitt, 1973, p. 493)

É decisivo atentar para o sentido tendencialmente concreto, visível e abarcante do *nómos*, assim como é concreta, visível e englobante a coexistência efetiva entre os seres humanos. Schmitt a todo momento está às voltas com o problema da falta de concretude das análises intelectuais em contraposição à experiência concreta e visível da vida associada. Um dos principais inimigos de Schmitt, vale lembrar, é a abstração normativista de sua época. O *nómos* entendido como ‘lei’, ‘costume’, ‘lei não escrita’, seria para ele o resultado das “modernas abstrações das especialidades” (*ibid.*, p. 490). Schmitt, contudo, localiza o início desse processo de abstração já ainda no mundo antigo. O caráter espacial, a “originária espacialidade da palavra *nómos* mesmo na antiguidade grega não se deixou preservar” (Schmitt, 1974, p. 44). Os principais responsáveis por isso, segundo ele, teriam sido os famigerados sofistas.

No último ensaio dedicado de modo ostensivo ao tema do *nómos*, escrito em 1959 (*Nomos – Nahme – Name*) e no qual Schmitt procura mostrar o vínculo entre o poder do *nómos* e o poder de nomear, se encontra especialmente ressaltado aquele processo de abstração e enfraquecimento: “O *nómos* de uma época de migrações e de apropriações de terra [*Landnahmen*] se estabelece sobre um novo fundamento, primeiro como usança e costume, depois como estatuto [*Satzung*] e lei [*Gesetz*]” (Schmitt, 1995, p. 578). E é na oposição sofisticada entre *nómos* e *phýsis* que ele vislumbra já ali a antítese “entre puro dever e mero fato” (*ibid.*), entre “uma norma sofisticadamente separada de uma *phýsis* concreta que se contrapõe a esta como ‘*thésis*’” (Schmitt, 1974, p. 40).

Contra especialmente as noções de *thesmós* e de *thésis* – ambas derivadas de *títhemi* (‘pôr, dispor, instituir’ etc.) –, tachadas então de portadoras de um conteúdo sempre abstrato, Schmitt procura resgatar e diferenciar o *nómos* tanto daquelas quanto de outras palavras gregas que teriam se tornado seus equivalentes. “Os termos *nómos* e *thesmós* se tornam intercambiáveis”, e então “*nómos* se torna o oposto de *phýsis*, vira ‘mera’ validade, pura ‘disposição’ [*Setzung*], mero comando, nada mais que *thésis*” (Schmitt, 1995, p. 578), dado que já “na época clássica predominavam as reinterpretações de *nómos* feitas pelos sofistas numa perspectiva normativista e positivista, ou seja, como mero estatuto e disposição” (Schmitt, 1974, p. 44):

Com a dissolução da *pólis*, essa mudança de sentido tinha de acontecer. Isso culminou no culto helenístico e, depois, cesarista do detentor do poder. Desde que Alexandre, o Grande foi cultuado como deus e, nos reinos helenísticos, a deificação

do governante tornou-se uma instituição, não foi mais possível diferenciar entre *nómos* e *thésis*. (*ibid.*, pp. 44-45)

O que Schmitt sobretudo critica – eis que teria chegado até nós e atingido o apogeu no excesso legiferante de normas abstratas e na crise da legalidade – é o que designa por “disposição de disposições”, ou “posição de posições” (*Setzung der Setzungen*), isto é, os inumeráveis atos de posição ou estabelecimento de disposições, leis, decretos, normas, estatutos etc. Em outros termos, o direito “posto” e positivado. Schmitt se empenha na operação de contrapor *nómos* e (dis)posição. Opõe um *nómos* concreto à posição abstrata. Lança o *nómos* contra os *thesmói* e a *thésis* da Grécia clássica e helenística, contra os *nómoi* de Platão (já então contaminados pela abstração), contra a tradução ciceroniana de *nómos* por *lex*.

No fundo – mas explicitamente – a contraposição schmittiana é aquela entre *nómos* e *lógos*: um *nómos* concreto e espacial contra um *lógos* abstrato, racional e “isento de paixões”, pois “enquanto razão, seria posto acima do caráter pulsional e afetivo do indivíduo humano”: “Surge assim o postulado [*Postulat*], carregado de consequências, de que ‘não devem os homens dominar, mas sim as leis’” (Schmitt, 1995, p. 578). Contra isso Schmitt convocará Píndaro e seu *nómos basileús*, assim como Sólon e seus *nómoi* que dividiram as terras e aboliram as dívidas.

O *nómos* conforme compreendido por Schmitt e contraposto a todo normativismo abstrato e impessoal, conquanto pudesse à primeira vista ser considerado não apenas concreto e espacial mas também um *nómos* pessoal ou personalista – nos moldes de outrora, isto é, à maneira decisionista das obras da década de 1920 –, parece indicar, na verdade, algo diverso. Ao menos se levarmos em conta o que o próprio Schmitt afirma a propósito. Desde a segunda edição de *Teologia política* (1933), do ensaio *Os três tipos de pensamento jurídico* até o último escrito sobre o *nómos*, de 1959, os atributos de “suprapessoal” e “impessoal” – além decerto da indefectível concretude – é que aparecerão para qualificar o *nómos*.

“Eu hoje distinguiria não mais entre dois, mas entre três tipos de pensamento jurídico: vale dizer, além do tipo normativista e do tipo decisionista, também o tipo institucional”, diz o Schmitt da segunda edição de *Teologia política*. E logo a seguir acrescenta: “Enquanto o normativista puro pensa mediante regras impessoais [*unpersönlichen Regeln*] e o decisionista impõe o direito correto mediante uma decisão pessoal [*persönliche Entscheidung*] numa situação política corretamente conhecida, o pensamento jurídico institucional se articula em instituições e estruturas suprapessoais [*überpersönlichen Einrichtungen und Gestaltungen*]” (Schmitt, 2015, p. 8). Em *Os três tipos* (1934), os qualificativos se repetem, então em realce: “O pensamento normativista pode pretender denominar-se *impessoal* e *objetivo* [*unpersönlich und objektiv*], enquanto a decisão é sempre *pessoal* [*persönlich*] e os ordenamentos concretos são

suprapessoais [überpersonlich]” (Schmitt, 2006, p. 12). Por fim, em *Nomos – Apropriação – Nome* (1959) o epíteto passa a ser o de “impessoal”, atribuído não apenas ao *nómos* mas também à figura do *nómos basileús* pindárico, nos seguintes termos:

Uma certa confusão pode ser devida ao fato de que se personifica o *nómos* erigindo-o em sujeito, como aconteceu com o *nómos basileús* [...]. Mas quem está atento evitará as confusões, já que a contradição interna de uma personificação do *nómos* consiste no fato de que este deve ser alçado à soberano personificado precisamente porque é algo de impessoal. É a mesma contradição que reside na fórmula ‘em nome da lei’ [...] (Schmitt, 1995, p. 575)

Ao final do ensaio de 1959 Schmitt retorna ao assunto no intuito de esclarecê-lo e de mostrar a íntima conexão – que residiria na “tendência do poder à visibilidade” – entre poder do *nómos* e imposição do *nome*: “Mesmo o erigir-se da lei impessoal em soberano exclusivo, mesmo a pretensão racionalista de uma pura legalidade”, mesmo a façanha francesa de 1789, todos jamais renunciaram ao ato de nomear suas conquistas e apropriações; ao contrário, procuraram “exercer o seu domínio ‘em nome da lei’” (*ibid.*, pp. 584-585). O que Schmitt vê na relação entre apropriação (*Nahme*) e nome (*Name*) “é que com eles cessam as abstrações, e as situações se tornam concretas”:

Qual é, pois, o nome da lei? Como se chama propriamente? Chama-se Jean Jacques ou Napoleão? Ou talvez se chame Louis Philippe ou De Gaulle? A lei é sem dúvida poder e apropriação [*Macht undahme*], mas enquanto pura lei é apenas pura apropriação até enquanto os seus criadores e os verdadeiros detentores do poder remanescem ocultos no anonimato e na obscuridade. (*ibid.*, p. 585)

Assim Schmitt aponta como exemplo emblemático a tomada do Novo Mundo, a qual “não foi realizada pelos heróis da *conquista* fazendo apelo ao *jus commercii*, mas em nome de seu redentor cristão e sua santa mãe Maria. É esta a realidade iconográfica daquele acontecimento sem precedentes” (*ibid.*); e, no entanto, o nome que esse novo território recém-tomado recebera foi outro, o do célebre navegador e explorador Américo Vespúcio.

O propósito de Schmitt parece ser o de mostrar que sob a fachada das abstrações genéricas e legalistas estão homens e organizações reais, grupos e pessoas de carne e osso que, no controle do poder, realizariam e nomeariam as concretas tomadas e apropriações. Assim seriam os exemplos recentes de “nomes como Leningrado, Stalingrado e Kaliningrado” ou “o nome de casa Dimitroff” dado ao edifício em Leipzig que outrora sediara “o Tribunal do Reich alemão” (*ibid.*).

É nesse sentido que se pode compreender a análise do *nómos basileús* feita por Schmitt tanto em *Nómos – Nahme – Name* quanto em *O nómos da terra*, ou seja, trata-se não do aspecto pessoal ou personalista mas do caráter inaugural e

fundador do *nómos*,⁶ ainda que seja uma violência inaugural – o mito de Hércules do roubo-apropriação do rebanho de Gerião e dos assassinatos relacionados, no fragmento pindárico: “No passo de Píndaro (fr. 169) trata-se do roubo de gado, um ato de Hércules o mítico fundador da ordem [*Ordnungstifter*], mediante o que, embora toda a violência do ato, criou o direito” (Schmitt, 1974, p. 42).

Se Schmitt distingue entre *nómos* e lei, entre o *nómos* concreto e o conjunto de normas abstratas instituídas por um ordenamento, é porque pretende conceituar o direito não a partir da norma abstrata, mas sim da ideia que ele faz (originária) de *nómos*. O direito então aparece como resultado de “um evento [*Ereignis*] histórico constituinte” e ao mesmo tempo é esse próprio evento, “um ato de ordenação e localização constituinte, espacialmente concreto”, ou seja, trata-se do “ato originário fundador do direito”: “Esse ato originário [*Ur-Akt*] é o *nómos*” (Schmitt, 1974, pp. 42, 47, 16 e 47).

Um tal evento não é uma norma, como também não uma decisão sobre o estado de exceção, embora seja aquilo que inaugura a medida da norma e a possibilidade da decisão (sobre a suspensão da norma). Trata-se da medida de todas as medidas e da apropriação que separa a terra, localizando-a no espaço organizado, dividido e medido, nela colocando orientações (*Ortungen*) e ordenações (*Ordnungen*), distribuindo a parte de cada um ou tomando-a novamente numa subdivisão e redistribuição permanentes.

É esse espaço de normalidade e de normalização que o humano habita e constitui à medida que também é por ele constituído. Como dissera Nietzsche ao conceber “o homem como aquele que mede [*der Messende*]”: “Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos [*Urmenschen*], quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar” (Nietzsche, 2008, p. 176).

As análises de Schmitt acerca do *nómos* conduzirão também a uma reflexão sobre o que ele designa por *Industrienaahme* no período contemporâneo, a apropriação sem precedentes da técnica, dos meios e dos métodos de produção industrial. Com *O nómos da terra* e os trabalhos que os desdobram, Schmitt “pensa, pois, pela última vez o triunfo da técnica” – anotarà Carlo Galli –, e o faz em tons um tanto “pessimistas, de estranhamento e de oposição ao moderno” (Galli, 1996, p. 887).

A maneira como Schmitt concebe o direito – o *nómos* – com toda certeza possui um alcance que extravasa, e muito, os limites da estatalidade. Aliás, o caráter multifário de sua concepção – a ecoar a antiga lição romana *ius pluribus modis dicitur*, “o direito se diz de muitos modos” – é afirmado com todas as letras:

⁶ Do contrário, não faria sentido Schmitt mencionar Alexandre Magno e o culto ao governante no seio da crítica à equiparação de *nómos* e *thésis*.

“Existem muitos modos de direito [*Es gibt mehrere Arten von Recht*]. Há não apenas a legalidade estatal, mas também um direito pré-, extra- e interestatal” (Schmitt, 1974, p. 51).

3. «*EXTREMUS NECESSITATIS CASUS*»

Se a palavra de Carl Schmitt sobre a origem e o fundamento do direito é *nómos* – na sua manifestação triádica (tomada, divisão e pastoreio) de ordenação e localização do espaço, isto é, a medida fundante de todas as medidas e parâmetros subsequentes – e não exceção, que relação pode haver (se é que pode) entre *nómos* e exceção? É preciso, pois, retornar aos anos 1920.

Em *Teologia política* Schmitt aborda o tema da soberania e da exceção e aproxima-o da figura da necessidade – sem, contudo, conceituá-la ou delineá-la. Em várias passagens a necessidade comparece como um modo de tentar representar a exceção, seja na distinção entre as duas, seja na sua identificação mútua. Schmitt argumenta, por exemplo, que o estado de exceção não significa “qualquer decreto de necessidade [*Notverordnung*] ou estado de sítio”, pois é preciso uma “exceção absoluta” para que haja “um autêntico caso de exceção” (Schmitt, 2015, p. 13). “O caso de exceção”, diz ele, “pode no máximo ser indicado como caso de necessidade extrema [*Fall äußerster Not*], como perigo para a existência do Estado ou algo similar, mas não pode ser descrito na sua consistência fática [*tatbestandsmäßig*]” (*ibid.*, p. 34).

A exceção, no modo como Schmitt a concebe, não poderia ser efetivamente descrita ou relatada na sua situação de fato, não poderia ser narrada nas circunstâncias fáticas que a constituem – da mesma maneira que o caos não permite sua descrição de fato (apesar de Schmitt contudo afirmar que o estado de exceção não se confunde com um “caos jurídico [*juristische Chaos*]” ou com “qualquer anarquia” [*ibid.*, p. 40]). Sua existência concreta e factual não permitiria sua legibilidade ou inscrição inteligível: “Não se pode afirmar com clareza subsumível quando um caso de necessidade [*Notfall*] existe, nem se pode descrever a partir do conteúdo o que pode acontecer em tal caso, se efetivamente se trata do caso extremo de necessidade [*extreme Notfall*] e da sua superação” (Schmitt, 2015, p. 34).

“A exceção é o que não pode ser subsumido [*das nicht Subsumierbare*]”. Não é possível compreendê-la ou incluí-la numa hipótese, pois “ela se subtrai à formulação geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento formal específico e jurídico, a decisão, na sua pureza absoluta” (Schmitt, 2015, p. 19) (É significativo que Schmitt empregue um termo, sem dúvida corrente no jargão jurídico ainda hoje, cunhado porém na época escolástica – *subsumere* – cujo sentido literal é ‘apropriar-se’, derivado de *sumere* ‘tomar, roubar’).

À dificuldade epistemológica Schmitt apresenta a decisão soberana, substituindo o *quid* pelo “quem” (e não importando também o “como”, dirá ele mais tarde [Schmitt, 2006, p. 24]). O soberano é quem “decide tanto sobre a existência do caso extremo de necessidade quanto sobre o que se deve fazer para superá-lo” (Schmitt, 2015, p. 14); observando bem, são duas as decisões do soberano: a primeira é sobre se subsiste mesmo o caso, a segunda é a decisão para superá-lo. E é essa segunda a decisão sobre “se a constituição *in toto* pode ser suspensa” (*ibid.*): “Pois nem toda competência extraordinária, nem toda medida policial de estado de necessidade [*polizeiliche Notstandmaßnahme*] ou decreto de necessidade [*Notverordnung*] é já um estado de exceção”, vale dizer, “a suspensão do ordenamento inteiro vigente” (*ibid.*, p. 18). Advindo um tal estado, “o direito desaparece” (*ibid.*) – a exceção está, portanto, fora do direito e ao mesmo tempo mantém com ele uma relação de pressuposição em negativo mutuamente excludente.

A exceção funciona para Schmitt como o estado de natureza para Hobbes, isto é, um pressuposto *lógico* que permite fundar a existência do direito⁷. “É preciso ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que de maneira definitiva decide se este estado de normalidade predomina efetivamente” (Schmitt, 2015, p. 19). Que a decisão soberana atue como posição de um ponto de partida, um princípio lógico-operativo absoluto, é o que se pode concluir das palavras do próprio Schmitt, escritas uma década mais tarde: “para o decisionista é só a decisão que funda tanto a norma quanto o ordenamento. A decisão soberana é o princípio absoluto, e o princípio absoluto (no sentido também de *arkhé*) não é outro senão a decisão soberana” (Schmitt, 2006, pp. 23-24).

O que Schmitt na *Teologia política* chama de situação normal ou estado de normalidade – vale dizer, a ordem estabelecida –, em *Os três tipos de pensamento jurídico* será designado por ordenamento concreto e posteriormente por ordenamento fundamental e *nómos*. Talvez fosse dispensável dizer que situação normal não significa, contudo, um pressuposto lógico ou um dado da natureza, mas ao contrário é a situação *normalizada*, criada pelo direito e na qual ele se edifica. A pergunta que remanesce é: como o *nómos* normaliza? como a apropriação-tomada se torna apropriada e normal? de que modo a divisão distributiva ordena e conduz (*weidet*) a normalidade?

Em todo caso, cabe ainda observar que se na *Teologia política* o estado de exceção está fora do direito, a partir de *Os três tipos* parece passar a integrar o ordenamento jurídico. Se isso está correto, então é possível dizer que a questão da origem e da definição do direito deslocou-se da *Ausnahme* (exceção) para a *Nahme*

⁷ Uma questão é se seria plausível um paralelo semelhante entre a decisão soberana (sobre a exceção) para Schmitt e a norma fundamental para Kelsen. No caso de Kelsen, porém, não se trata de uma pressuposição em negativo propriamente excludente, e, sim, de uma pressuposição lógica transcendental à maneira kantiana.

(apropriação)⁸, que o “fora” passou a fazer parte da situação normal, que o ordenamento concreto ou *nómos* englobou todas as partes divididas e distribuiu-as no interior de seus limites e cercamentos, localizando-as e ordenando-as, nos dias atuais, segundo medidas planetárias. Que Carl Schmitt tenha dado a isso o nome de “*nómos da terra*” parece então algo bastante apropriado.

Por sua vez, como o próprio Schmitt afirmara, nem toda situação de necessidade ou emergência implica a exceção soberana. Situações emergenciais podem muito bem ocorrer e ocorrem – com alguma frequência – no âmbito da normalidade e no interior do ordenamento (É significativo que recentemente Roberto Esposito, a propósito da pandemia global do coronavírus, tenha afirmado: “Como bem sabem os grandes juristas, a necessidade é fonte do direito ao menos tanto quanto a vontade soberana” [*L’Osservatore romano*, 04 maggio 2020]). Que a figura da necessidade esteja, portanto, implicada ou operante *também* no espaço do ordenamento e no caso normal é o que permanece não esclarecido. A suspeita é a de que a necessidade encerre ambas as dimensões, a da exceção e a da normalidade. Não apenas a emergência, mas também o que emerge normalmente no cotidiano.⁹

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 2005.
- GALLI, Carlo. *Genealogia della politica*. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno. Bologna: Il Mulino, 1996.
- L’Osservatore romano*, 04 maggio 2020, “La prima immunizzazione è il diritto”: Conversazioni con il filosofo Roberto Esposito (<https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-05/la-prima-immunizzazione-e-il-diritto.html>).
- LÖWITH, Karl. El decisionismo ocasional de Carl Schmitt. In *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Trad. Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. O andarilho e sua sombra, § 21. In *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- PORTINARO, Pier Paolo. *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del “nomos”*. Milano: Franco Angeli, 1983.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque*. Des origines à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

⁸ Justamente o inverso do que propõe Giorgio Agamben.

⁹ É proposital o caráter claramente inconclusivo desta terceira parte do ensaio, vale dizer, naquilo que concerne à questão do fundamento do direito a partir ou no contexto da relação entre *nómos* e necessidade, e seus reflexos sobre as figuras da exceção e da decisão. O propósito, pois, é o de apontar por ora tão-só uma suspeita que, se confirmada – uma tarefa ainda por ser realizada –, talvez possa abrir um horizonte que excederia os limites deste escrito.

SCHMIDT, Hermann. Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt. *Der Staat*. vol. 2, nº 1. Berlin: Duncker & Humblot, 1963, pp. 81-108.

SCHMITT, Carl. *Le categorie del 'politico'*. Saggi di teoria politica (a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera). Bologna: Il Mulino, 1972.

SCHMITT, Carl. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. 2.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1973.

SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum europaeum*. 2.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.

SCHMITT, Carl. *Dottrina della costituzione*. A cura di Antonio Caracciolo. Milano: Giuffrè, 1984.

SCHMITT, Carl. *Staat, Großraum, Nomos*. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.

SCHMITT, Carl. *Terra e mare*. Una riflessione sulla storia del mondo. Trad. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2002.

SCHMITT, Carl. Strukturwandel des internationalen Rechts. In *Frieden oder Pazifismus?* Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

SCHMITT, Carl. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

SCHMITT, Carl. *Land und Meer*. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. 7.Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 10.Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

SCHMITT, Carl. *Imperium*. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh – 1971. Trad. Corrado Badocco. Macerata: Quodlibet, 2015a.

VOLPI, Franco. *Il potere degli elementi*. In SCHMITT, Carl. *Terra e mare*. Una riflessione sulla storia del mondo. Trad. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2002, pp. 113-149.

WEBER, Max. Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. *Gesammelte politische Schriften*. 3.ed. Tübingen: J.C.Mohr (Paul Siebeck), 1971.


Teologia Política e Constituição da Ordem: Carl Schmitt e a Filosofia de Estado da Contrarrevolução

Political Theology and Constitution of Order: Carl Schmitt and the State Philosophy of Counterrevolution

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID28981

Argemiro Cardoso Moreira Martins

Universidade de Brasília (UnB)

 0000-0002-8723-1113

argemiromartins@unb.br

Caio Henrique Lopes Ramiro

Universidade de Brasília (UnB)

 0000-0002-1050-1875

caioramiro@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é desenvolver uma reflexão a respeito da leitura feita por Carl Schmitt dos intelectuais católicos como filósofos de Estado da contrarrevolução. Pontualmente, o trabalho concentra-se na relação estabelecida por Carl Schmitt entre Teologia Política e Constituição, a partir da análise das reflexões de De Maistre e De Bonald, em especial no que diz respeito à leitura teológico-política de categorias centrais da teoria da constituição como, por exemplo, a questão do poder constituinte e da constituição da ordem; uma reflexão crítica de tais categorias não para restaurar a monarquia, mas sim, apontando para a defesa da ditadura. Assim, partindo de um método hermenêutico, foram analisados os textos de bibliografia primária e, doravante, obras outras de interlocutores, bem como outros autores que se dedicaram ao problema em análise.

Palavras-chave: Teologia Política; Teoria da Constituição; Carl Schmitt; Louis Ambroise de Bonald; Joseph de Maistre.

Abstract: The main purpose of this work is to develop a reflection on Carl Schmitt's reading of Catholic intellectuals understood by him as State philosophers of the counterrevolution. Especially, the work focuses on the relationship established by Carl Schmitt between Political Theology and Constitution, based on the analysis of De Maistre and Bonald reflections, especially regarding the theological-political reading of central categories of the theory of constitution, as, for example, the question of constituent power and the constitution of order, a critical reflection of such categories not to restore the monarchy, but rather, pointing to the defense of the dictatorship. Thus, starting from a hermeneutic method, texts from primary bibliography were

analyzed and, henceforth, other works by interlocutors, as well as other authors who dedicated themselves to the problem under analysis.

Keywords: Political Theology; Constitutional Theory; Carl Schmitt; Louis Ambroise de Bonald; Joseph de Maistre.

INTRODUÇÃO

Inicialmente, ressalta-se que o presente trabalho pretende explorar uma via, em alguma medida, ainda pouco examinada do pensamento schmittiano, que medita a respeito da presença da ideia de conservação da ordem e de intelectuais antirrevolucionários em sua reflexão. Segundo Roberto Bueno, é perceptível em “Schmitt alguns espaços que todavia carecem de uma mais minuciosa exploração” (Bueno, 2018, p. 51) e metodologicamente aponta para o conservadorismo. Nesse momento, é imperioso destacar que acompanharemos a indicação metodológica de Roberto Bueno no que tange “a realização de uma interpretação do pensamento de Schmitt em sua chave hermenêutica conservadora” (Bueno, 2018, p. 52). Contudo, ao considerarmos o objeto mais geral do presente trabalho, ou seja, a pretensão de exame das conexões entre teologia política e teoria da constituição, optamos por delimitar a análise à presença do ideário da vertente teórica contrarrevolucionária produzida no fim do século XIX, o que Schmitt caracteriza como uma *filosofia de Estado da contrarrevolução* (Schmitt, 1996a).

A partir de tais coordenadas, de acordo com Roberto Romano e Roberto Bueno, torna-se possível uma melhor angulação do trabalho de Schmitt (Romano, 1994; Bueno, 2018), especialmente quando consideramos “a incontável quantidade de trabalhos dedicados a Schmitt, bem como as múltiplas abordagens, angulações, orientações teóricas, e a ampla quantidade de referências e notável qualidade de muitos deles” (Bueno, 2018, p. 51). Pontualmente, pretende-se concentrar esforços na análise de Schmitt das reflexões de De Maistre e de De Bonald, bem como propõe-se uma leitura dos textos dos próprios autores no que diz respeito à questão do poder constituinte e da constituição da ordem.

Ao que parece, esse ponto de vista permite justamente investigar os fundamentos teológico políticos da análise de Carl Schmitt a respeito da democracia e da teoria da constituição de seu tempo. Além disso, comporta uma contribuição que consegue uma caracterização ainda em alguma medida pouco explorada do trabalho de Schmitt (Romano, 1994; Taubes, 2007; Bueno, 2018).

Nesse horizonte, na primeira parte trabalho pretende-se examinar a distinção feita por Carl Schmitt entre romantismo alemão e os pensadores católicos. Para Schmitt, há um erro na caracterização do pensamento de De Bonald e De Maistre feito na Alemanha, uma vez que as reflexões de tais autores são consideradas como românticas e, no entanto, o romantismo político em nada se assemelharia às propostas dos católicos, na exata medida em que pretende estetizar e neutralizar o conflito político em um processo de subjetivação, o que nem de longe se faz presente na proposta enérgica dos autores católicos que decidem pela tomada de posição e enfretamento da luta política.

Ainda, a questão se coloca na forma como Carl Schmitt fará a caracterização dos pensadores católicos, estabelecendo uma distinção entre eles. Significa dizer que compreende De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés como contrarrevolucionários; todavia, suas reflexões e intervenções no debate público serão apresentadas de maneira distinta, fundamentalmente pela diferença temporal – De Maistre e De Bonald estão observando o acontecimento de 1789; Donoso Cortés pensa a revolução de 1848, e a compreensão do inimigo a que darão combate. Conforme mencionado, no presente artigo o esforço de leitura se concentra nas reflexões de De Bonald e De Maistre acerca da Revolução francesa. A revolução será, então, *satanizada* pelos pensadores católicos, bem como o ideário filosófico-político de Jean Jacques Rousseau, também como toda ação jacobina como sendo a encarnação mesma do mal, que nada pode constituir.

Por fim, na última parte do artigo, verifica-se a hipótese providencialista dos contrarrevolucionários, ou seja, a revolução será caracterizada como algo que advém da providência, justamente para demonstrar a fraqueza humana e a impossibilidade da boa constituição de uma ordem política. Tal perspectiva teológico-política interessa a Carl Schmitt não pela ideia tradicionalista e restauradora da monarquia, mas sim, pela possibilidade de aproximação, pela via do pensar a exceção, dos conceitos de soberania e decisão, o que implica em uma meditação acerca da constituição da ordem pela via autoritária.

I ROMANTISMO, TRADICIONALISMO, CONSERVADORISMOS POLÍTICOS: CARL SCHMITT E CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO CATÓLICO DO SÉCULO XIX

Propomos um exame das linhas de força daquilo que se convencionou chamar de pensamento conservador ou teoria política do conservadorismo. Uma tal preocupação se mostra fecunda ao se considerar, conforme nos indica Leila Escorsim Netto, ao menos duas dificuldades, a saber, “a delimitação histórica e a

caracterização precisa do pensamento conservador” (Netto, 2011, p. 35). No que diz respeito a essas questões, o exame da primeira permite justamente verificar o momento em que o pensamento conservador se apresenta no cenário de discussão filosófico-político e, logo, quais serão suas categorias conceituais e contra quais conceitos se opõe. Quanto à segunda dificuldade, ou seja, a caracterização do conservadorismo, o ponto central parece estar ligado a uma difícil determinação ou leitura correta das linhagens e propostas conceituais, uma vez que existe uma gama de autores que podem ser aproximados dessa corrente teórica que, inclusive, mobilizam categorias semelhantes, todavia, de maneiras diferentes. Algo como o que acontece na tradição do *contratualismo* – exemplificada aqui por Thomas Hobbes e John Locke, uma vez que, cada um a seu modo, propõe um pacto originário para constituição e ingresso na vida da sociedade política ou civil. Portanto, a delimitação histórica e a caracterização precisa do pensamento conservador representa, no entender de Leila Escorsim Netto, “a chave para elucidar e interpretar a sua diferencialidade e o seu denominador comum – ou seja, compreendê-lo como uma unidade constituída por diversidades” (Netto, 2011, p. 36).

Há também uma outra diferenciação, algo importante dentro do espectro de estudos acerca dessa temática. Esse esforço de compreensão aparece na reflexão de Karl Mannheim e sua investigação acerca do significado do conservadorismo. A questão é: o conservadorismo pode ser compreendido como um fenômeno universal ou como algo novo, surgido de determinadas condições históricas e sociais do período moderno? No entender de Mannheim, “a resposta é que existem ambos os tipos de conservantismo. Por um lado, existe o tipo que é mais ou menos universal e, por outro, existe o tipo claramente moderno, produzido por circunstâncias históricas e sociais particulares e que possui suas próprias tradições, forma e estrutura peculiares” (Mannheim, 1982, p. 107).

A pretensão de Mannheim é estabelecer uma diferenciação mais específica no que diz respeito aos conceitos de conservadorismo e tradicionalismo. Essa preocupação parece derivar justamente da dificuldade em torno da expressão conservadorismo. Bonazzi destaca que existe pouca preocupação dos conservadores em organizar sistematicamente suas ideias e, além disso, pode-se verificar um certo abuso na utilização dessa expressão no cenário de debates, sejam eles políticos ou não. Desse modo, o conservadorismo restaria reduzido “a uma atitude e se estudasse desde o ponto de vista psicológico, na busca das motivações que impelem certos indivíduos a assumir posições consideradas na prática política como conservadoras” (Bonazzi, 1997, p. 242). No entender de

Bonazzi, a busca das motivações psicológicas de um indivíduo que se apresenta como conservador pode ser interessante e útil do ponto de vista da psicologia social e da sociologia política. Entretanto, o exame dos conteúdos e das práticas políticas do conservadorismo podem se apresentar bastante confusos, o que inviabiliza que tal perspectiva de abordagem seja admitida “como prova da existência ou não existência do conceito” (Bonazzi, 1997, p. 242).

Para o autor italiano, parece mais interessante a forma de enfoque da ciência política ao tomar conservadorismo como um termo que “designa ideias e atitudes que visam à manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras” (Bonazzi, 1997, p. 242). Ora, verifica-se portanto que Bonazzi admite a possibilidade de exame do conservadorismo como uma teoria de significação própria dentro da tradição do pensamento político, o que impõe a necessidade de descobrimento de suas principais características.

Nesse ponto, o diagnóstico de Bonazzi e Mannheim convergem, uma vez que para o sociólogo alemão não se deve pretender “que o termo ‘conservantismo’ seja compreendido em um sentido psicológico geral” (Mannheim, 1982, p. 108). A proposta de exame de Mannheim irá, então, sustentar que a expressão tradicionalismo teria o sentido de descrever, em maior ou menor grau, a característica “psicológica formal de todas as mentes individuais” (Mannheim, 1982, p. 108), enquanto a atitude conservadora seria “sempre dependente de *um conjunto de circunstâncias concretas*” (Mannheim, 1982, p. 108).

Na compreensão de Karl Mannheim (1982, p. 108):

Tradicionalismo significa uma tendência a apegar-se a padrões vegetativos, a modos de vida antigos, os quais podemos muito bem considerar como razoavelmente ubíquos e universais. O tradicionalismo “instintivo” pode ser considerado como a reação original a deliberadas tendências reformistas. Em sua forma original, estava vinculado aos elementos mágicos da consciência; inversamente, entre os povos primitivos, o respeito pelos modos tradicionais de vida estava ligado ao medo de malefícios mágicos desencadeados pela mudança. Atualmente também existe esse tipo de tradicionalismo, e frequentemente está vinculado, de modo similar, a sobrevivências mágicas da antiga consciência. O tradicionalismo, portanto, não está ligado, mesmo hoje, ao conservantismo político ou de outros tipos.

A apresentação de tal distinção se justifica quando consideramos que Carl Schmitt vai apontar como representantes da *filosofia de Estado da contrarrevolução* os nomes de Joseph de Maistre, Louis Ambroise de Bonald e Juan Donoso Cortés. A caracterização acerca do pensamento desses autores se inscreverá nas dificuldades de compreensão em torno do conservadorismo e, por

consequente, De Maistre e De Bonald, por exemplo, serão indicados como pensadores tradicionalistas (Nisbet, 1987, p. 15)¹, o que representaria uma forma de oposição a uma compreensão da história como progresso (Abellán, 1993, p. 14). Há uma preocupação em Schmitt – ao menos desde a publicação de seu livro *Romantismo Político* (*Politische Romantik*) em 1919, em diferenciá-los daquilo que ele chama de romantismo político alemão; esse último representado por pensadores como Novalis e Adam Müller.

No livro *Romantismo Político*, de 1919, como também no capítulo final de *Teologia Política* dedicado aos contrarrevolucionários, o interesse de Carl Schmitt é esclarecer o equívoco de se compreender os filósofos de Estado católicos como românticos e, em última análise, “particularmente importante para o jovem jurista é impugnar sobretudo a identificação do romantismo com o catolicismo” (Schmitt, s/d, p. 11). Para Schmitt, essa diferenciação se mostra como fundamental na exata medida em que o romantismo não serviria para pensar as condições políticas da época moderna, uma vez que pretenderia apresentar uma abordagem estética subjetivante, ou seja, uma estrutura espiritual que serviria de base a uma expansão do estético (Schmitt, s/d, p. 57). Desse modo, os pensadores católicos não são românticos e, em verdade, seriam vivos adversários do liberalismo político e humanitário (Cristi, 1998, p. 61).

No entender de Carl Schmitt, o romantismo se baseia em uma postura bem determinada a respeito do mundo e se fundamenta na *occasio*. Essa categoria conceitual pode ser explicada “com ideias tais como ocasião, oportunidade, quiza também casualidade. Porém seu verdadeiro significado o recebe por meio de uma oposição: este conceito nega o de *causa*, é dizer, a coação de uma causalidade calculável, mas então também nega toda sujeição a uma norma” (Schmitt, s/d, p. 57-58). A partir de tal perspectiva de análise, Carl Schmitt irá definir o conceito de *occasio* como uma categoria dissolvente, “já que tudo que dá consequência e ordem à vida e aos acontecimentos – seja a calculabilidade mecânica do causal, seja uma conexão finalista ou uma normativa – é inconcebível com a representação do meramente ocasional” (Schmitt, s/d, p. 58). Assim, para Schmitt, o romantismo é um ocasionalismo subjetivado e o sujeito romântico compreende o mundo a partir da oportunidade e da ocasião da produção da subjetividade romântica (Schmitt, s/d, p. 58), algo que estaria muito

¹ Com relação a caracterização dos pensadores recuperados por Schmitt, alguns autores compreendem que eles estariam vinculados ao *legitimismo*. João Quartim de Moraes resalta, por exemplo, que de Maistre seria o “primeiro e mais importante teórico da reação ultramonarquista à Revolução Francesa” (MORAES, 2018, p. 57), desse modo, o saboiano “empreendeu uma crítica radical à filosofia política da Ilustração, em nome do que desde então se chamaria ‘legitimismo’, isto é, a afirmação do poder absoluto dos reis, cuja soberania lhes é transmitida por Deus” (Moraes, 2018, p. 57).

longe da percepção epocal e de mundo do catolicismo. Dessa forma, o romantismo tem uma postura metafísica secularizada e que se encontrará na base do pensamento liberal que pretende neutralizar o conflito político.

Nas palavras de Schmitt (s/d, p. 59):

O romantismo é ocasionalismo subjetivado, porque é essencial a ele uma relação ocasional com o mundo, porém agora o sujeito romântico ocupa o lugar central em vez de Deus, e faz do mundo e de tudo o que ocorre nele uma mera ocasião. Por isso, que a instância última se desloca de Deus ao “eu” genial.

Logo, o sujeito romântico estabelece uma relação ocasional com o mundo e ocupa o lugar central, conferido, pela metafísica católica, a Deus (Schmitt, s/d, p. 58-59). A esse respeito, Renato Cristi destaca que o exame teórico do romantismo feito por Carl Schmitt permite o diagnóstico de que há uma articulação entre as raízes filosóficas do romantismo e sua atitude moral, e essa última está em acordo com o liberalismo humanitário, portanto “os românticos negaram a substância para afirmar a liberdade do sujeito” (Cristi, 1998, p. 58).

Com o reconhecimento da possibilidade de mudança pelos homens da instância última de ordenação do mundo, Schmitt destaca que há um problema de fundo metafísico ou ontológico. Essa modificação da questão de fundamentação da ordem pode ser compreendida como secularização e o seu operador será justamente o sujeito onipotente surgido na modernidade. Contudo, há que se reconhecer uma certa inevitabilidade da percepção metafísica, ou seja, o problema filosófico da época ainda diz respeito a um determinado caráter metafísico (Schmitt, s/d, p. 58). A fim de exemplificar esse argumento, Carl Schmitt afirma que em alguma medida o lugar de Deus será ocupado por fatores mundanos, tais como “a humanidade, a nação, o indivíduo, o desenvolvimento histórico ou também a vida como vida por si mesma, em sua total banalidade e mero movimento” (Schmitt, s/d, p. 58).

Segundo Bernardo Ferreira (2004, p. 83):

O abalo da ontologia tradicional a que ele se refere não apenas remete o homem para dentro de si, ‘para um processo interno e subjetivo’, como também esvazia a ‘realidade do mundo externo’ da sua substância. A própria ordem do mundo se torna um problema e, em última instância, pode ser vista como algo irracional e inexplicável. Assim, os termos do que Schmitt chama de ‘problema filosófico da época’ – ou seja, ‘a oposição entre pensamento e ser e a irracionalidade do real – seriam a expressão de uma decisiva transformação na ‘imagem teológica e metafísica do mundo’. Mais especificamente, a busca da certeza da experiência das coisas no interior do próprio sujeito e o egocentrismo filosófico daí resultante têm um preço: eles custam à ontologia tradicional a perda da sua própria realidade.

Sob essa perspectiva, a constituição do sujeito moderno estará associada a uma “desestabilização dos fundamentos transcendentais da ordem” (Ferreira, 2004, p. 84), o que implica na crítica a uma das categorias fundamentais do constitucionalismo moderno, qual seja, a ideia mesma de sujeito de direitos, assim, “ainda que nem sempre Schmitt o explicita para o seu leitor, a emergência do sujeito é um elemento central no seu argumento” (Ferreira, 2004, p. 84). A emancipação do sujeito no que tange a uma ordenação que lhe é externa será pensada em conjunto com as categorias conceituais trazidas pelos pensadores católicos que reagem à Revolução Francesa, em especial, serão recuperadas as noções de costume, tradição e ordem, a fim de se opor ao “espírito ativista da Revolução” (Schmitt, 1996a, p. 121; Ferreira, 2004).

Logo, para Schmitt (s/d, p. 108):

O catolicismo não é romântico em absoluto. Cada vez que a Igreja católica foi objeto de interesse romântico e também cada vez que ela supôs por a seu serviço tendências românticas, ela mesma não foi nunca, tão pouco como qualquer outro poder mundano, sujeito e expoente de algum romantismo.

Diante do que restou dito até aqui, já se verificam os problemas presentes na questão da caracterização do conservadorismo e alguns de seus desdobramentos quanto ao romantismo. No entender de Schmitt, o catolicismo não pode ser confundido, de maneira alguma, com o romantismo alemão, pois esse último pretende secularizar a onipotência divina com o advento do sujeito que se afirma em primeira pessoa do singular. Portanto, na compreensão schmittiana, existirão momentos em que se exigirá uma intervenção decisiva na realidade, o que é impossível ao romantismo, considerando que diante da mera ocasião só será possível uma manifestação emotiva e subjetiva em sentido poético, o que nem de longe pode ser confundido com as possibilidades do catolicismo (Schmitt, s/d), pois, este último aposta, de acordo com Schmitt, na decisão de recusa à discussão (Schmitt, 1996a). Tal possibilidade já se encontra prevista no texto de 1919 sobre o *Romantismo Político*, uma vez que Schmitt nota que “Adam Müller usou a discussão e a conversação como modelo da interação humana projetada na ordem cósmica” (Cristi, 1998, p. 62), o que de maneira alguma pode ser aceito pelos pensadores da filosofia de Estado da contrarrevolução.

A partir de tais coordenadas e na tentativa de bem distinguir os pensadores católicos, Schmitt destaca na *Teologia Política* que os filósofos da contrarrevolução são chamados na Alemanha de românticos “por terem sido conservadores ou reacionários e terem idealizado as condições medievais”

(Schmitt, 1996a, p. 121). Entretanto, não podem ser confundidos com intelectuais como Novalis e Adam Müller, representantes do romantismo alemão, justamente porque esses têm uma característica ausente na reflexão católica, a saber, a aposta no diálogo eterno, o que aproximaria o romantismo muito mais do liberalismo e sua pretensão de neutralização do conflito político (Schmitt, 1996a).

Ora, os filósofos de Estado católicos “consideravam o eterno discurso muito mais como um produto tragicômico da fantasia. O que a sua filosofia de Estado contrarrevolucionária mais destaca é a consciência de que a época exigia uma decisão” (Schmitt, 1996a, p. 121). Desse modo, suas propostas teóricas não admitiram a eternização do diálogo por possuírem uma hipótese radical e que diz respeito a uma escolha entre “‘isso ou aquilo’, cuja rigidez soa muito mais como ditadura do que como eterno discurso” (Schmitt, 1996a, p. 121).

Ao ressaltar a catalogação feita na Alemanha dos pensadores católicos como conservadores ou reacionários, Schmitt parece evidenciar os problemas de caracterização do pensamento conservador anteriormente apontados. Há um certo consenso em se admitir como pensamento reacionário o daqueles intelectuais que produziram na Europa uma análise crítica da Revolução Francesa, fundamentalmente “empregaram distintas argumentações para mostrar o caráter negativo e maligno de tão magno acontecimento” (Abellán, 1993, p. 14), devendo ser sublinhadas as diferentes maneiras de abordar o fenômeno que reúnem sob o selo “conservadorismo” autores como o parlamentar britânico Edmund Burke; na Alemanha, alguns dos leitores e tradutores desse último como August Wilhelm Rehberg, Friedrich Von Gentz e Wilhelm von Humboldt; que se encontram ao lado de românticos como Adam Müller e Novalis e, além deles, Joseph de Maistre e De Bonald na França, por exemplo (Abellán, 1993, p. 35-44).

Ao aproximarmos Carl Schmitt da distinção proposta por Mannheim entre conservadorismo e tradicionalismo, é possível observar que este último se torna uma vertente dentro do ideário conservador. Importa observar que o tradicionalismo se apresenta como reação à Revolução Francesa e seus valores constitucionais e democráticos, desse modo, a atitude crítica à Revolução Francesa será algo como uma obsessão temática no pensamento ocidental do século XIX e tradicionalistas serão aqueles autores que constroem uma crítica da revolução objetivando a restauração do Antigo Regime (Nisbet, 1986). Dessa maneira, para Nisbet, “a filosofia do tradicionalismo é, como todas as filosofias, selectiva. Do passado deve vir uma tradição salutar que também deve ser desejável em si mesma” (Nisbet, 1986, p. 52-53). Portanto, o tradicionalismo

reivindica uma relação religiosa com o passado, no sentido de uma religação (*re-ligare*) com valores espirituais que se mostram como um espólio sagrado de uma boa constituição da sociedade que reconhece clara e distintamente a autoridade monárquica concedida por Deus e às hierarquias (Nisbet, 1986, p. 53).

Assim, a expressão conservadorismo assume o sentido de gênero da qual o tradicionalismo é espécie, uma vez que o pensamento conservador se desenvolverá para um horizonte de reação a ideia de revolução e, em especial, de soberania popular. Todavia, nem todos os autores defenderão a restauração monárquica (Romano, 1994, p. 21) ou o direito divino dos reis, como é o caso, por exemplo, de Juan Donoso Cortés. Na compreensão de Schmitt, o tradicionalismo será exemplarmente expresso por De Bonald e considerado em suas últimas consequências como algo que “representava uma rejeição irracional de toda decisão intelectualmente consciente” (Schmitt, 1996a, p. 122), ou seja, uma oposição ao projeto filosófico das luzes que, no entender de Schmitt, tem em De Bonald o seu fundador e “está muito distante da ideia de um eterno ‘vir a ser’ auto-evolutivo, que parte de si mesmo” (Schmitt, 1996a, p. 122).

Conforme já mencionado, as ideias de tradição, ordem, hierarquia, constituição e costumes são as ferramentas conceituais dos pensadores católicos para refletir acerca dos acontecimentos da Revolução Francesa. A partir do “reconhecimento do lento crescimento histórico, a restauração lutou contra o espírito ativista da Revolução” (Schmitt, 1996a, p. 121)². Assim, o tradicionalismo será compreendido como uma imagem ou segmento cujo gênero é o conservadorismo e, não obstante, os pensadores católicos franceses serão reconhecidos como tradicionalistas por colocarem no horizonte de suas reflexões a defesa da monarquia como forma de governo e instituição que deve ser recuperada, uma vez que “a verdadeira história é expressa não de uma maneira linear e cronológica, mas na persistência das estruturas, comunidades, hábitos e preconceitos geração após geração” (Nisbet, 1986, p. 49). Dessa forma, os pensadores tradicionalistas De Maistre e De Bonald buscam, no conceito de tradição, o apoio para suas hipóteses de justificação da necessidade de restauração do poder ao Monarca, ou seja, da defesa do regresso à situação anterior a Revolução, com a “destruição da destruição” (Abellán, 1993, p. 15), pois

² Objetando a hipótese de Mannheim, Teixeira da Silva argumenta que “nos textos básicos dos formuladores do pensamento conservador, com Burke à frente, tradição assume um papel bastante específico e, mesmo, fundamental para a compreensão do conservadorismo. Assim, as fantasias medievais de Möser ou Haller dificilmente poderiam ser comparáveis ao elogio do sistema britânico de governo feito por Burke ou Ranke (Teixeira da Silva, 1996, p. 10).

no Antigo Regime e, portanto, na ordem constituída pela Monarquia, é que se encontram realmente a liberdade e a igualdade (Abellán, 1993, p. 15).

De tal modo, um critério bastante interessante para se identificar o pensamento conservador – além da compreensão da História como destino, passa a ser sua atitude diante de uma das ideias trazidas pela Revolução francesa e que compõe o eixo fundamental do constitucionalismo da modernidade e da concepção de Estado Democrático de Direito, a saber, a reação à concepção de soberania popular (Romano, 1994). Significa dizer que “De Bonald e De Maistre negaram o que Rousseau e os Jacobinos postularam: a soberania popular” (Cristi, 1998, p. 56).

Dessa forma, é possível reconhecer nos estudos acerca do conservadorismo um certo consenso a respeito de seu marcado traço polissêmico e, ainda, algum acordo quanto a demarcação temporal de seu aparecimento, ou seja, “boa parte dos analistas do conservadorismo concorda com a localização do seu processo a partir da Revolução Francesa – isto é, consideram que o conservadorismo é uma resposta reativa a tudo o que a queda da Bastilha sinaliza” (Netto, 2011, p. 37-38). Portanto, seu período clássico, conforme nos indica Leila Netto, recobre a temporalidade da Revolução Francesa (1789) à Primeira Guerra Mundial (1914) (Netto, 2011, p. 69).

É importante notar que, ao recuperar os pensadores católicos, Carl Schmitt irá estabelecer alguma distinção entre eles. Significa dizer que compreende De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés como contrarrevolucionários; todavia, suas reflexões e intervenções no debate público serão apresentadas de maneira diferente, fundamentalmente pela diferença temporal – De Maistre e De Bonald estão observando o acontecimento de 1789; Donoso Cortés pensa a revolução de 1848, e a compreensão do inimigo a que darão combate. Linhas atrás já destacamos que Schmitt entende De Bonald como o precursor do tradicionalismo, no entanto, “sua mente possui uma estrutura diferente da De Maistre ou mesmo Donoso Cortés; muitas vezes ele até se mostra surpreendentemente alemão” (Schmitt, 1996a, p. 122). Dessa forma, alguns temas e conceitos estarão presentes em ambos os autores, no entanto, pode-se verificar que, dado o aumento da radicalidade dos acontecimentos revolucionários, a reflexão acerca da reação assumirá contornos diferentes. Portanto, para Schmitt, teremos De Bonald e De Maistre como pensadores da legitimidade, enquanto Donoso Cortés será apresentado como um teórico decisionista da ditadura (Schmitt, 1996a).

Nas palavras de Schmitt (1996a, p. 123):

Como o radicalismo revolucionário na revolução proletária de 1848 foi muito mais profundo e conseqüente do que na revolução civil de 1789 (da terceira classe) a intensidade da decisão também cresceu, no pensamento filosófico de Estado da contra-revolução. Só desse modo o desenvolvimento de Maistre até Donoso Cortés – da legitimidade à ditadura – pode ser compreendido.

Desse modo, verifica-se que há alguma modificação na reflexão acerca da revolução e como combatê-la, ou seja, “se, originalmente, o pensamento conservador é, como vimos, *restaurador* e *antiburguês* [...] este caráter se transforma: o que tende a se desenvolver no seu interior, mais que aqueles dois traços, é o seu eixo *contrarrevolucionário*” (Netto, 2011, p. 49). Nota-se que Carl Schmitt apresenta – já no texto da *Teologia Política*, tornado público em 1922, um critério de diferenciação entre os pensadores católicos, qual seja, a ideia de *intensidade*, que permanecerá presente na reflexão schmittiana e será melhor desenvolvida no texto *Conceito do Político* (*Der Begriff des Politischen*), publicado alguns anos após a *Teologia Política*, em 1928³.

II TEOLOGIA POLÍTICA E CONSTITUIÇÃO DA ORDEM NO PENSAMENTO CATÓLICO CONTRARREVOLUCIONÁRIO

O alvo da reflexão crítica dos pensadores católicos é a ideia de constituição, bem como as correlatas noções de poder constituinte e soberania popular da Revolução Francesa⁴. Assim, quando nos aproximamos das abordagens de De Maistre e De Bonald, é possível verificar uma forte recusa do ideário da Revolução francesa e dos valores da modernidade⁵, tendo em vista que esses autores compreendem que há necessidade de uma resposta à ilustração e ao racionalismo, uma vez que esses últimos “minaram a influência da Igreja Católica na vida da França e da Europa” (Vera, 1988, p. 35) e, dessa forma, trouxeram a desordem e desestabilização para o contexto político-social. Assim,

³ Ao apresentar este ponto, verifica-se que Schmitt dá certa ênfase às reflexões de Donoso Cortés, uma vez que dedica um número maior de escritos ao autor espanhol (Ver: Schmitt, 1968, 1996a, 2006).

⁴ De todas as fases da complexa Revolução francesa, a que mais assombrou os espíritos conservadores da época e posteriormente foi o governo jacobino com sua violência revolucionária inaudita, exercida com base da soberania popular das massas “sans-culottes”. Como salientou Michel Vovelle (2000, p. 25), o jacobinismo extrapolou seu “limite geográfico” e “contexto histórico de seu nascimento”, assumindo um “significado mais geral”, que caracterizaria “uma atitude, um comportamento e até uma visão de mundo”. O jacobinismo passa a ser entendido como “uma via polêmica da conquista democrática e do progresso, associando o recurso momentâneo à violência, à preservação do Estado Republicano diante das forças retrógradadas” (2000, p. 30). Isso conduziu àquilo que Vovelle (2000, p. 167) chama de jacobinismo “trans-histórico” que foi apropriado tanto pelos teóricos revolucionários, quanto pelos contrarrevolucionários.

⁵ Para Gorraiz “a *modernidade* é um desses conceitos e/ou realidades difíceis de apreender, porém atualmente podemos, de maneira aceitável, temporalizá-la e caracterizá-la. Desde a perspectiva da História das ideias políticas, a crise religioso-política que supôs o Protestantismo marcou os séculos XVI e XVII, e suas ideias iniciais reelaboradas e adaptadas ao tempo e as circunstâncias tiveram uma clara incidência na época das Luzes e na Revolução francesa” (Gorraiz, 1993, p. 225).

deve-se buscar a valorização da ordem por meio da reafirmação da autoridade monárquica (Vera, 1988).

Podemos identificar algumas aproximações conceituais de De Maistre e De Bonald, bem como de outros pensadores como Brehier, Saint-Martin e Ballanche (Vera, s/d). De acordo com Vera, esses autores têm em comum:

A defesa da monarquia religiosa dentro da defesa da tradição como dupla expressão de uma ordem divina anterior a vontade do legislador e de uma experiência histórica benéfica. Desta última premissa se explica, pois, a monarquia como *constituição histórica* e não escrita, precedente a toda lei, fundamentada no costume e na religião (Vera, 1988, p. 35)

Ainda, há alguns outros elementos que aproximam De Maistre e De Bonald, que dizem respeito à elaboração teórica que dialoga criticamente com a reflexão de Rousseau, tido como o ancoradouro teórico do jacobinismo e da Revolução Francesa⁶, especialmente para enfrentar a compreensão do povo como soberano, ou seja, a soberania popular como base da legitimidade do poder político do Estado moderno. Evidentemente, isso contrariava a concepção supra histórica de tradição, tão cara ao universo intelectual desses pensadores. Portanto, a fim de afastar a aposta no homem como naturalmente bom feita por Rousseau e que sustenta a noção de soberania do povo e de cidadão, tanto De Maistre quanto De Bonald apoiarão suas reflexões em uma antropologia filosófica negativa. Isso significa dizer que irão argumentar a partir de uma compreensão pessimista do homem, tendo em vista que esse último estaria marcado pela queda, ou seja, a natureza humana está manchada pelo pecado original (De Maistre, 2010; De Bonald, 1988; Vera, 1988).

Dentro da perspectiva do combate a Rousseau e a Revolução, partindo do pessimismo antropológico, os contrarrevolucionários franceses farão uma leitura providencialista do contexto sociopolítico advindo do movimento revolucionário, o que os autoriza a compreender esse processo como instaurador do caos e da desordem. Contudo, isso será entendido em uma chave teológico-política como um castigo, uma vez que “a pessoa era sempre instrumento inadvertido da Providência” (Vera, 1988, p. 36). No que diz respeito a De Maistre, para Rita Fonseca, essa leitura providencialista representa uma colaboração interpretativa “mais original da proposta de um significado meta-político da

⁶ A associação do pensamento de Rousseau ao governo jacobino é notória e bastante difundida, mas a prática política dos jacobinos não corresponde à mera aplicação das ideias do autor. Albert Soboul (1963) destacou as incongruências e contradições entre o exercício do poder jacobino e os preceitos de Rousseau. Isso foi devido ao contexto político instável que impunha uma prática revolucionária eficaz. Em síntese, a reflexão filosófica foi transformada e adaptada, quando não distorcida, em prol de uma prática política premida pelas circunstâncias e necessidades.

Revolução, enquanto manifestação da Providência e forma de punição da humanidade caída” (Fonseca, 2010, p. 27).

Já no primeiro capítulo de suas *Considerações sobre a França*, De Maistre argumenta que “todos estamos ligados ao trono do Ser Supremo por uma corrente flexível” (De Maistre, 2010, p. 89), algo que nos prenderia sem escravização (De Maistre, 2010, p. 89), o que gera, em seu entendimento, uma imagem admirável e que diz respeito a ordem universal das coisas, a saber, a de que a ação dos seres livres está sob a tutela da mão divina (De Maistre, 2010, p. 89), o que caracteriza como a vontade do eterno geômetra (De Maistre, 2010). Aqui já se pode notar uma concepção de ordem natural fundada em bases teológico-políticas, noção que será projetada para o mundo político e moral com o reconhecimento da necessidade de uma ordenação comum que pode, inclusive, ser excepcionada; contudo, não tendo a vontade dos homens como causa, mas sim, como um milagre que “é um efeito produzido por uma causa divina ou sobre-humana, que suspende ou contradiz uma causa comum” (De Maistre, 2010, p. 90). Nesse ponto, já é possível verificar a presença no pensamento schmittiano, quando este último afirma que o estado de exceção se assemelha ao milagre em teologia (Schmitt, 1996a), justamente pela ruptura que ele pode ocasionar na ordem política.

A partir dessa compreensão providencialista, De Maistre afirma que a Revolução francesa e tudo pelo que passa a Europa naquele momento pode ser entendido como algo maravilhoso (De Maistre, 2010). Todavia, “os homens, em vez de se admirarem, olham noutra direção ou deliram” (De Maistre, 2010, p. 90). Significa dizer que as ideias revolucionárias que enaltecem uma aposta na razão, na liberdade e no indivíduo e colocam esse último como causa livre irão conduzi-lo à desordem e ao caos (Gorraiz, 1993, p. 232).

Dirá, então, De Maistre (2010, p. 91):

Mas nos tempos das revoluções, a corrente que prende o homem encurta bruscamente, a sua acção diminui e os meios erram. Então, arrastado por uma força desconhecida, ele insurge-se contra ela e, em vez de beijar a mão que o envolve, menospreza-a ou insulta-a.

Ao que parece, o interesse mais imediato De Maistre é enfatizar a ilusão dos homens ao acreditarem que o processo revolucionário está sob seu controle, que seria o elemento humano aquele que conduz a revolução. Na visão desse autor, seria justamente nesse momento de delírio que se torna possível visualizar a atuação da Providência; desse modo, ao contrário do que pensam os revolucionários, não são os homens a conduzir a revolução, mas justamente o

contrário: “o que existe de mais impressionante na Revolução francesa é esta força arrebatadora que faz curvar todos os obstáculos. O seu turbilhão arrasta como uma palha ligeira tudo aquilo que a força humana lhe soube opor: ninguém contraria sua marcha impunemente” (De Maistre, 2010, p. 93).

Nesse sentido, De Maistre compreende a revolução como parte do projeto de uma força superior à dos homens, uma vontade superior que “é capaz de contradizer essa relação entre causa e efeito que os homens creem ver nos fenômenos da revolução” (Abellán, 1993, p. 61). Portanto, aqueles que participaram do processo revolucionário agiram sem saber o que faziam e, em realidade, “foram conduzidos pelos acontecimentos” (De Maistre, 2010, p. 94), o que implica em reconhecer que “no âmbito humano está se realizando, segundo De Maistre, um plano superior, providencial, divino” (Abellán, 1993, p. 61). Dessa forma, seria a ação revolucionária um instrumento providencial que será compreendido especialmente na chave do castigo e da punição, dada a impureza e a corrupção da natureza humana (Abellán, 1993). Castigo que serviria, então, para purificação (De Maistre, 2010).

Segundo De Maistre (2010, p. 96):

Assim, os homens sem gênio e sem conhecimentos conduziram muito bem aquilo a que chamavam o carro de assalto revolucionário; ousaram tudo, sem medo da contra-revolução; marcharam sempre para a frente, sem olhar para trás; e tudo lhes correu bem, porque foram instrumentos de uma força que sabia mais do que eles.

Diante do que restou dito até aqui, destaca Abellán que o ponto de vista providencialista da revolução é o que a faz inteligível a De Maistre (Abellán, 1993). Além disso, a perspectiva providencial não se reduzirá a sua compreensão da Revolução francesa, mas sim, influenciará sua forma de leitura de todos os acontecimentos históricos, uma vez que “a história humana não pode ser entendida desde si mesma, senão que só adquire sentido situando-a dentro do plano desejado por Deus” (Abellán, 1993, p. 62). Essas bases teológico-políticas serão bastante importantes para forjar a compreensão da soberania como uma vontade que conduz e bem avalia o momento em que será necessária a tomada de uma decisão para enfrentar o surgimento da inimizade em máxima intensidade e a situação limite, como é o caso da revolução, o que, ao que parece, se fará presente no pensamento schmittiano.

O ponto a ser observado nessa teologia política que ancora a leitura jurídico-constitucional schmittiana é justamente o da ameaça da violência revolucionária que desestabiliza a ordem e a autoridade. Nesse aspecto, é interessante como essa concepção irá propor um diálogo crítico com o

constitucionalismo fundamentado na concepção de soberania popular e surgido com as ideias da Revolução francesa.

Uma questão que parece bastante fecunda para observar o interesse de Schmitt em destacar dessa matriz de pensamento os fundamentos da sua concepção decisionista, apresenta-se justamente na caracterização da revolução como um evento extraordinário e maligno. No entanto, paradoxalmente, o processo revolucionário provoca a reflexão dos pensadores católicos para os problemas da constituição e dos fundamentos da ordem e, em última instância, da própria soberania. Logo, De Maistre sugere como antídoto para o acontecimento revolucionário o retorno ao *Ancien Régime* monárquico. Esta hipótese encontra guarida na análise schmittiana da conjuntura alemã, desse modo, “para Schmitt, opostamente ao movimento de regeneração divina que se encontra no âmago da leitura da revolução realizada por De Maistre, seria necessária uma superação expressa do processo nos termos de uma ditadura” (Bueno, 2018, p. 148). Dessa forma, articulado com as posições de De Bonald, poderíamos observar uma visão de mundo que estaria muito próxima “dos valores de fundo que subjazem à interpretação político-jurídica schmittiana” (Bueno, 2018, p. 149).

De acordo com De Maistre (2010, p. 151) “o que distingue a Revolução francesa, e o que a torna um *acontecimento* único na história, é que é radicalmente má; nenhum elemento de bem aí alivia o olhar do observador; é o mais alto grau de corrupção conhecido; e a pura impureza” (De Maistre, 2010, p. 151). Na leitura providencial de De Maistre, esse evento pode ser compreendido como um crime contra a soberania (De Maistre, 2010), que instaura um governo que é suportado pela Nação francesa e não desejado por ela, uma vez que é sustentado na violência (De Maistre, 2010, p. 155). Portanto, “há na Revolução francesa um carácter satânico que a distingue de tudo o que já se viu e talvez de tudo o que se verá” (De Maistre, 2010, p. 157). A pretensão aqui é de uma objeção contra a ideia de soberania nacional aos moldes daquela proposta pela Assembleia Nacional Constituinte, o que significa uma crítica à noção de poder constituinte (Cristi, 1998, p. 68) e à abstração da concepção de constituição dos revolucionários, uma vez que o mal nada pode constituir. Ao retomarmos a concepção negativa da natureza humana, compreendida como um “anátoma irrevogável sobre as obras humanas, que assim são manchadas” (De Maistre, 2010, p. 158), torna-se possível a De Maistre não só *satanizar* a revolução, bem como, também, afirmar que “todas as instituições imagináveis ou repousam sobre uma ideia religiosa, ou passam” (De Maistre, 2010, p. 158). Em conclusão,

as instituições retiram sua força e durabilidade da divinização, o que pode ser observado na monarquia, mas não na república (De Maistre, 2010, p. 158).

A *satanização* da revolução por De Maistre aponta para um olhar *apocalíptico* que permite ao pensador católico questionar a possibilidade dos homens no que diz respeito ao poder constituinte e sua capacidade de elaborar uma constituição. Conforme anunciado linhas atrás, será justamente a ideia de constituição – aos moldes daquela defendida pelos revolucionários, significa dizer, com reconhecimento de direitos que se fundamentam racionalmente na liberdade e igualdade dos cidadãos, o alvo de crítica de De Maistre, uma vez que “o homem pode modificar tudo na esfera da sua atividade, mas não pode criar nada: é esta a sua lei, no plano físico como no moral” (De Maistre, 2010, p. 171). Nesse sentido, se a providência é que determina os rumos da história humana, compreendendo essa última como marcada pelo destino (Cristi, 1998), a questão a ser examinada diz respeito ao que restaria para a ação do homem. Nas suas *Considerações sobre a França*, De Maistre dedica todo o capítulo VI para o exame da influência divina nas constituições políticas (De Maistre, 2010).

Segundo De Maistre (2010, p. 171):

Todas as grandes constituições livres, conhecidas no universo, formaram-se de duas maneiras. Ou, por assim dizer, germinaram de uma maneira imperceptível, pela reunião de um conjunto de circunstâncias a que chamamos fortuitas; ou, algumas vezes, têm um autor único que surge como um fenômeno e que se faz obedecer.

A questão para De Maistre será então observar “o direito que Deus se reservou com a formação dos governos e a incapacidade do homem para *criar* algo novo” (Abellán, 1993, p. 63). Ao que parece, o ponto para o pensador católico é justificar o providencialismo contra a soberania nacional e seu constitucionalismo, com a negação de ideias fundamentais do debate constitucional francês. A princípio, De Maistre recusa, conforme apontado linhas atrás, a possibilidade do homem constituir algo de forma independente dos desígnios providenciais; dessa forma, “nenhuma Constituição resulta de uma deliberação” (De Maistre, 2010, p. 172), o que implica em reconhecer que os atos constituintes de direitos dos povos não passariam de “títulos declaratórios de direitos anteriores e dizem apenas que estes existem porque existem” (De Maistre, 2010, p. 172).

A intervenção de Deus, ao julgar não ser adequado o emprego de meios sobrenaturais nesses momentos, se apresentaria na circunscrição da ação humana, “até ao ponto em que as circunstâncias tudo fazem na formação das

constituições” (De Maistre, 2010, p. 172). Assim, De Maistre recusa a compreensão abstrata e universal do homem como sujeito constituinte do sistema político e portador de direitos reconhecidos a partir de uma constituição, uma vez que essa última não pode ser entendida como um documento fundante sustentado em atos constitutivos, mas sim, uma declaração de direitos e situações anteriormente existentes que, no limite, são fruto das circunstâncias, e não criação dos homens (De Maistre, 2010, Abellán, 1993).

Nesse sentido, os direitos do povo seriam concessões do soberano e “neste caso podem estar assim estabelecidos historicamente” (De Maistre, 2010, p. 172). Contudo, em sua compreensão, os direitos constitutivos e mais essenciais do soberano ou da aristocracia “não têm data nem autores” (De Maistre, 2010, p. 172). Desse modo, essas concessões do soberano são precedidas por um estado de coisas anterior e que, em última instância, também não dependeria dele, portanto, “há em cada Constituição alguma coisa que não pode ser escrita, e que é preciso deixar por dizer, como uma nuvem escura e venerável, sob pena de destruir o Estado” (De Maistre, 2010, p. 173). A questão para De Maistre é que a pretensão de constituição de documentos escritos é um equívoco na exata medida em que “quanto mais se escreve, mais a instituição é fraca” (De Maistre, 2010, p. 173), tendo em vista que as constituições e as leis entendidas como declarações de direitos escritas provariam a existência de múltiplos conflitos e a ameaça de destruição do Estado, pois “os direitos só são declarados quando estão sob ataque” (De Maistre, 2010, p. 173).

A partir de tais coordenadas, a leitura apocalíptica de De Maistre, com o destaque do caráter maligno do acontecimento revolucionário, que é compreendido com uma ruptura da ordem estabelecida, não poderia constituir uma boa sociedade, de tal modo, “uma qualquer assembleia de homens não pode constituir uma nação” (De Maistre, 2010, p. 177). Portanto, ao criticar o processo revolucionário francês e os documentos constitucionais surgidos, em especial a Constituição francesa de 1795, a questão fundamental a ser destacada para De Maistre é a de que tais constituições seriam feitas para o *homem*, que na compreensão revolucionária assume um sentido universal e abstrato que não pode ser reconhecido na história. Dessa forma:

A Constituição de 1795, como a seus antecedentes, é feita para o *homem*. Ora, não existem *homens* no mundo. Já vi, na minha vida, Franceses, Italianos, Russos, etc; sei mesmo, graças a Montesquieu, *que se pode ser Persa*; mas, quanto ao *homem*, declaro nunca o ter encontrado na minha vida; se existe, não tenho conhecimento (De Maistre, 2010, p. 180).

Uma constituição seria, então, uma atividade que se concentra em encontrar as leis que mais convém à sociedade, uma vez que estão dadas “a população, os costumes, a religião, a situação geográfica, as relações políticas, as riquezas, as boas e más qualidades de uma certa nação” (De Maistre, 2010, p. 180), não sendo, em absoluto, necessário um ato constituinte que funda a nação e um legislador que reconhece direitos aos cidadãos, pois a tarefa do legislador seria simplesmente encontrar as circunstâncias, os costumes e as leis anteriores (Abellán, 1993, p. 65).

Segundo Gorraiz (1993, p. 243):

Na negação do valor de toda constituição política escrita e na negação da capacidade humana para criar algo se conjugam, para Maistre, os grandes princípios assegurados pela história, que é a política experimental. Estes princípios são: Deus existe e é todo-poderoso; é criador universal; intervém na história porque o homem se fez mal por um pecado de soberba; o homem crê que atua livremente quando, em realidade, é uma mera circunstância de um plano que ele nem conhece nem domina. E é necessário que assim seja, porque quando os homens adoram, obedecem, e adoram o que não podem entender. Por isso as leis não devem escrever-se nem elaborar-se após longas discussões parlamentares: as leis estão plasmadas nos costumes ancestrais dos que é inútil buscar origem. Em sua antiguidade radica o seu valor. A arrogância e o orgulho dos *philosophes* e revolucionários era um ataque direto contra a ordem natural da criação, uma manifestação de ateísmo e uma rebelião anti-divina. A Providência, legislador e juiz único e supremo, dita a última palavra.

Nesse horizonte de perspectiva, se inscreve em De Maistre o projeto contrarrevolucionário. Ou seja, dada a ameaça feita pelo novo à tradição, a desordem que pode ser verificada pela ruptura ocasionada pela violência revolucionária e o mal que essa última vai encarnar, há que se reconhecer a necessidade de um retorno a ordem, e isso “significa o regresso da monarquia” (Abellán, 1993, p. 65). Conforme mencionado linhas atrás, a leitura de De Maistre feita por Schmitt não objetiva a retomada da perspectiva de restauração da monarquia, mas está interessada na visão teológico política que permite uma percepção *apocalíptica da revolução*. O que significaria o reconhecimento da ação revolucionária como uma imagem do estado de exceção enquanto situação limite, um momento que exigiria uma decisão em nome da salvaguarda da ordem (Schmitt, 1996a) e que permitiria uma crítica ao que de inovação político-institucional apareceu na conjuntura da República de Weimar. Além disso, existia o perigo das ideologias comunista e anarquista que ainda rondavam

espectralmente a Alemanha, cujas bases liberais da jovem república, na percepção schmittiana, não permitiriam efetivo combate e salvaguarda⁷.

A leitura de Carl Schmitt do pensamento do filósofo católico buscará caracterizá-lo como alguém especialmente preocupado com a questão da soberania. No entender de Schmitt, essa última em De Maistre significaria decisão, desse modo, “o valor do Estado consiste em apresentar uma decisão, e o valor da Igreja, em ser uma decisão definitiva, inapelável. A infalibilidade é para ele a essência da decisão inapelável, e a infalibilidade da ordem espiritual possui a mesma essência da soberania da ordem do Estado” (Schmitt, 1996a, p. 122). Assim, Schmitt destaca, a partir de De Maistre, o caráter absoluto do governo e a ação infalível da soberania (Schmitt, 1996a, p. 122).

Schmitt dá menos espaço à reflexão de De Bonald no último capítulo da *Teologia Política*. Todavia, o ideário schmittiano comporta a reflexão do pensador católico restaurador, uma vez que um de seus objetivos, à sombra de De Maistre, é a crítica da revolução em defesa de uma constituição natural da ordem social. A hipótese de De Bonald se aproxima da de De Maistre, ou seja, de que a constituição das sociedades é algo impossível aos homens, dessa maneira, “a sociedade religiosa e a sociedade física tem a mesma *constituição*, posto que a *constituição* de uma sociedade é o conjunto de leis ou de relações *necessárias* que existem entre os seres que a compõem” (De Bonald, 1988, p. 11). Os elementos de toda sociedade seriam, então, os espíritos e os corpos, significa dizer Deus e o homem (De Bonald, 1988, p. 11) e importa considerar que nesse homem impera o *amor de si*⁸ que nega o princípio de conservação da sociedade que está ligado ao amor dos seres sociais, que se manifestaria no amor de Deus e, por conseguinte, aos homens (De Bonald, 1988, p. 12).

Nesse horizonte de perspectiva, como em De Maistre, De Bonald propõe uma leitura negativa da natureza humana, com o propósito de afirmar a culpa do homem e sua capacidade de ação para gerar a desordem, pois, em última análise, essa última seria constitutiva de seu próprio ser. Nas palavras de De Bonald (1988, p. 12):

Se o homem, desordenado em seu amor, peca contra uma lei ou uma *relação necessária*, é culpável; se é culpável, deve ser castigado; se é castigado, é

⁷ De acordo com Roberto Bueno (2018, p. 151) “a argumentação conservadora parecia a Schmitt uma eficiente resposta às vicissitudes daquele momento histórico. Com certeza ela serviria a Schmitt para proceder aos seus ataques aos alicerces da república de Weimar e as inovações políticas que promovera, estranhas a tradição germânica, e que logo conheceria a transição para uma nova e extremamente dura realidade autoritária”.

⁸ Nesse ponto também se nota uma objeção a Rousseau, que apresenta o amor de si como elemento pré-racional juntamente com a piedade natural, presentes na natureza do homem (Ver: Rousseau, 1973)

desgraçado: são *relações necessárias, leis*. Todos os homens são desgraçados, posto que todos são mortais: são castigados, são culpáveis; *portanto, a vontade de todos, o amor de todos, a força de todos é necessariamente depravada ou desordenada*.

Essa antropologia filosófica negativa permite a De Bonald uma visão também *apocalíptica* do momento revolucionário, compreendido pelo ideário do constitucionalismo como ato constituinte. A partir de uma tal leitura da natureza humana, torna-se possível negar a possibilidade de sua capacidade para a construção de uma sociedade política, ou seja, há que se recusar o projeto revolucionário de uma constituição em sentido político e “social desde bases novas, racionais, sobre a base da destruição do sistema existente” (Abellán, 1993, p. 68). Na compreensão de De Bonald, não é possível a formação de uma boa sociedade onde só se verifica um amontoado de vontades, amores e forças particulares que almejam apenas e tão somente o domínio.

De tal modo, “é necessário que uma vontade geral, um amor geral, uma força geral dominem” (De Bonald, 1988, p. 12), a fim de que a sociedade seja constituída. Dessa maneira, apenas a sociedade fundada na religião que encontra seu ancoradouro em Deus é verdadeiramente constituída (De Bonald, 1988). Logo, pode-se “definir a sociedade civil constituída como o conjunto de relações ou leis necessárias que ligam entre si a Deus e ao homem, os seres inteligentes e os seres físicos, para sua comum e recíproca conservação” (De Bonald, 1988, p. 21) e, para garantir a conservação, torna-se necessário reconhecer a desordem em uma tessitura social em que todos os homens almejam necessariamente o domínio “com vontades iguais e forças desiguais”, justamente aqui, será necessário que “um só homem domine, ou que todos se destruam” (De Bonald, 1988, p. 21).

Para De Bonald, aquelas sociedades que afastam esse princípio de conservação seriam justamente modelos de sociabilidade *não constituídas*, espaços em que impera o mal, a desordem e a força, brotados da característica de inquietude e agitação interna ao homem, ocasionadas por suas paixões. Ora, consideradas tais hipóteses, De Bonald argumenta no sentido de que há que se reconhecer a potência do conflito nas sociedades não constituídas, uma vez que “a guerra nasceu, pois, com a sociedade, porque as paixões nascem com o homem” (De Bonald, 1988, p. 24) e, por consequência, será inevitável o aparecimento do despotismo, poder particular de um homem que dá início a opressão (De Bonald, 1988, p. 24), sendo que esse último irá surgir justamente na França – que regressou ao estado selvagem, dado que a Revolução aboliu o culto público à religião cristã (De Bonald, 1988, p. 24).

Dirá, então, De Bonald (1988, p. 74):

A nova constituição é *derrubada entre o ruído dos juramentos de mantê-la*. A Assembleia legislativa derruba a frágil barreira que se opunha a inteira divisão do *poder*: me atrevo a dizer que o poder se transborda e se estende até o último indivíduo da sociedade. Cada um tem seu *poder*, e quer exercê-lo pela *força*: é o estado selvagem.

Portanto, essa caracterização teológico política do movimento revolucionário como violência que instaura uma sociedade não constituída, ou seja, sem princípio de conservação como sendo um estado selvagem, parece bem se adequar aos interesses de Schmitt para pensar o estado de exceção no sentido de uma situação limite, que irá exigir da soberania uma decisão. Assim como em De Maistre, De Bonald fará a defesa da restauração, contudo, o que pode em alguma medida interessar a Schmitt é o argumento de De Bonald que afirma o princípio monárquico como um “princípio de unidade, de existência, de aperfeiçoamento político e religioso” (De Bonald, 1988, p. 25). É algo bastante importante para Schmitt no que diz respeito a sua reflexão sobre a representação e a unidade política do povo, com presença em sua teoria constitucional quando afirma na *Teoria da Constituição* que “a representação produz a unidade, porém o que se produz é sempre, tão, só, a unidade de um *povo* em situação política” (Schmitt, 1982, p. 213).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jacob Taubes, em seu texto *Carl Schmitt, apocalíptico da contrarrevolução*, caracteriza o quarto capítulo da *Teologia Política* de Schmitt como bastante relevante e, ao mesmo tempo e em alguma medida, obscuro. No entanto, nesta parte do texto de 1922, Schmitt nos forneceria algumas pistas a respeito de seu interesse pelo tema da revolução como conflito de grande intensidade, bem como pela maneira contrarrevolucionária de combater o inimigo, ou seja, o processo de construção mítica e a satanização da revolução.

Neste sentido, parece que o interesse mais imediato de Schmitt ao retomar os pensadores católicos como representantes de uma filosofia de estado da contrarrevolução é o de aproximar as ideias de soberania e decisão e, além disso, encontrar um fundamento teológico político para sua concepção de situação limite. Isso significa dizer que o olhar radicalmente crítico de De Bonald e De Maistre para a revolução permite a Schmitt compreender essa questão como a situação que deve ser controlada pelo soberano (Schmitt, 1996a).

Nesse horizonte de perspectiva, Carl Schmitt se esforça em bem demonstrar a diferença dos pensadores católicos em relação ao romantismo alemão representado, por exemplo, por Novalis e Adam Müller, uma vez que o romantismo político e sua concepção de *occasio* conduziria a um ocasionalismo subjetivado e à construção de uma subjetividade romântica que estaria muito distante da tomada de decisão exigida pela situação limite, o que aproxima o romantismo político do liberalismo e sua pretensão de neutralização discursivo-parlamentar do enfrentamento político.

Ora, a partir de referida distinção, Schmitt concentra seu interesse na forma como De Bonald e De Maistre constroem a imagem da revolução. Para os pensadores católicos, a revolução é a imagem mesma do mal, ou seja, há uma leitura satanizadora do conflito revolucionário que pretende demonstrar que esse processo, compreendido como poder constituinte originário, nada poderá constituir, uma vez que abandona os princípios conservadores da ordem fornecidos pela tradição religiosa, em especial do catolicismo romano.

Dessa maneira, o estado de exceção em chave teológico-política assumiria a forma da revelação (apocalíptica) de uma situação que busca a ruptura com a ordem estabelecida, devido a ação violenta (revolução) de um poder (constituinte) que pretende instaurar uma nova ordem, sustentada em outras bases, circunstância tal que irá exigir uma tomada de decisão, o que em última instância será caracterizado como *decisionismo*, bem como terá a mesma imagem do milagre em teologia, uma vez que suspende a ordem constitucional normal para salvar a própria ordem.

Ainda, há que se observar que o interesse de Carl Schmitt por tais pensadores, ao que parece, conforme destacado linhas atrás, diz respeito a sua leitura da revolução como situação limite revelada pela via da exceção, o que permite a Schmitt aproximar, no texto *Teologia Política*, os conceitos de soberania e decisão, bem como mobilizar forte crítica ao normativismo de Hans Kelsen, uma vez que não passaria de impotente proposta em relação as exigências da situação limite, revelando, desse modo, que o elemento jurídico, por excelência, é a decisão e não a norma.

Neste horizonte de perspectiva, Schmitt pretende pensar as categorias conceituais da teoria do direito e do estado mobilizando autores que em sua compreensão seriam autênticos filósofos de Estado, com marcada perspectiva contrarrevolucionária. Todavia, não interessa a Schmitt o elemento tradicionalista e restaurador da monarquia presente nas visões e nos textos de

De Bonald e De Maistre, mas sim sua crítica da ideia de constituição materializada na soberania popular de matriz burguesa e sua imagem do poder constituinte originário que, em última análise, nada constitui, logo, não é capaz de decidir soberanamente acerca da instauração da ordem.

Por fim, pode-se notar em Carl Schmitt um interesse pela forma teológico-política com que os pensadores da contrarrevolução De Maistre e De Bonald combatem o ideário revolucionário. Assim, há como se reconhecer a persistência na teologia política de uma forma de constituição autoritária da ordem política; no entanto, a aspiração de Schmitt parece se colocar para além do sentido de restaurar a tradição monárquica, logo, aponta para um horizonte de ainda maior concentração de poder e reforço da autoridade, vale dizer, uma pretensão de defesa da ditadura ao invés da monarquia.

REFERÊNCIAS

- ABELLÁN, Joaquín. Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald). In: VALLESPÍN, Fernando. *Historia de la teoría política*. Vol. 5. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt teórico del Reich*. Il Mulino. 1989.
- BONALD, Louis-Ambroise. *Teoría del poder político y religioso*. Trad. Julián Morales. Madrid: Tecnos, 1988.
- BONAZZI, Tiziano. Conservadorismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 9ª ed. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: editora da UnB, 1997.
- BUENO, Roberto. *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná. 2011. Disponível na internet: <http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/28342>. Acesso em: 05 de julho de 2012.
- BUENO, Roberto. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. In: *Intus-Legere Filosofia*, vol. 6, nº 1, p. 77-96, 2012.
- BUENO, Roberto. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico medieval. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, nº 105, p. 453-494, 2012.
- BUENO, Roberto. Autoridade e política: a gestação do conceito de ditadura em Donoso Cortés e sua recepção por Schmitt. In: *Agóra Filosófica*, nº 1, p. 61-96, 2013.

- BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (orgs.). *Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Carl Schmitt e Hans Kelsen*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- BUENO, Roberto. *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt*. Madrid: Dynkinson, 2018.
- CRISTI, Renato. *Carl Schmitt and authoritarian liberalism: strong state, free economy*. Cardiff: University of Wales Press, 1998.
- D'ORS, Alvaro. Teologia política: uma revisão del problema. In: *Revista de Estudos Políticos*, nº 205, Madrid, pp. 41-79, 1976.
- FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: Crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- FONSECA, Rita Sacadura. Introdução. A obra na vida do autor. In: MAISTRE, Joseph de. *Considerações sobre a França*. Trad. Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Almedina, 2010.
- GAHYVA, Helga. Notas sobre o conservadorismo: elementos para a definição de um conceito. In: *Política e sociedade*. Florianópolis, vol. 16, nº 35, pp. 299-320, 2017.
- GORRAIZ, Jesus Maria Oses. Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno. La Rioja, *Revista de Estudios Políticos*, nº 80, p. 225-245, 1993.
- HOBBSAWM, Eric. *Ecos de Marselha: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. Trad. Maria Cecília Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. 35ª ed. Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KENNEDY, Ellen. *Carl Schmitt en la República de Weimar: la quiebra de una constitución*. Trad. Pedro Lomba Falcón. Madrid: TécnoS, 2012.
- MAISTRE, Joseph de. *Considerações sobre a França*. Trad. Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Almedina, 2010.
- MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. In: FORACCHI, Marialice Mencarini. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982.
- MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. *O pensamento político-constitucional de Carl Schmitt no contexto histórico-político da república de Weimar*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. À sombra de Weimar: democracia e constituição no debate entre Hans Kelsen e Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (org.). *Carl Schmitt, hoje: política, direito e teologia*. São Paulo: Max Limonadi, 2015.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O debate entre Hans Kelsen e Carl Schmitt em seu tempo e para além dele. In: BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (orgs.). *Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Carl Schmitt e Hans Kelsen*. São Paulo: LiberArs, 2017.

MORAES, João Quartim. Democracia e soberania do povo, da ilustração à Revolução Francesa. In: CHAHRUR, Alan Ibn; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (Org.). *Labirintos da filosofia do direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior*. São Paulo: LiberArs, 2018.

MURCIANO, Antonio Fornes. Providencialismo, decisionismo y pessimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teologia política de Donoso Cortés. In: *Hispania Sacra*, 127, pp. 235-260, 2011.

NETTO, Leila Escorsim. *O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica*. São Paulo: Cortez, 2011.

NISBET, Robert. *Conservadorismo*. Lisboa: Estampa, 1987.

RAMIRO JUNIOR, Luiz Carlos. Secularização e contrarrevolução. In: *[Syn]thesis*, Rio de Janeiro, vol. 6, nº 2, pp. 157-166, 2013.

ROMANO, Roberto. O pensamento conservador. In: Curitiba, *Revista de Sociologia e Política*, nº 3, p. 21-31, 1994.

ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: editora Brasiliense, 1981.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SÁ, Alexandre Franco de. Sobre a justificação racional do poder absoluto: racionalismo e decisionismo na teologia política de Carl Schmitt. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, nº 23, p. 157-180, 2003.

SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

SCATOLA, Merio. *Teologia política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHMITT, Carl. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Trad. José Díaz Garcia. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

SCHMITT, Carl. I tre tipi di pensiero giuridico. In: *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*. Trad. Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna: Società editrice il Mulino, 1972.

- SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alanza Editorial, 1982.
- SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía. 1990.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Vozes, 1992.
- SCHMITT, Carl. Teología Política. Trad. Inês Lohbauer. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
- SCHMITT, Carl. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. Trad. Inês Lohbauer. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996b.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.
- SCHMITT, Carl. La teoría política do mito. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001a.
- SCHMITT, Carl. El ser y el devenir del Estado fascista. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001b.
- SCHMITT, Carl. El giro hacia el Estado totalitário. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001c.
- SCHMITT, Carl. El Führer defiende el derecho. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001d.
- SCHMITT, Carl. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Trad. Francisco de Asís Caballero. Buenos Aires: Struhart, 2006.
- SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Livio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SCHMITT, Carl. Ética de Estado e Estado pluralista. In: MOUFFE, Chantal (et. all.). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, pp. 283-301.
- SCHMITT, Carl. Ditadura y estado de sitio. In: SCHMITT, Carl. *Ensayos sobre la dictadura. 1916-1932*. Trad. José Diaz Garcia; Pedro Madrigal Devesa. Madrid: Tecnos, 2013.
- SCHMITT, Carl. *Romantismo político*. Trad. Luis A. Rossi; Silvia Schwarzböck. Rev. Jorge E. Dotti. Buenos Aires: Struhart, s/d.
- SCHMITT, Carl. *Ex captivitate salus: experiencias de los años 1945/1946*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Buenos Aires: Struhart & Cia, 1950.
- SOBOUL, Albert. Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme. Roma, *Studi Storici*, Año 4, nº 1, p. 3-22, jan./mar., 1963.
- TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*. Trad. Miguel Garcia-Baró. Madrid: Editorial Trota, 2007.
- TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. O conservadorismo como via para modernidade. Porto Alegre. *Anos 90*, Porto Alegre, nº 6, p. 7-20. 1996.

VERA, Cristián Garay. La idea del orden jurídico en los primeiros contrarrevolucionários franceses. Santiago, *Revista de Derecho Publico*, nº 43/44, p. 33-56, 1988.

VILLACAÑAS, José Luis. *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

VILLACAÑAS, José Luis. *Teologia e mitologia política. Um retrato de Carl Schmitt*. Trad. António Bento. Disponível na internet: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.pdf>. Acesso em: 1º de fevereiro de 2013.

VOVELLE, Michel. *Jacobinos e jacobinismos*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2000.

Representação e identidade em Carl Schmitt

Representation and identity in Carl Schmitt

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID29922

Cássio Benjamin

Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

 0000-0003-4002-7980

ccbenj@yahoo.com

Resumo: A questão da representação é central para Carl Schmitt. Em mais de um escrito, tal questão é analisada com detalhes. Além disso, é um tópico recorrente em intérpretes da obra schmittiana. Nosso propósito nesse artigo é voltar à elaboração da noção de representação em Schmitt. Veremos como ele apresenta tal noção, principalmente em sua *Teoria da Constituição*. A partir da exposição da análise schmittiana, realizaremos uma crítica ao modo como ele elabora tal ideia, apresentando uma maneira distinta de ver a questão: não haveria uma separação entre representação e identidade, como quer Schmitt, mas representação seria ela mesma identidade. A partir dessa crítica, podemos perceber os limites da visão de Schmitt, além de evidenciar os motivos que o levaram a tal noção de representação.

Palavras-chave: representação, identidade, democracia, imanência, transcendência

Abstract: The issue of representation is central to Carl Schmitt. In more than one writing, this issue is analyzed in detail. In addition, it is a recurring topic in interpreters of Schmitt's work. Our purpose in this article is to return to the elaboration of Schmitt's notion of representation. We will see how he presents such a notion, mainly in his *Theory of the Constitution*. From the exposition of Schmitt's analysis, we will criticize the way he elaborates this idea, presenting a different way of looking at the question: there would not be a separation between representation and identity, as Schmitt wants, but representation would itself be identity. From this critique, we can see the limits of Schmitt's vision, in addition to highlighting the reasons that led him to such a notion of representation.

Keywords: representation, identity, democracy, immanence, transcendence

A representação política é um tema fundamental nas reflexões de Schmitt, sendo elaborada em mais de um momento de sua obra¹. Vários intérpretes de seus

¹ Analisaremos três escritos diretamente relacionados à questão da representação: *Teoria da Constituição* (SCHMITT, 2003), *Catolicismo Romano e Forma Política* (SCHMITT, 1984), além de *A visibilidade da Igreja* (SCHMITT, 1996)

escritos ressaltaram e analisaram tal centralidade². Em termos gerais, Schmitt parte de uma dualidade representação/identidade. Ele pensa a representação como separada da identidade, portanto, compondo duas figuras distintas. A representação estaria situada em uma linha na qual ocuparia um lado oposto àquele de identidade. Representação e identidade, portanto, deveriam ser pensadas como dois lados de uma mesma linha. Caminhar em direção à representação significa afastar-se da identidade e vice-versa. Compreendida dessa maneira, a representação apresenta uma dualidade com a identidade, aparecendo as duas sempre como fenômenos distintos, embora interligados. Ao separar representação de identidade, Schmitt se situa na tradição teológico-política da transcendência, como veremos. Ao fazer isso em uma análise da democracia, como ocorre em sua *Teoria da Constituição* (SCHMITT, 2003), ele tem que lidar com a difícil questão da fundação da assimetria conferida ao representante.

Partimos neste artigo de uma ideia contrária à separação entre representação e identidade. Nossa hipótese é que representação não pode ser separada da identidade, ao contrário, representação é identidade. É a identidade o fundamento da legitimidade da representação. Não compreender isso é uma fonte permanente de mal-entendidos na discussão sobre representação política. A análise da visão de Schmitt sobre representação é um lugar excelente para perceber com clareza tais questões.

Começamos, portanto, pela exposição da visão de Schmitt sobre representação. Como dissemos, Schmitt elabora a noção de representação em mais de um escrito. Iremos concentrar nossa atenção em sua *Teoria da Constituição* (SCHMITT, 2003). Não queremos realizar uma análise desta obra como um todo, mas é importante perceber as três seções nas quais Schmitt divide sua obra, a saber, Conceito de Constituição (SCHMITT, 2003, p.1-122), as características do que ele denomina Estado de Direito (SCHMITT, 2003, p.123-220) e o elemento propriamente político da Constituição Moderna (SCHMITT, 2003, p.221-359). O que chama atenção aqui é que a representação propriamente dita será analisada com detalhes no último tópico da seção sobre Estado de Direito, portanto, um pouco antes do início da análise sobre o elemento propriamente político da Constituição. Isso já indica claramente a centralidade da

² O texto de Dotti, *La representación en Carl Schmitt*, (2015) faz uma análise minuciosa dos vários aspectos da questão da representação em Schmitt. Uma análise também muito precisa da questão da representação e sua relação com aspectos de idealidade e transcendência é feita por Ferreira: *Schmitt, representação e forma política* (2004).

representação para a questão política em Schmitt. A representação, de fato, abre a análise da política em Schmitt e revela sua importância.

É em sua *Teoria da Constituição*, no capítulo 16 (SCHMITT, 2003, p.200), que Schmitt começa sua análise específica da noção de representação. Como foi dito, a oposição aqui é entre Estado burguês de direito e seu caráter não político, por um lado, e forma política sendo, portanto, o espaço propriamente político. Como forma política é o âmbito político, toda Constituição está relacionada a ela, pois toda Constituição é forma. Quanto ao Estado burguês de direito, ele seria constituído por dois princípios: “direitos fundamentais (como princípio de partição) e divisão de poderes (como princípio de organização)” (SCHMITT, 2003, p.200). o Estado burguês de direito não seria capaz de uma forma política, porque seria apenas “uma série de limites e controles do Estado, um sistema de garantias da liberdade burguesa e da relativização do poder estatal” (SCHMITT, 2003, p.200). Sendo expressão típica da liberdade moderna, o Estado burguês de direito tem como consequência direta o limite do poder estatal. Portanto, “com a ajuda dos princípios da liberdade burguesa, todo Estado pode ser limitado no exercício do poder estatal, sem consideração à sua forma de Estado ou governo” (SCHMITT, 2003, p.200).

O que Schmitt quer mostrar aqui é como o Estado burguês de direito é incapaz de constituir unidade. A unidade política não pode ser alcançada por controles e limites, por isso surge a necessidade de ir além dessa figura. Segundo Schmitt, é o poder constituinte que instaura a unidade: “poder constituinte é a vontade política cujo poder ou autoridade é capaz de tomar a decisão concreta sobre a totalidade do modo e forma da existência política própria e determinar também a existência da unidade política como um todo” (SCHMITT, 2003, p. 75). O poder constituinte decide e, desse modo, a unidade é constituída. Dito de outro modo, a unidade se constitui por uma decisão. Fica evidente, então, que Schmitt busca a instituição da unidade fora do Estado burguês de direito, portanto no poder constituinte. Aqui se inicia a discussão sobre a estreita relação entre poder constituinte e forma política. Segundo Schmitt, “a pergunta sobre o poder constituinte é inevitável e a resposta para essa pergunta também responde à pergunta sobre a forma de Estado” (SCHMITT, 2003, p.204).

A partir dessa retomada da noção de poder constituinte, Schmitt inicia a análise dos dois princípios de forma política: identidade e representação (SCHMITT, 2003, p.204). Segundo Schmitt, as várias formas de Estado têm como fundamento os dois princípios de forma política. Tais princípios, portanto, explicam tanto a diversidade das formas concretas de Estado quanto a própria

unidade política de cada um deles especificamente. Os dois princípios de identidade e representação, portanto, referem-se à ideia de unidade, sendo forma política o equivalente à unidade política. Em uma breve digressão sobre a noção de Estado, Schmitt afirma que Estado é um determinado *status* de um povo, portanto, o *status* da unidade política. Sendo assim, forma de Estado é o modo específico dessa unidade política. Há, portanto, apenas dois meios para a unidade política de um povo: identidade ou representação. Na verdade, Schmitt constrói uma linha na qual os dois extremos seriam uma espécie de identidade completa e de representação total. Esses dois extremos, de fato, nunca se verificam e o que se tem no mundo real é uma unidade política que se situa entre tais limites.

Um dos extremos, portanto, é a identidade imediata do povo. O povo tem capacidade de ação política pois possui uma uniformidade forte e consciente. O povo, como expressão propriamente política, possui uma unidade efetiva em sua identidade imediata consigo mesmo. No outro extremo da linha, temos o princípio da representação: “o princípio oposto parte da noção de que a unidade política do povo como tal nunca pode estar presente em identidade real e, por isso, tem que ser representada sempre por homens, pessoalmente” (SCHMITT, 2003, p.205). Schmitt ressalta o caráter pessoal da representação. Há, portanto, uma clara oposição entre uma identidade imediata, por um lado, e uma pessoa que representa a unidade. Os dois princípios, identidade e representação, explicariam, portanto, todas as diferenças autênticas de formas políticas (monarquia, aristocracia e democracia; monarquia e república; monarquia e democracia), assim como os dois sujeitos do poder constituinte: povo ou monarca³.

Schmitt faz uma afirmação reveladora de sua figura de dois extremos para a composição da unidade política: identidade e representação. Não haveria, segundo Schmitt, Estado que não contivesse de algum modo os dois princípios. Todo Estado realmente existente, portanto, é constituído em algum grau pelos dois princípios ao mesmo tempo. Como afirma Schmitt,

essas duas possibilidades, identidade e representação, não se excluem entre si, ao contrário, são apenas dois pontos de orientação opostos para a figuração concreta da unidade política. Um ou outro predomina em cada Estado, mas ambos pertencem à existência política de um povo (SCHMITT, 2003, p.206).

³ Segundo Schmitt, a legitimidade dinástica está baseada a autoridade do monarca e a legitimidade democrática na unidade política de um povo (SCHMITT, 2003, p.90).

Apenas nos dois extremos, então, haveria identidade ou representação. Na linha lógica que ligaria um ao outro princípio, não se trata mais de identidade ou representação, mas de identidade e representação, ao mesmo tempo.

Schmitt passa a trabalhar esses dois aspectos de todo Estado: identidade e representação. Primeiramente, ele afirma não haver Estado sem representação. Schmitt exemplifica a tese com a democracia direta: o povo reunido em uma praça parece estar em presença e identidade imediatas como povo, não se tratando de representação. Contudo, não é isso o que ocorre por um motivo simples para Schmitt: representação é sempre representação da unidade política. Dito de outro modo, não há unidade sem representação. Sendo assim, se é necessária a unidade para se falar em democracia direta, então nesta democracia direta há representação. Isso não é uma contradição para Schmitt, mas uma necessidade. Por isso, ele afirma sobre a democracia direta: “todos os cidadãos tomados em conjunto não são, como soma, a unidade política do povo, ao contrário, representam a unidade política que se situa acima de uma assembleia reunida em um espaço e acima do tempo da assembleia” (SCHMITT, 2003, p.206).

Todos os aspectos de uma democracia, portanto, referem-se à unidade política. Sendo assim, a representação é necessária e não pode ser evitada. Por isso, o indivíduo que tem direito a voto em uma democracia é pensado como cidadão e não como pessoa privada, além das eleições terem como objetivo, de fato, a representação da unidade política. Por isso, também, “todo deputado é considerado ‘representante [*Vertreter*] do povo em sua totalidade’, i.e., precisamente como representante em sentido eminente [*Repräsentant*]⁴” (SCHMITT, 2003, p.206). A democracia é, portanto, um ótimo lugar para observar essa ligação permanente entre identidade e representação. Embora o apelo democrático seja fundamentalmente pela identidade e pela horizontalidade, a representação é inescapável. Aqui aparece de forma evidente a relação entre identidade e representação. A identidade absoluta e completa do povo é impossível, sendo assim, para realizar a unidade política é necessária a representação. Assim também Schmitt percebe o lugar das eleições na democracia: “o sistema de eleição democrática, em seus detalhes, baseia-se na ideia de representação” (SCHMITT, 2003, p.207). Schmitt afirma, na sequência,

⁴ Schmitt distingue dois sentidos de representação aqui. *Repräsentation* é “representação” no sentido eminente e positivo. *Vertretung* significa “representação” como comissão, delegação, não havendo uma característica fundamental do representante, a saber, sua independência. Tal dualidade é explorada por Schmitt em toda sua análise. Há um breve comentário de Pitkin sobre os dois termos alemães, sugerindo compreender *darstellen* como estar no lugar do outro e *vertreten* como agir no lugar do outro (PITKIN, 1967, p.59). Sobre a diferença entre os dois termos ver também Pasquino (PASQUINO, 1988, p.384) e Galli faz uma análise minuciosa sobre o uso dos dois termos em Schmitt (GALLI, 1996, p.264-265, p.267-268, p.272-274).

que como há Estados, a unidade política está presente e, portanto, a representação: “não há, então, Estado sem representação [*Repräsentation*], porque não há Estado sem forma estatal e à forma pertence essencialmente a apresentação [*Darstellung*]⁵ da unidade política” (SCHMITT, 20003, p.207).

Depois de apresentar a necessidade da representação, Schmitt passa a afirmar a necessidade da identidade para a unidade política. Novamente, tem-se aqui a relação entre identidade e representação. Como não haveria Estado sem representação, para Schmitt, agora o que se afirma é a impossibilidade do Estado sem a existência do princípio de identidade. Schmitt torna essa ideia mais concreta ao afirmar que não há representação pura, pois há sempre, em alguma medida, a presença do povo. Há, portanto, uma estreita relação entre representação, público, publicidade, povo, identidade. Schmitt ressalta o caráter público da representação, pois se trata de categoria política por excelência. Isso torna a representação oposta e incompatível a diversas ideias que estão localizadas no âmbito privado, como mandato, encargo de negócios, comissão. Tais termos expressam, segundo Schmitt, uma ausência de consciência do caráter político da representação, sendo por isso localizados no âmbito do direito privado e da economia.

Em um momento central de sua exposição, Schmitt define o que ele entende especificamente como representação. Ele oferece agora uma definição clara desta noção. Ao fazê-lo, retoma um antigo modo de pensar essa questão. Schmitt inicia sua argumentação afastando a noção de representação de seus aspectos normativos e procedimentais. Representação é um fenômeno existencial, anterior a qualquer tipo de visão normativa. Sendo assim, “representar significa presentificar e tornar visível [*sichtbar*] um ser não visível [*unsichtbares Sein*] através de um ser presente publicamente. A dialética do conceito está em pressupor o não visível como ausente e, ao mesmo tempo, tornar-se presente” (SCHMITT, 2003, p.209). Primeiramente, cabe notar a centralidade da ideia de visibilidade aqui. Representar é tornar visível algo que não está à vista. Fundamentalmente, algo que não está à vista e não conseguiria ser visto a não ser pela representação. Representar, então, seria apresentar novamente algo que já existe, mas não pode ainda ser visto. Representar é tornar presente um ausente, mas já existente. Como a representação, como fenômeno político, é pública, tal

⁵ Há uma dificuldade na tradução do termo *Darstellung*. Decidimos aqui por “apresentação”, embora também possa ser tomada por “representação”, por ser uma palavra utilizada no campo das artes e do teatro. No campo propriamente estético, Gagnebin analisa especificamente o termo *Darstellung* em *Origem do Drama Barroco Alemão* de Walter Benjamin: “proponho, então, que se traduza *Darstellung* por ‘apresentação’ ou ‘exposição’, e *darstellen* por ‘apresentar’ ou ‘expor’, ressaltando a proximidade no campo semântico com as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) ou também *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação)”. (GAGNEBIN, 2005, p.184).

visibilidade também somente poderia ser pública. Representar é tornar visível um ser através de outro ser de presença pública que torna visível aquele que está ausente. A presença aqui é sempre o signo de uma ausência. Esse ser ausente, por sua vez, só pode aparecer através daquele que publicamente, visivelmente, manifestamente representa.

A definição schmittiana de representação está situada em uma longa tradição da transcendência. O ser visível que revela o que é invisível é uma figura central do Ocidente cristão⁶. Não por acaso, a importância de um outro escrito de Schmitt para a compreensão deste debate: *Catolicismo Romano e Forma Política* (SCHMITT, 1984). Neste escrito, Schmitt faz uma análise minuciosa do papel da representação na estrutura institucional do catolicismo romano. Segundo ele, deve-se ao papel central do Papa, como representante de Cristo, o vigor da Igreja e sua capacidade de unidade na diferença (*complexio oppositorum*). Um outro escrito no qual Schmitt também analisa a questão da representação, tendo como pano de fundo a questão da transcendência, é *A visibilidade da Igreja* (SCHMITT, 1996)⁷. Embora as análises destes três escritos não apresentem uma simples continuidade⁸, pois há questões distintas analisadas, pode-se afirmar que há traços comuns. Trata-se de uma noção de representação retirada da tradição da transcendência cristã, na sua forma vertical e assimétrica, assimetria esta que aparece nas ideias de visível e não visível, pois visível e não visível estão estruturalmente em dois níveis distintos. Isso significa que a dualidade necessária de toda noção de representação é apresentada como tendo dois níveis distintos, assimetricamente constituídos, dada a transcendência como ponto de partida.

⁶ Essa estrutura da transcendência, na qual é pensada a representação, tem uma longa história no Ocidente cristão (DUSO, 2003, p.28-35). Ela tem um início teológico, seja nas reflexões paulinas sobre a relação entre o corpo de Cristo e a Igreja, seja no pensamento de Tertuliano sobre a presença do corpo de Cristo na Eucaristia. O fato é que essa estrutura da transcendência é deslocada para o âmbito político ou, melhor dizendo, teológico-político. O problema, como vemos em Schmitt, é o deslocamento para o espaço imanente da democracia.

⁷ O pequeno texto, *A visibilidade da Igreja*, foi publicado em 1917. A ideia de visibilidade e de representação são relacionadas em um debate teológico-político. Uma passagem é bem significativa: “a visibilidade da Igreja é algo invisível. Como toda realidade, ela perde sua atualidade em relação a Deus porque Deus é a única verdadeira realidade. Portanto, a verdadeira visibilidade da Igreja é invisível. Não há Igreja invisível que não seja visível e não há Igreja visível que não seja invisível. Por isso, a Igreja pode estar neste mundo, mas não pode ser deste mundo” (SCHMITT, 1996, p.51-52). O jogo de necessidade entre visibilidade e não visibilidade é patente. A assimetria pela transcendência aparece claramente. Esse texto mostra como essas ideias já estavam presentes em Schmitt desde 1917. Tal referência deveria ser levada em conta por aqueles que insistem em ver no conceito de representação de Schmitt uma inspiração fundamentalmente hobbesiana. Esse texto é tão pouco considerado que nem chega a constar na relação das obras de Schmitt feita por Bendersky (BENDERSKY, 1983, p.299-304).

⁸ Há uma diferença que deve ser levada em conta. No livro *Catolicismo Romano e Forma Política*, Schmitt ainda não fala de representação da unidade do povo, mas do povo simplesmente, em correspondência à representação de Deus e ao lado da representação de ideias (SCHMITT, 1984, p.36).

Schmitt sempre contrapõe a representação que, por ser política, é pública às atividades privadas. Por isso, ele relaciona o que não pode ser representado ao privado:

o que atua somente como coisas privadas ou interesses privados pode ser completamente representado [*kann vertreten werden*], pode encontrar seus agentes, advogados e expoentes, mas não é representado [*wird nicht repräsentiert*] em um sentido específico (SCHMITT, 2003, p.210).

Por não ser privada, mas política, é que, na representação, “uma alta espécie de ser encontra uma aparência concreta” (SCHMITT, 2003, p.210). É a unidade desse ser que é representada, por isso o que é representado tem que possuir uma qualidade distintiva, por isso o que é representado não pode ser algo do âmbito privado: “a ideia de representação baseia-se no fato de que um povo existente como unidade política, em oposição a um ser natural de um grupo de homens reunidos de um modo qualquer, tem um modo de ser elevado e espiritual” (SCHMITT, 2003, p.210). O que de fato é representado, portanto, é a unidade política de um povo que tem consciência de sua identidade. A grandeza do representado relaciona-se à sua possibilidade de se tornar público. É, pois, a unidade política de um povo consciente de si o que é central para a representação.

Schmitt afirma que no século XVIII, “foi diferenciada claramente tal ‘representação [*Repräsentation*] em sentido eminente’ de outros fenômenos de representação [*Vertretung*]” (SCHMITT, 2003, p.210). Schmitt cita Vattel sobre o sentido eminente da representação, quando se trata do soberano: “o caráter representativo do soberano baseia-se no fato de que ele representa sua nação; desse modo, o monarca reúne em sua pessoa toda a majestade que pertence à nação como entidade unitária” (SCHMITT, 2003, p.210). Aqui estão todos os elementos da representação em sentido eminente: o soberano representa a nação, a representação é representação da unidade, só uma pessoa pode representar, há algo de grandioso e público no exercício da representação.

Schmitt volta à distinção fundamental entre representação e regras ao relembrar a monarquia absoluta, pois ser “absoluto” significava *legibus solutus*. O ápice da monarquia foi o tempo da “força para as formas vivas da representação” (SCHMITT, 2003, p.212). Onde há de fato a representação, a força para a criação do que é novo contrapõe-se ao que pode ser normatizado e regulado. Esta é uma contraposição chave em Schmitt: capacidade de engendrar o novo, por um lado, e normas e regulação, por outro. Aquele que representa não pode ser submetido a regras. Ele é a própria “força para as formas vivas”, força de criação, potência de geração e produção do novo.

A unidade política existe porque toma forma na representação. Além disso, tal unidade estrutura-se como totalidade, a unidade é unidade da totalidade: “a unidade política é representada como totalidade” (SCHMITT, 2003, p.212). O ponto mais elevado da totalidade é o representante. Ao afirmar que a representação é a representação da totalidade, Schmitt estabelece uma assimetria para o representante. O representante representa porque ele ocupa o lugar do todo. O todo é superior às partes e o representante é assimétrico em relação aos representados. A questão passa a ser, então, a explicação do porquê do representante, de fato, ocupar esse lugar ou, dito de outro modo, do porquê do representante ter tal capacidade.

É a capacidade de representação o que permite a Schmitt diferenciar o governo de um comissário empregado ou de um opressor violento: “que o governo de uma coletividade ordenada seja algo distinto do poder de um pirata, isso não se compreende com noções de justiça, utilidade social ou outras normatividades” (SCHMITT, 2003, p.212). Isso ocorre porque “todas essas normatividades podem corresponder também ao pirata” (SCHMITT, 2003, p.212). O que separa o governo da pura violência, o governo de uma administração e o governo do poder do pirata é sua capacidade de representação. Capacidade de representação é a capacidade do governo de expressar a unidade política: “todo governo autêntico representa a unidade política de um povo, não o povo em sua existência natural” (SCHMITT, 2003, p.212). A representação, então, é a representação da unidade.

A questão da independência do representante, tema chave para toda a discussão da representação⁹, é analisada. Schmitt afirma: “o representante é independente, por isso, nem funcionário, nem agente, nem comissário” (SCHMITT, 2003, p.212). Aqui é retomada a ideia de que o ápice da totalidade é não dependente, livre, não vinculado. Este é o lugar do representante, esta é sua característica fundamental. O representante diferencia-se do funcionário, do agente e do comissário exatamente porque esses últimos não são independentes. Esses últimos apenas seguem normas já postas por outrem, de modo semelhante a um problema técnico. Somente o representante é realmente independente.

Se o problema central para Schmitt é a unidade, sua crítica à divisão de poderes é uma conclusão necessária desse ponto de partida. A representação, portanto, é oposta à ideia de divisão de poderes. Representação é representação da unidade, o que é oposto à divisão da unidade pela separação dos poderes. Sendo assim, “representação é precisamente um princípio de forma política, já a divisão

⁹ Para uma análise da centralidade da questão da independência do representante, ver especialmente: a controvérsia mandato-independência, como denomina Pitkin (PITKIN, 1967, p.144-167).

de poderes, ao contrário, um método de utilização de princípios formais opostos no interesse do Estado burguês de direito” (SCHMITT, 2003, p.213). Divisão de poderes é divisão da unidade e, portanto, está relacionada ao liberalismo. Há uma separação entre o elemento político da Constituição, que se relaciona à unidade, e o princípio da divisão de poderes: “os próprios princípios formais significam essencialmente unidade, por isso, o oposto de divisão e diferenciação” (SCHMITT, 2003, p.213). Schmitt antepõe claramente o Estado burguês de direito, o governo parlamentar e os métodos de pesos e contrapesos à forma política e à unidade que ela pressupõe. No limite, toda a tradição liberal não é política. No limite, toda a tradição liberal é anti-política¹⁰.

A ameaça à representação é o que se apresenta como particular. Por isso, a representação de interesses não é representação em sentido eminente. Quando a representação é feita apenas por motivos práticos, somente pela impossibilidade de todos os eleitores se reunirem em um determinado tempo e lugar, não se trata mais da verdadeira representação. Em tal caso, quando esse representante “torna perceptível os interesses dos eleitores, então, não há mais representação presente” (SCHMITT, 2003, p.213). “Representar interesses” é simplesmente não representar em sentido eminente. A representação para Schmitt é sempre a representação da totalidade.

Esse é o motivo pelo qual “uma comissão não representa, mas é um expoente dependente de um complexo maior que a formou por razões técnico práticas” (SCHMITT, 2003, p.213). A representação não é técnica exatamente porque possui independência. O que é dependente não representa, dado que representação não é comissão nem delegação. O que é técnico é simples meio, pois o aspecto técnico de algo decorre exatamente de seu caráter de meio, ou seja, meio para um fim. Contudo, o fim e o objetivo escapam à questão técnica, por isso a oposição entre técnica e representação. Schmitt faz um breve comentário sobre o parlamento e volta a essa questão: “o parlamento, como representante do povo, não é uma comissão do povo ou do eleitorado” (SCHMITT, 2003, p.213). Essa é a base da crítica de Schmitt ao governo parlamentar: o parlamento, em sua luta contra a monarquia, foi pensado como representante da totalidade. Entretanto, o que se percebe é que o deputado, de fato, não passa de uma agente dependente de interesses. O que ocorre é, então, uma dissociação entre o que ele de fato é e como ele foi pensado em sua luta contra o rei pela representação.

¹⁰ A tradição liberal é o alvo permanente da crítica de Schmitt. Segundo Hofmann, “neste ponto, todos os críticos estão de acordo” (HOFMANN, 2002, p.97). A análise e crítica de Strauss sobre *O Conceito do Político* (SCHMITT, 1994) reflete exatamente essa relação tensa de Schmitt com o liberalismo (STRAUSS, 1995).

Quanto ao absolutismo, o que ele fez foi reservar ao príncipe a representação da unidade política. Segundo Schmitt, “esse absolutismo compreendeu clara e profundamente o pensamento da representação e, por isso, permitiu os deslocamentos para a Revolução Francesa e para o século XIX (do monarca à representação popular eleita)” (SCHMITT, 2003, p.214). Schmitt afirma:

somente o príncipe absoluto é representante da unidade política do povo; ele sozinho representa o Estado. O Estado tem, como diz Hobbes, ‘sua unidade na pessoa do soberano’; ele é ‘united in the Person of one Sovereign’. A representação produz a unidade, porém é sempre a unidade de um povo em situação política o que é produzido. O personalismo do Estado não reside no conceito de Estado, mas na representação (SCHMITT, 2003, p.214).

Por isso, ele também afirma na continuação: “o valor da representação baseia-se na publicidade e personalidade que dão à vida política seu caráter” (SCHMITT, 2003, p.214). Schmitt afirma no fim do parágrafo que personalismo, Estado e representação são aspectos de um mesmo complexo. Além disso, há as características essenciais da publicidade e da visibilidade, sendo as duas estreitamente relacionadas. A visibilidade do que é público liga-se, pela noção de representação, à visibilidade da pessoa. Como afirma a própria noção de representação: dar visibilidade ao que não é visível.

Depois da exposição dos pontos principais do argumento de Schmitt, voltemos à questão da relação entre identidade e representação. Como dissemos, Schmitt pensa identidade e representação compondo dois momentos distintos. Nossa crítica se dirige exatamente a essa separação: ao contrário do que pensa Schmitt, representação não é uma figura distinta da identidade, ao contrário, representação é identidade. *No caso da democracia, representação é paradoxalmente uma identidade assimétrica.* O que Schmitt faz é separar em dois lados o que, na verdade, é uma só noção. A consequência disso é uma série de dificuldades teóricas que surgem em sua argumentação.

A dificuldade central das reflexões de Schmitt se relaciona à questão do fundamento da representação, por se tratar da representação na democracia. Na forma de uma pergunta: por que o representante representa? A pergunta não é sobre o que o representante representa, no caso, a unidade política, mas por que ele representa. A questão é sobre o fundamento da assimetria do representante no âmbito imanente da democracia.

Queremos ressaltar novamente como a estrutura da representação aqui se assemelha àquela elaborada em *Catolicismo Romano e Forma Política* (SCHMITT, 1984). Nesse livro, a representação da pessoa de Cristo é colocada ao lado da representação do povo e de ideias. Na Igreja, o Papa representa, de forma pública,

a pessoa de Cristo. A ideia de representação na Igreja está bastante próxima da noção de representação da *Teoria da Constituição* (SCHMITT, 2003): um ser publicamente presente torna visível e efetiva um ser não visível. Há também a descrição da Igreja em *A visibilidade da Igreja* (SCHMITT, 1996) já citada. Nesse escrito, o problema da visibilidade adquire um papel central. Por outro lado, o caráter personalista da representação também mantém o vínculo entre os dois níveis da estrutura da transcendência e toca no ponto central da questão. A pessoa excepcional tem como função instaurar a assimetria. E se o caráter excepcional do Papa na Igreja está no fato de que ele representa a pessoa de Cristo, a pergunta sobre o porquê do representante representar tem uma resposta clara. O representante representa porque está ligado à transcendência, ele representa a pessoa de Cristo. Portanto, apesar da semelhança apontada na estrutura da representação, Schmitt é forçado a realizar mudanças essenciais porque a democracia que ele passa a analisar se situa no mais amplo campo da imanência.

Schmitt aceita claramente o caráter imanente da democracia. Sendo assim, ele tem que deslocar essa típica assimetria da representação política “vinda de cima” para uma outra que agora “vem de si mesma”. Aqui se percebe como Schmitt toma seriamente a inversão que a democracia provoca. A assimetria, então, de algum modo, teria que vir do povo, que é o sujeito do poder constituinte, sendo a unidade o que é representado. Como, e por quais meios, de fato, o representante presentifica a unidade política do povo? No governo parlamentar, o deputado é visto como sendo um “agente dependente dos eleitores e de organizações de interesses” (SCHMITT, 2003, p.217). Não é dele, portanto, que pode vir a representação que unifica a totalidade. A capacidade de representação, então, é referida ao chefe do executivo que se colocaria frente ao parlamento como o representante efetivo do povo. Schmitt chama a atenção para o fato de que “o Presidente do *Reich*, segundo a Constituição de Weimar, deve ter um caráter ‘representativo’; ele é eleito, segundo o artigo 41, por todo o povo alemão” (SCHMITT, 2003, p.220). Por outro lado, para além das eleições e da representação, Schmitt afirma: o povo “não somente elege, mas também, através de plebiscito, decide questões objetivas de modo imediato” (SCHMITT, 2003, p.220). Schmitt não nega o espaço das eleições, mesmo que sempre critique seu aspecto de votação isolada e individual, mas insiste na importância e na centralidade dos plebiscitos. Não é fortuito que sempre lhes ressalte o caráter de imediatidade e, como isso, os aproxime do “princípio democrático”.

São três possibilidades, portanto: as eleições, que podem ser realizadas para a escolha de deputados no parlamento (modo particular dos interesses) ou para a

escolha do chefe do executivo (representando a totalidade do povo), além do povo presente sem mediação nos plebiscitos. A imagem schmittiana da democracia é a de um povo informe, mas sempre pronto a tomar decisões quando convocado por plebiscitos, em uma espécie de presença permanente. Por outro lado, as eleições têm um lugar fundamental, pois têm como papel central autorizar o representante a falar em nome da unidade deste mesmo povo. Se é o povo que autoriza o representante, é o representante quem dá forma ao povo que, por definição, é informe.

Quando Schmitt afirma que o representante literalmente representa a totalidade do povo, fica claro o modo pelo qual a transposição da representação da Igreja é feita. Contudo, há uma profunda diferença do lugar no qual a representação é estabelecida. Agora, é o presidente quem representa a totalidade, não mais o Papa. Quando se trata de representação, portanto, não haveria nenhuma base na transcendência, mas o fundamento agora teria que vir do próprio povo, no caso, por eleição. Não se trata mais do Papa que representa a pessoa do Cristo diante de toda a Igreja. É o povo que vota, como a totalidade dos cidadãos e não como uma reunião de indivíduos, escolhendo o presidente que, então, representa a unidade. Ao mesmo tempo, o povo responde a questões objetivas através de plebiscitos e, através desse ato, aparece como presença imediata, sem necessidade de representação. Em uma democracia, a impossibilidade da transcendência faz com que Schmitt tente estabelecer o fundamento do representante através de eleições. A questão aqui é, portanto, a possibilidade de fundação da representação no âmbito da imanência.

A representação do governante em uma democracia (imanência) não pode ser fundada da mesma forma que aquela do Papa (transcendência). Isso faz com que Schmitt desloque todo o peso da representação para as eleições em uma democracia. Sendo assim, a representação efetivada pelo governante tem sua base em uma eleição realizada pela totalidade do povo em um Estado. Será, portanto, na figura das eleições que Schmitt encontrará a resposta para a questão do porquê do representante representar na imanência.

É significativa a visão de Schmitt sobre as eleições. Schmitt percebe um caráter dual nas eleições, pois elas teriam um aspecto democrático, por um lado, e um aspecto aristocrático, por outro. Uma eleição “pode ter o sentido aristocrático de uma distinção do melhor e do líder ou pode ter o sentido democrático da designação de um agente, comissário ou servidor” (SCHMITT, 2003, p.257). Uma eleição pode, portanto, por um lado, ter como princípio da escolha uma característica do representante percebida como superior. Aqui, a

eleição ganha um caráter claramente aristocrático. Schmitt cita Platão e Aristóteles por considerarem as eleições um método aristocrático (SCHMITT, 2003, p.257). Sendo assim, nesse primeiro modo, o representante representaria porque ele é superior, de algum modo. A escolha é baseada em uma diferença que indica uma superioridade. O representante é literalmente um eleito.

O outro aspecto presente nas eleições se refere à ideia de identidade. O representante aparece ao representado como alguém que é subordinado porque deveria agir segundo a vontade do representado. No fundo, o representante seria apenas uma extensão do representado porque os dois seriam literalmente idênticos. O representante representaria por ser, no fundo, igual ao representado. As eleições para Schmitt, portanto, podem ser compreendidas sob dois aspectos distintos. A base da representação poderia ser uma diferença ou uma identidade.

Dados esses dois aspectos que Schmitt percebe nas eleições e tendo em conta a separação que ele estabelece entre identidade e representação, voltamos à questão: por que o representante representa? Schmitt destaca os dois aspectos da eleição, mas afirma que a representação autêntica baseia-se no caráter aristocrático desse processo. Sendo assim, ele mantém a diferença entre representante e representado a partir da ideia de superioridade. Ao contrário da identidade, portanto, a representação se baseia claramente em uma diferença, a saber, uma diferença como superioridade. Parece, pois, uma estrutura bastante coerente formada por dois princípios de forma política: identidade e representação.

O problema, contudo, não está resolvido. Schmitt responde à pergunta sobre o porquê do representante representar apontando para uma diferença entre representante e representado. O representante é superior ao representado e foi escolhido por ele exatamente por essa diferença, por isso a força da representação. A assimetria do representante em relação ao representado se baseia em uma escolha do próprio representado baseada em uma diferença. Mas por que o representado escolhe o representante? O aspecto da diferença é fundamental, pois se trata de uma eleição. Como lembra Schmitt, Platão e Aristóteles já reconheciam o caráter fundamentalmente aristocrático das eleições. Contudo, o caráter de identidade, que aparece nas reflexões de Schmitt sobre as eleições como algo sem a importância conferida ao aspecto aristocrático, é central. A eleição é um processo de escolha de alguém que se destaca, mas tendo como horizonte a identidade entre aquele que escolhe e aquele que é escolhido. Dito de outro modo, o representado escolhe o representante por ele ser distinto, mas tal distinção está intrinsecamente relacionada à capacidade do representante expressar a

identidade do representado. O representado, portanto, escolhe aquele que melhor expressa sua identidade, ou seja, literalmente, aquele que melhor o representa. Diferença e identidade ocorrem juntas em uma eleição, portanto, ao mesmo tempo. É isso o que torna tal procedimento algo tão singular e importante. Sendo assim, ao contrário do que Schmitt afirma, representação é identidade e isso pode ser percebido no próprio ato da eleição. *A eleição, de fato, tem um caráter dual, não como duas possibilidades distintas, mas como dois aspectos (diferença e identidade) que ocorrem ao mesmo tempo*¹¹.

O problema de fundo aqui é a impossibilidade de Schmitt pensar a representação no âmbito da imanência. A representação autêntica baseia-se na ideia de uma escolha do melhor, portanto, de modo aristocrático. Mas se na transcendência essa diferença é estabelecida de cima para baixo, na imanência, é impossível pensar tal diferença, a não ser como derivada da própria escolha. *Na imanência, a diferença surge da própria identidade*. Esse é o traço principal da representação na democracia. Sendo assim, a representação na imanência é, ao mesmo tempo, diferença e identidade, portanto, uma paradoxal identidade assimétrica. Por que, então, o representante representa na democracia, ou seja, na imanência? O representante representa porque representante e representado formam uma paradoxal identidade assimétrica na representação.

Por fim, um breve comentário sobre um dos pontos centrais da discussão sobre representação: a liberdade de ação do representante. A independência do representante, ponto essencial à análise de Schmitt, refere-se diretamente ao problema do fundamento da assimetria da representação. Como já dissemos, este é um ponto central de todo o debate sobre representação. Do ponto de vista da transcendência, é natural que a independência do representante seja um dos aspectos constitutivos da própria representação. Mas não pode ser esse o caso da democracia, pois aqui se trata do âmbito da imanência. Embora Schmitt seja cuidadoso quanto a isso, por isso a separação entre catolicismo romano e Estado moderno, a estrutura da ideia de representação é semelhante: o presente que dá voz ao ausente. Contudo, como a representação só se constitui como uma forma de identidade, haverá, então, um claro limite para o representante. O representante é livre até o limite da identificação entre representante e representado. Isso significa que o representante tem sempre como horizonte de sua ação a manutenção de vínculos de identificação entre ele e o representado. O

¹¹ Essa é a conclusão de Manin a partir de sua análise e crítica da posição de Carl Schmitt: “o fato fundamental sobre eleições é que elas são simultaneamente e concomitantemente igualitárias e desiguais, aristocráticas e democráticas” (MANIN, 1997, p.149).

limite da liberdade de ação do representante é, portanto, a própria identidade, pois representação é identidade.

A representação política no sentido eminente, pensada por Schmitt, a partir do espaço imanente da democracia, é uma espécie de impossibilidade porque se trata de uma estrutura da transcendência. O problema, portanto, é deslocar a estrutura da transcendência da representação política para o âmbito da imanência, que é o espaço da democracia. A representação política, pensada por Schmitt, então, expressa uma espécie de nostalgia, a saber, uma nostalgia da transcendência.

REFERÊNCIAS

- BENDERSKY, Joseph. *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- DOTTI, Jorge. La representación en Carl Schmitt. In: *Carl Schmitt hoje: política, direito e teologia*. BUENO, Roberto (Org.). São Paulo: Editora Max Limonad, 2015, p.453-477.
- DUSO, Giuseppe. *La Rappresentanza Politica. Genesi e crisi del concetto*. Milano: Franco Angeli, 2003.
- FERREIRA, Bernardo. *Schmitt, representação e forma política*. São Paulo: Lua Nova, n.61, 2004, p.25-51.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. Belo Horizonte: *Kriterion*, v.46, n.112, Dec. 2005, p.183-190.
- GALLI, Carlo. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- HOFMANN, Hasso. *Legitimität gegen Legalität: der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. 4.Aufl., Berlin: Duncker und Humblot, 2002.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PASQUINO, Pasquale. Die Lehre vom "pouvoir constituant" bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt. In: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot, 1988, p.371-385.
- PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Los Angeles: University of California Press, 1967.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin: Duncker & Humblot, 1994.
- SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 2. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.


SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. 9. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2003.

SCHMITT, Carl. The Visibility of the Church: a scholastic consideration. In: SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and political form*. Connecticut, London: Greenwood Press, 1996, p.45-59.

STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt's The Concept of the Political. In: MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt & Leo Strauss. The hidden dialogue*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1995, p.89-120.


Mais do que a união das partes: a unidade do Estado e o problema do pluralismo em Carl Schmitt

More than the union of the parts: the unity of the State and the problem of pluralism in Carl Schmitt

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID27152

Eduardo Arruda Passos

Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

 0000-0002-6000-8165

e_arrudapassos@hotmail.com

Cássio Benjamin

Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

 0000-0003-4002-7980

ccbenj@yahoo.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo explicitar a complexa relação entre unidade e pluralismo no pensamento político de Carl Schmitt. Tal discussão será feita a partir dos textos O Conceito do Político (Der Begriff des Politischen) e Staatsethik und pluralistischer Staat. Se por um lado, Schmitt confronta-se com a realidade pluralista das sociedades contemporâneas e com o perigo do deslocamento do político para fora da dimensão do Estado, por outro lado, o jurista insiste na procura por uma unidade substancial que transcenda o mero acordo entre as diferentes associações e grupos que compõem a sociedade.

Palavras-chave: Carl Schmitt, Político, Pluralismo.

Abstract: This paper aims to make explicit the complicated relationship between unity and pluralism in Carl Schmitt's political thought. Such discussion will be made from the texts The Concept of the Political (Der Begriff des Politischen) and Staatsethik und pluralistischer Staat. If, on one hand, Schmitt is confronted with the pluralistic reality of contemporary societies and with the danger of the displacement of the political outside the dimension of the State, on the other hand, the jurist insists in the search for a substantial unity that transcends the mere agreement among the different associations and groups that compose society.

Keywords: Carl Schmitt, Political, Pluralism.

INTRODUÇÃO

Schmitt, em nenhuma das três versões de *O Conceito do Político* [1927, 1932, 1933] justifica a sua decisão de criar um conceito (o *político*) autônomo em relação ao conceito de *política*. Essa referência aparece, contudo, em um prefácio escrito décadas depois, para uma edição italiana das suas principais obras. Diz Schmitt:

O problema decisivo no nosso contexto histórico atual diz respeito à relação entre o Estado e a política. Uma doutrina formada nos séculos XVI e XVII, inaugurada por Niccolò Machiavelli, Jean Bodin e Thomas Hobbes, deu ao Estado um monopólio importante: o Estado clássico europeu tornou-se o único sujeito da política. Estado e política estavam indissociavelmente ligados entre si, tal como, em Aristóteles, "polis" e política são inseparáveis. O perfil clássico do Estado desapareceu quando o seu monopólio da política desapareceu e surgiram novos e diferentes sujeitos da luta política, com ou sem Estado, com ou sem conteúdo estatal (*Staatsgehabe*). Isto levou o pensamento teórico a uma nova fase de reflexão. Começou a ser feita uma distinção entre "política" e "político", e o problema dos novos protagonistas e dos novos sujeitos da realidade política tornou-se o tema central de todo o complexo problema do "político". Aqui reside o início e o significado de todas as tentativas de identificar os vários novos sujeitos do "político", que se tornam ativos na realidade política, sejam eles estatais ou não estatais, causando agrupamentos "amigo-inimigo" de um novo tipo" (Schmitt, 1972, p. 23–24)

Em sua argumentação, Schmitt atribui a necessidade de se (re)pensar a autonomia do político na medida que, historicamente, a dimensão política interna do Estado moderno deixou de estar teleologicamente orientada para a unidade estatal. Com isso, a posição do Estado, como instituição possuidora do monopólio do político, isto é, da capacidade de decidir o amigo-inimigo, é abalada. Nesse sentido, podemos encontrar em *O Conceito do Político* três linhas de argumentação relacionadas com o tema do nosso artigo: 1) um esforço filosófico de Schmitt para explicitar o seu entendimento acerca do político; 2) um embate contra aqueles que defendem a relativização do poder do Estado; 3) um exercício especulativo direcionado à recuperação da figura do Estado como instância transcendente.

Para Schwab (1989), Schmitt pretendia reafirmar a *summa potestas* do Estado perante um pluralismo que intentava remover o Estado da sua posição primordial e a partir de uma teoria monística. Já, de acordo com Villacãnas, Schmitt pensava o Estado como "um terceiro superior que impôs seu próprio fim às classes em disputa" (2008, p. 191).

Portanto, debater o pluralismo em, e a partir de Schmitt, é importante na medida que é um conceito pertinente no debate político contemporâneo. Exemplo disso é a centralidade que essa temática ocupa na teoria agonística da democracia de Chantal Mouffe. Uma autora que tem em Carl Schmitt uma das suas principais referências teóricas, ainda que utilizando "Schmitt contra Schmitt" (2000 cap. 2).

Precisamente, um dos pontos que Mouffe rejeita da teoria política schmittiana é o falso dilema entre unidade e pluralismo.

Segundo Mouffe (2000, p. 54), a consequência lógica e política da aceitação do pluralismo é a impossibilidade de uma unidade substancial do povo. Já em Schmitt, existe uma incessante procura por esse tipo de unidade concreta e estável. Dessa forma, a identidade do povo não é construída, mas é algo já dado *a priori*. O próprio agrupamento amigo-inimigo não seria uma construção, mas apenas a constatação de uma divisão concreta e pré-estabelecida. E é somente nesse sentido que Schmitt poderia afirmar uma unidade substancial. Contudo, para Mouffe, se Schmitt reconhece empiricamente o pluralismo social, a consequência política não poderia ser uma unidade nos moldes schmittianos, mas “um fato contingente que requer uma construção política” (Mouffe, 2000, p. 54).

Não nos cabe, neste artigo, verificar se a crítica mouffeana à ideia de unidade substancial em Schmitt está correta ou não. Porém, ela nos leva a investigar nos textos de Schmitt, a partir de suas formulações em *O conceito do político*, como o problema do pluralismo foi articulado junto à sua conhecida crítica ao liberalismo¹ (Cf. Bueno, 2010, 2013; Ferreira, 2013). Assim, este texto está dividido em três partes. No primeiro momento, destacamos aqueles que são os elementos centrais d'*O Conceito do Político*. Na segunda parte, propomos uma leitura sobre as diferentes relações estabelecidas por Schmitt entre o político e o Estado, nas versões de 1927 e 1932 dessa obra. Por último, analisamos como o autor aborda a tensa relação entre a unidade do Estado e o pluralismo teórico e empírico.

O CRITÉRIO DO POLÍTICO

Logo no início de *O Conceito do Político*, Carl Schmitt afirma a autonomia do político em relação ao Estado: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (Schmitt, 2015, p. 41). Dessa forma, o Estado é definido pelos termos do político e não o inverso. Consequentemente, o Estado, segundo Schmitt, é o *status* político de um povo (Schmitt, 2015, p. 41).

Schmitt determina o político a partir de “diferenciações últimas que lhe são próprias às quais se pode reconduzir todo o agir político em sentido específico” (Schmitt, 2015, p. 49–50). Se no âmbito moral é possível encontrar diferenciações

¹ Sobre o antiliberalismo de Schmitt, Leo Strauss afirma, contrariamente, que o pensamento do jurista alemão é um liberalismo com a polaridade invertida (1995, p. 117).

² Não podemos esquecer que lapidar frase de Schmitt é apenas uma inversão de sentido de uma afirmação do constitucionalista alemão Georg Jellinek na sua obra *Allgemeine Staatslehre*: “político significa estatista, porque o conceito de político já inclui o conceito de Estado”. Cf. JELLINEK, G. *Teoría general del Estado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000 p. 193. Para Schmitt, a definição da relação entre os conceitos do político e de Estado em Jellinek era circular isto é, ou o Estado é algo da ordem do político ou o político pertence à ordem do Estado. Com a sua concepção de autonomia do político, Schmitt rompe essa circularidade. Schmitt subordina o Estado ao político. Essa estratégia se explica pela percepção que Schmitt tem do declínio do Estado e da sua capacidade de manter a ordem política.

últimas, como o bom e o mau; no campo estético, o belo e o feio; na esfera do político, a diferenciação última é entre o amigo-inimigo. Assim, o par antitético amigo-inimigo é autônomo a qualquer outro tipo de diferenciação, seja de natureza estética, moral ou econômica, isto é, o inimigo não precisa ser considerado mau, belo ou rentável. “A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação” (Schmitt, 2015, p. 51).

Schmitt afirma, deste modo, que o político, como um critério, não tem qualquer conteúdo, seja moral, estético ou econômico. Além de ser autônomo em relação aos outros domínios da sociedade, o político tem primazia em relação a todos os outros agrupamentos sociais. Na prática, numa situação extrema de guerra é o critério do político, na sua forma amigo-inimigo, que se impõem primordialmente. Como um critério, o político não está restrito a um espaço determinado e, por isso, todo tipo de associação pode se tornar política: “Cada contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou outra transforma-se numa contraposição política quando é suficientemente forte para agrupar efetivamente os homens segundo amigo e inimigo” (Schmitt, 2015, p. 69).

A presença do político, contudo, está vinculada aos diversos grupos e associações existentes na sociedade. Nesse sentido, existe a possibilidade de que uma associação inicialmente não política possa se tornar política nos termos do que aquilo que Schmitt entende por político, a saber: a capacidade de determinar o inimigo. Como observa Rae (2016, p. 81), “O político é, portanto, uma curiosa combinação de autonomia e dependência”. Por não ter uma substância, o político se apropria existencialmente das substâncias das outras associações. Dessa forma, não existiria em Schmitt, segundo Rae (2016, p. 82) um político “puro” e nem um não-político “puro”.

A relação amigo-inimigo é definidora do que é o político. Schmitt ao longo de *O Conceito do Político* não disserta sobre a noção de amigo (Cf. Sartori, 1989). Já o conceito de inimigo é desenvolvido pelo autor com mais atenção. Para Schmitt, o inimigo tem um caráter público e é existencialmente “algo outro e estrangeiro” (Schmitt, 2015, p. 52). Além disso, a determinação do inimigo só pode partir daquele que vê a sua existência em risco. Com isso, um conflito do tipo amigo-inimigo não pode ser mediado por normas ou por terceiros (Schmitt, 2015, p. 52–53).

O inimigo existencial schmittiano é mais do que um mero adversário, um competidor ou um opositor privado, por quem se nutre de uma antipatia de qualquer natureza. O inimigo tem um caráter público e significa uma totalidade de homens prontos para combaterem publicamente outra totalidade (Schmitt, 2015, p. 55–56). E é nesse sentido que Schmitt diferencia dois tipos de inimizade:

hostis e inimicus. *Hostis* é o inimigo público, enquanto o *inimicus* é o inimigo privado.

Schmitt coloca o critério amigo-inimigo como o paradigma de toda a política, mesmo em tempos de neutralidade. Para ele, se a possibilidade de guerra não for considerada, o próprio conceito de neutralidade perderia a sua razão de ser (Schmitt, 2015, p. 65). Portanto, nada escapa ao *político*. Em última instância, o conceito do político schmittiano, como resume Sá, é a “defesa da decisão política, na defesa de uma decisão determinada tanto pela possibilidade de desencadear a guerra, como pela necessidade de a moderar, reconhecendo o inimigo e relativizando, nessa medida, a própria relação de inimizade” (Sá, 2006, p. 693). Já Bielefeldt (1996, p. 388) encontra na concepção do político de Schmitt um determinismo bélico. “Quem se recusa a desenhar a linha fatídica entre amigo e inimigo trai seu povo; e um povo que ignora a necessidade de autopreservação política já se entregou à vontade do inimigo.” Portanto, a necessidade de se determinar um inimigo é mais uma questão de lealdade ao Estado e menos uma convicção ética e moral particular. Assim, ainda segundo Bielefeldt (1996, p. 388), Schmitt “Não deixa espaço para o raciocínio moral individual e o debate moral crítico. Schmitt reduz a política à incondicionalidade de uma decisão fatídica, intolerante à voz crítica da razão ou da consciência”.

O POLÍTICO E O ESTADO

Como pensador da ordem (Meierhenrich; Simons, 2016), é importante para Schmitt articular a relação entre o político e o Estado. Segundo Galli, “mesmo que o conceito de Schmitt do ‘político’ não coincida com o Estado, ele é, no entanto, inseparável dele” (2015, p. 9). O Estado é para Schmitt a instituição que possui o monopólio do político e é capaz de pacificar e despolitizar a sociedade. A centralidade do Estado na incessante procura de Schmitt pela ordem pode ser mais bem compreendida se tivermos em conta as alterações que Schmitt realizou ao longo das diferentes versões de *O Conceito do Político* [1927/1932/1933].

Se na versão de 1927, Schmitt escreve que “[...] o povo forma a unidade política [...]” (2015, p. 84 nota 211), na versão de 1932, o mesmo trecho do texto aparece reescrito como: “[...] enquanto o povo politicamente unido [...]” (2015, p. 83–84). Além disso, em outras partes do texto, o autor simplesmente substitui a palavra povo pela de Estado (2015, p. 84). Para Sá, essas alterações demonstram como Schmitt oscila “entre a apresentação da esfera pública como a base do político, por um lado, e a apresentação do político como a instância criadora da própria esfera pública, por outro lado” (2012, p. 156).

Na versão de 1927, o povo aparece como a unidade na qual o político assenta (Sá, 2012, p. 157). Dessa forma, o povo é um “povo político” e a esfera pública é um

“espaço politizado” (Sá, 2012, p. 158). É a partir dessa esfera pública originária que surge o Estado como a instituição que determina o amigo-inimigo. “O Estado aparece então aqui como uma instância derivada desta esfera pública, surgindo assim o político, na sua diferenciação entre amigo e inimigo, como pressuposto do Estado” (Sá, 2012, p. 157).

Já na versão de 1932 de *O Conceito do Político*, a relação entre político e esfera pública inverte-se: é o político que funda a esfera pública. A estratégia de Schmitt passou, então, por “hipostasiar o político” (Sá, 2012, p. 161) na forma de Estado. Como resume Sá, nessa nova formulação “o político surge não como a expressão da existência prévia do povo, mas como a instância que, estabelecendo a sua unidade política, funda a própria esfera pública” (Sá, 2012, p. 162).

Na versão de 1932, o Estado desempenha, portanto, um papel determinante no sentido de impedir que os conflitos surgidos no interior de uma esfera pública, marcada pela heterogeneidade, não evoluam para um grau extremo de conflitualidade, isto é, não se tornem conflitos políticos. Como afirma Sá, para Schmitt o Estado é, em suma, a entidade pública “capaz de representar a ordem e de decidir a ordem jurídica, que estabelece a forma política na qual a esfera pública pode aparecer” (2012, p. 166).

Tal mudança conceitual pode ter duas explicações, uma histórica e outra teórica. Por um lado, a evolução da crise na República de Weimar, que tem no embate entre comunistas e nazistas um dos seus pontos mais críticos, teria feito Schmitt mudar de ideia em relação à ideia de povo como substância política originária. Como argumenta Sá: “[...] a divisão do Parlamento por grupos e facções que não pretendiam dialogar [...] mostrava que a sociedade era não uma entidade pública homogênea e pacificada, dotada de uma vontade geral e de uma razão objetiva, mas o próprio lugar do conflito político” (2012, p. 172). Nesse sentido, para Schmitt o antagonismo em Weimar só poderia ser travado, como resume Sá, “por uma instância monopolizadora do antagonismo político”, isto é, “uma instância transcendente em relação a esse mesmo conflito e guardião da Constituição” (2012, p. 172). Assim, o que está pressuposto nesta afirmação de uma instância transcendente é a despolitização da sociedade e a tentativa de situar o decisionismo do político apenas na esfera do Estado. E é por isso que Schmitt passaria a ver na figura do Presidente do *Reich*, o guardião da constituição (Cf. Schmitt, 2007).

ESTADO FORTE E ÉTICA SOCIAL

Do ponto de vista teórico, o tema do pluralismo insere-se numa crítica mais ampla que Schmitt faz ao liberalismo, que é um dos principais inimigos teóricos do autor, principalmente nas décadas de 1920 início de 1930 (Cf. Ferreira, 2013). A

crítica schmittiana à doutrina liberal desdobrou-se em diversas temáticas: desde o parlamentarismo (Schmitt, 1996a), passando pelo Estado de Direito (Schmitt, 1982), a questão do normativismo (Schmitt, 1996b) e o pluralismo.

Em *O Conceito do Político*, desde a sua primeira versão de 1927, Schmitt articula uma crítica ao liberalismo em dois níveis: por um lado, ausência do tema do decisionismo nessas teorias pluralistas, e por outro lado, a proposta do rebaixamento da posição primordial do Estado em relação à sociedade.

Como uma lógica política, o liberalismo, segundo Schmitt, negaria a possibilidade da unidade do Estado soberano (Schmitt, 2015, p. 75). Segundo o jurista, a fidelidade do homem numa sociedade liberal não é com o Estado, mas com as suas associações sociais. Schmitt, por isso, questiona como seria possível numa sociedade onde impera o pluralismo liberal surgir um tipo de unidade que possa ter o poder da decisão em caso de um conflito. Mais uma vez, o que está implícito nesta crítica ao liberalismo é a impossibilidade de a partir dela “fundar um conceito racional de soberania e unidade” (Schmitt, 2015, p. 79).

Na concepção schmittiana, a unidade do Estado significa uma unidade paradigmática política de um povo, construída a partir do agrupamento amigo-inimigo. Assim, escreve Schmitt:

A unidade política é, segundo a sua essência, a unidade paradigmática, independentemente de quais sejam as forças de que retira os seus motivos psíquicos últimos. Ela existe ou não existe. Quando existe, ela é a unidade suprema, isto é, determinante no caso decisivo (Schmitt, 2015, p. 79–80).

Desta forma, o autor contrapõe o seu conceito de unidade política a uma teoria liberal que se caracteriza por um lado por pensar a unidade “através de um federalismo de grupos sociais” ou que se apresenta como uma “teoria da dissolução ou refutação do Estado” (Schmitt, 2015, p. 80). Na edição de 1933 de *O Conceito do Político*, a crítica à teoria do Estado liberal é ainda mais contundente: “Como teoria do Estado, o pluralismo é apenas um sintoma. Em última análise, ele não faz mais do que, ao serviço de indivíduos politicamente irresponsáveis e de ‘associações’ politicamente irresponsáveis, lançar uma associação contra a outra” (Schmitt, 2015, p. 81, nota 187). Em suma, o grande questionamento de Schmitt ao liberalismo é a ausência do *político* nessa teoria política e com isso, a impossibilidade da constituição de uma unidade política:

Na verdade, não há nenhuma “sociedade” ou “associação” política, há apenas uma unidade política, uma “comunidade” política. A possibilidade real do agrupamento de amigo e inimigo é suficiente para criar, para além daquilo que é meramente associativo-societal, uma unidade paradigmática, a qual é algo especificamente diferente e algo decisivo em relação às restantes associações. Se esta unidade, mesmo numa eventualidade faltar, falta também o próprio político (2015, p. 82–83).

Entre a primeira versão de *O Conceito do Político*, de 1927, e a segunda versão, de 1932, Schmitt desenvolve a questão do pluralismo num texto de 1930,

intitulado, *Ética de Estado e o Estado Pluralista [SpS] (Staatsethik und pluralistischer Staat)* (1940, 2000). Aí Schmitt desenvolve mais amplamente os seus argumentos contra as teorias pluralistas do Estado, reforçando a ideia de unidade política a partir do Estado como uma instância transcendente.

Em seu tempo, Schmitt via o pluralismo como uma tendência intelectual e política que postulava o descrédito do Estado ou até mesmo seu fim. Assim, em *SpS*, a preocupação de Schmitt seria o de apresentar e esclarecer quais seriam as consequências éticas derivadas do *ataque* ao Estado. Para o autor, a destruição da ideia tradicional de soberania resultaria na destruição da ideia tradicional de Estado como “a unidade que transcende todos os grupos sociais” (1940a, p. 133, 2000, p. 301).

A crise tem, portanto, dois planos inevitavelmente entrelaçados. O internacional, que com o surgimento das instituições internacionais, como a Sociedade das Nações e, posteriormente, as Nações Unidas, enfraqueceu, ou pelo menos limitou em certo grau, a soberania dos Estados membros. No caso da Alemanha, isso foi especialmente significativo devido às pesadas sanções impostas após as duas guerras mundiais. Já no plano nacional, como consequência da limitação das soberanias estatais por um poder externo, teríamos o enfraquecimento da imagem do Estado *vis-à-vis* os diferentes grupos sociais. E essa mudança estrutural acarretaria implicações éticas para os indivíduos. É por essa razão que Schmitt, em mais uma de suas frases lapidares, escreve que “O estremecimento do Estado [*Die Erschütterung des Staates*] é sempre também um estremecimento da ética de Estado” (1940a, p. 133, 2000, p. 301).

Com o fim da concretude do Estado, isto é, como a entidade que transcende o resto da sociedade, possuidora de uma ética própria, não restaria, segundo Schmitt, nada mais do que um cadáver sendo despedaçado pela política partidária para satisfazer os seus interesses particulares. Schmitt usa a seguinte imagem catastrófica para descrever o declínio da centralidade do Estado: “Quando o “Deus terrestre” cai de seu trono e o reino da razão objetiva e da moralidade se torna um “*magnum latrocinium*”, então as partes matam o poderoso Leviatã e cortam cada pedaço de carne de seu corpo” (1940a, p. 133, 2000, p. 301).

Mas o que significa essa ética de Estado que o autor postula? Schmitt não apresenta uma definição clara e objetiva do que seria. Ele remete para a ideia de ética de Estado nas concepções hegelianas, fascista (*stato etico*) e liberal de matriz kantiana. Nesses três casos, é a transcendência do Estado que possibilita uma unidade suprema e com isso a possibilidade de o Estado atuar como um juiz. Assim, segundo Schmitt, é possível superar um estado de natureza meramente normativo, onde todos são juizes de si mesmo, carecendo por isso de um juiz acima dessas divisões. Para reforçar o seu argumento, Schmitt prolonga-se mais na especificidade do Estado liberal kantiano que, mesmo não consentido uma

ética autônoma ao Estado, precisa em última instância da transcendência estatal para possibilitar a coexistência pacífica entre os indivíduos. E, como estamos no campo individualismo liberal, também a segurança das suas propriedades. Em função disso, Schmitt (1940a, p. 134, 2000, p. 301) afirma que Kant rejeitaria o direito de resistência contra o Estado na medida que essa possibilidade atingiria a concepção de uma unidade a partir do Estado.

À sua teoria do Estado, Schmitt contrapõe a teoria pluralista de matriz anglo-saxônica de pensadores como G.D.H. Cole e Harold I. Laski. Segundo o jurista, essa teoria pluralista negaria a transcendência da entidade estatal e a existência de uma ética estatal própria, que seria diferenciada em comparação com as relações sociais que ocorrem entre as outras associações que compõem a sociedade. Há, portanto, para Schmitt, na visão pluralista, um rebaixamento da posição do Estado em relação à sociedade. Na interpretação de Schmitt: “O Estado torna-se um grupo ou associação, na melhor das hipóteses ao lado, não acima, das outras associações” (1940a, p. 134, 2000, p. 301).

Ele afirma, ainda, que a consequência ética da erosão da posição primordial do Estado é a desorientação social, onde o indivíduo perde o seu centro de referência ético e fica refém de uma “pluralidade de lealdades” [*Pluralität der Loyalitäten*] (Schmitt, 1940a, p. 134, 2000, p. 301), como por exemplo, a comunidade religiosa, família, sindicatos, associações econômicas etc. Mas é importante destacarmos na problematização dos vínculos sociais de Schmitt, o fato de ele evidenciar a não existência de uma “hierarquia de deveres” [*Hierarchie der Pflichten*] (Schmitt, 1940a, p. 134, 2000, p. 301), resultando em uma pluralidade de éticas horizontais.

Consequentemente, o vínculo ético dos cidadãos com o Estado é rebaixado ao nível dos restantes vínculos sociais. Segundo Schmitt: “a lealdade ao Estado não tem precedência, e a ética do Estado é uma ética especial entre muitas outras éticas especiais” (1940a, p. 134, 2000, p. 302). Para ele, no pensamento pluralista de Cole e Laski não haveria lugar para uma ética social, apenas conceitos vagos como sociedade ou humanidade (1940a, p. 134, 2000, p. 302). Seriam teorias, portanto, essencialmente empíricas e pragmatistas – no sentido do pragmatismo teórico de William James ou John Dewey³. Mas ao fazer essa referência ao pragmatismo, o jurista levanta uma questão metafísica importante para compreendermos melhor a sua disputa teórica com o pluralismo. Schmitt (1940a, p. 135, 2000, p. 302) vê no pragmatismo a dissolução da unidade monista do universo em um multiverso. Assim, o pluralismo seria a representação política

³ Schmitt afirma particularmente a influência de William James na teoria política de Laski: “Ele [Laski] é especialmente interessante filosoficamente porque pelo menos na intenção e aparentemente também no resultado – ele transpõe a visão de mundo pluralista da filosofia de William James para o Estado [...]” (1940a, p. 135, 2000, p. 302).

desse *multiversum* onde não é possível uma unidade política substancial nos termos schmittianos.

Ao também colocar a questão do pluralismo como um problema metafísico, Schmitt transporta a discussão para um dos seus terrenos preferidos: o da teologia política. Concluí que a emergência do pluralismo em seu tempo comprovaria a sua tese apresentada na obra *Teologia Política* de que existe uma concordância entre a visão metafísica e teológica do mundo e imagem do Estado. “A imagem metafísica do mundo criada por uma determinada época possui a mesma estrutura que aquilo que parecia óbvio a essa época, como formas de organização política” (Schmitt, 1996, p. 116). Um exemplo dessa *sociologia dos conceitos*, como Schmitt denominou a possibilidade de compreensão da metafísica de uma época, é a identidade conceitual entre monarquia e monoteísmo e entre constitucionalismo e deísmo (Schmitt, 1940a, p. 135, 1996, p. 116, 2000, p. 302).

Existe uma hermenêutica muito própria de Schmitt em alguns dos seus textos – além de *SpS, Die politische Theorie des Mythos* [1923] (1940b) é também um bom exemplo disso – que consiste em ir aproximando a teoria dos seus rivais aos seus campos de interesse, como é a metafísica e a teologia política, para depois, a partir daí, demonstrar as fraquezas não apenas lógicas, mas também históricas dos seus oponentes. Com o pluralismo não é diferente. Como vimos, Schmitt em *SpS* retoma a teologia política e enquadra o pluralismo nesse horizonte metafísico. Em seguida, tenta desqualificar o pluralismo como um pensamento político que não seria nenhuma novidade do ponto de vista histórico. Na leitura de Schmitt, os “[...] argumentos e pontos de vista que de outra forma serviram aos filósofos sociais da Igreja Católica Romana ou de outras igrejas ou seitas religiosas para relativizar o Estado em relação à Igreja são agora apresentados no interesse do socialismo sindical ou sindicalista” (1940a, p. 135, 2000, p. 302).

Se em *Die politische Theorie des Mythos* (1940b), Schmitt postula a primazia do mito nacional *vis-à-vis* o mito de classes – muito influenciado pela ascensão do fascismo de Mussolini – em *SpS*, o jurista tensiona o seu pensamento metafísico com as importantes transformações sociais das sociedades industriais europeias, tanto economicamente, como politicamente. Nesse sentido, Schmitt aceita, inicialmente, que o pluralismo, mais do que uma derivação política de um certo entendimento metafísico do universo, seria a expressão de uma nova realidade social. Vejamos como Schmitt se coloca diante dessa questão:

Acima de tudo, porém, a visão pluralista corresponde à situação empiricamente real como pode ser observada na maioria dos estados industriais de hoje. Neste aspecto, a teoria pluralista é muito moderna e atualizada. O Estado realmente parece em grande parte dependente dos vários grupos sociais, às vezes como vítima, às vezes como resultado de seus acordos, um objeto de compromisso de grupos de poder social e econômico, um aglomerado de fatores heterogêneos, partidos, grupos de

interesse, corporações, sindicatos, igrejas, etc., que se comunicam entre si. No compromisso dos poderes sociais, o Estado foi enfraquecido e relativizado, de fato, tornou-se completamente problemático, porque é difícil ver o significado independente que ainda tem (1940a, p. 135–136, 2000, p. 303).

O que está preconizado nessa leitura, ao mesmo tempo realista e fatalista, é o rebaixamento do Estado à mera função de mediador, de um *pouvoir neutre et intermédiaire*, a antítese do Estado fascista, isto é, um *stato agnostico* (Schmitt, 1940a, p. 136, 2000, p. 303).

A tensão entre a transcendência do Estado e realidade plural não pode ser resolvida por meio da teologia política ou pelo decisionismo político-jurídico. Schmitt em *SpS* parece reconhecer essa impossibilidade. Assim, problematiza não o pluralismo como realidade concreta, mas os efeitos do pluralismo na determinação de uma unidade política capaz de transcender essas divisões sociais. Escreve Schmitt:

Tal condição de realidade empírica da vida social não pode ser ignorada pelo discurso filosófico. Pois no caso de um objeto como o Estado, a referência ao estado da realidade empírica é inteiramente um argumento filosófico e moral. Para cada reflexão filosófica sobre o Estado – independentemente de ser individualista ou coletivista – o valor do Estado certamente reside em sua realidade concreta, e um Estado que não é real não pode ser portador ou destinatário de reivindicações, deveres ou sentimentos éticos concretos. Relações éticas como fidelidade e lealdade são, na realidade da vida concreta, possíveis apenas em relação a pessoas ou estruturas concretas existentes, não em relação a construções ou ficções. Portanto, não pode ser indiferente na filosofia e na ética do Estado se as reivindicações anteriores do Estado à superioridade sobre todos os outros grupos sociais em caso de conflito cessam agora. Também para uma teoria individualista do Estado, a realização do Estado reside no fato de determinar a situação concreta sem a qual as normas morais e jurídicas não podem ganhar validade (1940a, p. 136, 2000, p. 303–304)

Schmitt, portanto, relaciona a discussão sobre o pluralismo com um dos problemas centrais de seus escritos, que é a determinação da situação concreta⁴ – uma condição necessária para a vigência da lei. E fica claro que apenas um Estado como instância transcendente e com o monopólio do político seria qualitativamente apto para essa função.

Mas o Estado não deve ser apenas o responsável pela “situação normal”. O Estado deve promover uma ética que articule uma relação diferenciada entre Estado e povo, possibilitando um vínculo superior àqueles que os indivíduos possuem com distintos grupos sociais. Nesse sentido, as teorias pluralistas podem ser vistas como antíteses da teoria de Estado schmittiana. E isso fica evidente ao

⁴ Em *Teologia Política* Schmitt escreve que o “que importa para a realidade da vida jurídica é quem decide” (1996, p. 108). Esse é o princípio basilar da forma jurídica schmittiana, onde a questão da competência tem que estar junto com o tema do conteúdo da norma. Nessa obra, o oponente preferencial de Schmitt é o normativismo de Hans Kelsen, que o jurista acusa de estar fundamentado em um “vazio apriorístico da forma transcendental” (1996, p. 108).

analisarmos aquilo que podemos chamar de crítica interna de Schmitt aos pressupostos pluralistas.

Assim, Schmitt afirma duas contradições principais no interior do pluralismo: 1) um monismo secularizado; 2) um individualismo extremado. Em relação ao primeiro ponto, Schmitt argumenta que na sua tentativa de desacreditar o Estado, autores como Laski, promovem um monismo secularizado, mas disfarçado de pluralismo. Schmitt dá exemplo da Segunda e Terceira Internacional como exemplo dessa estratégia. Já em relação ao segundo ponto, o jurista aponta que na teorias pluralistas apenas o indivíduo é responsável por decidir sobre o inevitável conflito [*unvermeidlichen Konflikt*] entre as suas múltiplas afiliações sociais (Schmitt, 1940a, p. 138, 2000, p. 305).

Ainda sobre a questão do individualismo e as relações sociais, Schmitt encontra uma dupla contradição. Para o autor, o indivíduo sozinho não é capaz de resolver um problema que diz respeito à sociedade no seu todo. Para Schmitt, trata-se de uma “questão de ética social e não de autonomia interior [*innerlichen Autonomie*] do indivíduo” (1940a, p. 138, 2000, p. 305). Apostar no individualismo, como fazem principalmente os pensadores anglo-saxões, é retirar da teoria pluralista aquilo que ela tem de mais importante: pensar a relação entre os diferentes grupos sociais. Dessa forma, para Schmitt, é “empiricamente incorreto que o indivíduo e não um grupo social decida” (1940a, p. 138, 2000, p. 305).

Sobre este ponto, o jurista também realça que no caso de a união do Estado cessar e os grupos sociais entrarem em conflito, ao indivíduo só lhe restará reencontrar a sua liberdade em Estado forte [*starker Staat*]. Dessa forma, segundo Schmitt, “pluralismo social [*sozialer Pluralismus*] em oposição à unidade do Estado [*staatlicher Einheit*] nada mais significa que o conflito de lealdades sociais é deixado à decisão de algum grupo.” (1940a, p. 138, 2000, p. 305). O que para Schmitt representa a “soberania dos grupos sociais [*Souveränität der sozialen Gruppen*], mas não a liberdade para o indivíduo” (1940a, p. 138, 2000, p. 305).

Já a segunda inconsistência apontada por Schmitt, em relação à preponderância do individualismo no interior da teoria social do pluralismo, diz respeito à correlação estabelecida entre indivíduo e conceitos vagos como sociedade e humanidade. Essa correlação se dá, na leitura schmittiana, porque o “indivíduo empírico não pode ser por ele mesmo, e não é capaz de decidir os conflitos éticos da vida social a partir da sua singularidade” (SCHMITT, 1940a, p. 138, 2000, p. 305). Assim, quando Laski e Cole mobilizam esses conceitos vagos, estariam, na verdade, afirmando um universalismo e um monismo, mas não um pluralismo (Schmitt, 1940a, p. 139, 2000, p. 306).

Schmitt acusa, igualmente, os pluralistas de sustentarem uma visão reducionista do que significa a unidade do Estado. Para o jurista, essa unidade política [*politische Einheit*] não pode ser entendida nem como um monismo

absoluto e nem como a destruição dos grupos sociais (Schmitt, 1940a, p. 139, 2000, p. 306). Historicamente, diz Schmitt, mesmo nos Estados absolutistas a “unidade do Estado sempre foi uma unidade de uma pluralidade social” (1940a, p. 139, 2000, p. 306).

Assim, a questão que Schmitt coloca é se refutar o monismo, como fazem as teorias modernas do Estado, seria suficiente para resolver a complicada questão sobre a unidade do Estado? Para o autor, a questão não pode se resumir ao dualismo monismo e pluralismo. É necessário pensar sobre as formas da união política. E aqui Schmitt outra oposição conceitual importante: a da unidade por poder [*Einheit durch Macht*] e unidade por consenso [*Einheit durch Konsens*] (1940a, p. 139, 2000, p. 306).

A unidade por consenso é o horizonte ideal para o pluralismo. Porém, Schmitt questiona quem seria o responsável por estabelecer esse consenso, na medida que todo consenso é uma construção e não algo dado *a priori*, principalmente na sociedade de massa. É perceptível, neste ponto, que Schmitt pretende negar a superioridade moral da unidade política por consenso face a unidade política por poder. Nesse sentido, escreve Schmitt: “O poder gera consenso, muitas vezes razoável e ético; inversamente: o consenso produz poder, e muitas vezes um poder irracional e – apesar do consenso – eticamente condenável” (1940a, p. 139, 2000, p. 306).

Por último, Schmitt aborda a ausência de um conceito de Estado bem definido nas teorias do pluralismo. Assim, a unidade política para essas teorias derivar-se-ia de uma constante renegociação entre os grupos sociais. E desse tipo de unidade poderia surgir somente uma frágil ética de Estado, totalmente dependente da estabilidade dos acordos que fundamentam essa unidade política. Essa perspectiva de unidade política e de ética social não resolveria o que é para Schmitt uma questão pertinente, a saber: “o problema da unidade do povo [*der politischen Einheit eines Volkes*]” (1940a, p. 140, 2000, p. 307). Este é um ponto determinante na nossa análise ao argumento de Schmitt, já que se constata como está implícita na crítica de schmittiana ao pluralismo não apenas a possibilidade da existência de uma unidade política, mas a negação da unidade do povo, mediante uma ética derivada de um Estado forte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O Conceito do Político*, Schmitt afirma que mundo político é *pluriversum* e que por isso, “toda a teoria do Estado é pluralista [...]” (2015, p. 96). Uma unidade política universal conformaria para Schmitt o fim da política. Portanto, na dimensão externa, o pluralismo é para o jurista uma realidade definidora das relações interestatais.

Assim, em Schmitt o pluralismo tem duas facetas diferentes dependendo do lugar onde a discussão é situada: se na dimensão interna dos Estados ou a partir da esfera internacional. “As incertezas e inconsistências que podem ser demonstradas na teoria pluralista do Estado têm sua base não no pluralismo como tal, mas apenas em um pluralismo aplicado incorretamente” (Schmitt, 2000, p. 308). O que podemos deduzir dessa afirmação é que se no plano internacional o pluralismo é bem “colocado”, na dimensão interna o pluralismo político impede ou pelo menos dificulta a constituição de uma unidade suprema e a afirmação de uma ética de e para com o Estado.

O *político* é, portanto, o centro gravitacional da teoria política de Schmitt, a partir do qual o autor defende não só a necessidade de um Estado forte, mas também uma ética social subordinada a esse poder, que serviria para superar a fragmentação do indivíduo entre diferentes grupos sociais. Em suma, para Schmitt (2000, p. 308) não existe uma pluralidade de normalidades, apenas a normalidade derivada do político.


REFERÊNCIAS

- BIELEFELDT, Heiner. Deconstruction of the “Rule of Law”: Carl Schmitt’s Philosophy of the Political. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, [S. l.], v. 82, n. 3, p. 379–396, 1996.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt’s Constitutional Theory. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 5–19, 1997.
- BUENO, Roberto. Carl Schmitt e a crítica à democracia liberal. *Revista de Estudos Jurídicos UNESP*, [S. l.], v. 16, n. 24, 2013.
- BUENO, Roberto. Schmitt: a crítica liberal através do político. *Reflexión Política*, Bucaramanga, Colombia, v. 12, n. 24, p. 60–67, 2010.
- FERREIRA, Bernardo. O Totalmente Outro: Alguns aspectos da Crítica de Carl Schmitt ao Liberalismo. *Ágora Filosófica*, [s. l.], n. 1, p. 139–168, 2013.
- FERREIRA, Bernardo. O totalmente outro: alguns aspectos da crítica de Carl Schmitt ao liberalismo. *Revista Ágora Filosófica*, [S. l.], v. 1, n. 01, p. 139–168, 2013.
- GALLI, Carlo. *Janus’s gaze : essays on Carl Schmitt*. Tradução: Amanda Minervini. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- LIEVENS, Matthias. Carl Schmitt’s Metapolitics. *Constellations*, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 121–137, 2013.
- MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver. A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil: The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt. In: *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 3–70.
- MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. New York: Verso, 2000.

- RAE, Gavin. *The Problem of Political Foundations in Carl Schmitt and Emmanuel Levinas*. London: Palgrave Macmillan UK, 2016.
- SÁ, Alexandre Franco de. *Poder, Direito e Ordem: Ensaio sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- SARTORI, Giovanni. The Essence of the Political in Carl Schmitt. *Journal of Theoretical Politics*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 63–75, 1989.
- SCHMITT, Carl. A situação intelectual do sistema parlamentar. In: SCHMITT, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996a. p. 1–70.
- SCHMITT, Carl. Die politische Theorie des Mythos. In: SCHMITT, Carl (ed.). *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, 1923–1939*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940b. p. 9–18.
- SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Tradução: Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.
- SCHMITT, Carl. *O guardião da Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SCHMITT, Carl. Staatsethik und pluralistischer Staat. In: SCHMITT, Carl (ed.). *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, 1923–1939*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940a. p. 133–145.
- SCHMITT, Carl. State Ethics and the Pluralist State. *Em: Weimar: a jurisprudence of crisis*. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 2000. p. 300–312.
- SCHMITT, Carl. Teologia Política. In: SCHMITT, Carl (org.). *A Crise da Democracia Parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
- SCHMITT, Carl. Teologia Política. In: SCHMITT, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. Tradução: Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996b.
- SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- SCHWAB, George. *The challenge of the exception: an introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. 2nd. ed. New York: Greenwood Press, 1989.
- STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political. In: *The concept of the political*. Expanded Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. p. 97–122.
- VILLACAÑAS, José Luis. *Poder y conflicto: estudios sobre Carl Schmitt*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2008.


O caráter político da jurisdição constitucional: uma abordagem a partir de Carl Schmitt

The political character of constitutional jurisdiction: a schmittian approach

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID29091

Cláudio Ladeira de Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0003-0246-512X

claudioladeiradeoliveira@gmail.com

Resumo. Neste artigo, analiso o modo como Carl Schmitt define a natureza política da jurisdição constitucional a partir de seus trabalhos redigidos nos anos derradeiros da República de Weimar: “O Conceito do Político” e “O Guardião da Constituição”. Tento contrastar suas respostas com abordagens algumas contemporâneas. Em especial, sua tese sobre a diferença entre a “alta política” e “política secundária” são imprescindíveis para compreender sua defesa de uma concepção de Estado de Direito respeitosa à “separação de poderes” e sua posição quanto à criação judicial do direito no âmbito da jurisdição ordinária. Corretamente compreendidas, suas teses são de enorme pertinência em contextos marcados simultaneamente por crises políticas-institucionais e intensa judicialização da política.

Palavras-chave: Carl Schmitt; Jurisdição constitucional; estado de direito; judicialização da política.

Abstract. In this paper, I analyze how Carl Schmitt defines the political nature of constitutional jurisdiction from his works written in the final years of the Weimar Republic: "The Concept of the Political" and "The Guardian of the Constitution". I try to contrast his answers with some contemporary approaches. In particular, his thesis on the difference between "high politics" and "secondary politics" are indispensable to understand his defense of a conception of the Rule of Law respectful of the "separation of powers" and his position on the judicial creation of law within the ordinary jurisdiction. Properly understood, his theses are extremely pertinent in contexts marked simultaneously by political-institutional crises and intense judicialization of politics.

Keywords: Carl Schmitt; judicial review; rule of law; judicialization of politics.

INTRODUÇÃO

Quais são as características de um conflito qualquer que o tornam um conflito especificamente político? Em especial, quando afirmamos que a jurisdição constitucional possui uma natureza intrinsecamente “política”, e não

exclusiva o principalmente “técnico-jurídica”, quais são as informações que queremos transmitir? A resposta à questão está longe de ser óbvia. Na verdade, é notável como a bibliografia contemporânea sobre o tema, especialmente no campo da teoria do direito público, evita fornecer uma definição criteriosa de “político”. Em especial no caso das versões mais idealizadas do princípio da “supremacia da constituição”, para as quais a “Constituição jurídica subordina a política ao Direito” (SAJÒ; UITZ, 2017, p. 23), é flagrante a ausência de uma reflexão – menos ainda uma definição – sobre isso que o Direito alegadamente limita, a política, especialmente quando tal limitação é desempenhada pela jurisdição constitucional.

Neste artigo, analiso o modo como Carl Schmitt define a natureza política da jurisdição constitucional a partir de seus trabalhos redigidos nos anos derradeiros da República de Weimar: “O Conceito do Político” (SCHMITT, 2015) e “O Guardiã da Constituição” (SCHMITT, 2016). Tento contrastar suas respostas com abordagens algumas contemporâneas. Em especial, sua tese sobre a diferença entre a “alta política legislativa” e “política secundária” são imprescindíveis para compreender sua defesa de uma concepção de Estado de Direito respeitosa à “separação de poderes” e sua posição quanto à criação judicial do direito no âmbito da jurisdição ordinária. Corretamente compreendidas, suas teses são de enorme pertinência em contextos marcados simultaneamente por crises políticas-institucionais e intensa judicialização da política.

2 AS CIRCUNSTÂNCIAS (REALISTAS) DA POLÍTICA

As forma como Schmitt abordou o fenômeno político, ou melhor, o “conceito do Político”, tem suscitado desde então intensas polêmicas e muitas incompreensões. Este último caso é representando pelos que o interpretam como uma espécie de “celebração” de atos de violência física e enfrentamento de inimigos, uma “estética do horror” (WOLIN, 1992)¹. Ou ainda, como se suas definições levassem à conclusão de que as práticas políticas de negociação e compromisso partidário-parlamentar constituem “não apenas uma evasão do político, mas uma ameaça direta à sua experiência” (MOYN, 2016, p. 296)². Afinal, estaria no fato bruto da guerra a essência “do político”? Uma análise mais

¹ “O Conceito do Político é o trabalho no qual a propagação de Schmitt da estética revolucionária conservadora do horror se torna mais transparente. Neste texto, a correlação existencial entre a violência e a vida intensa, que Schmitt descobre pela primeira vez nas teorias de Sorel, recebe seu mais completo elaboração.” (WOLIN, 1992, p. 438). “The Concept of the Political is the work in which Schmitt's propagation of the conservative revolutionary aesthetics of horror becomes most transparent. In this text, the vitalist correlation between violence and intensive life, which Schmitt first discovers in the theories of Sorel, receives its fullest elaboration.”.

² “[...] not just an evasion of the political but downright threatening to its experience.”

cuidadosa e desapaixonada de seu texto é capaz de revelar não apenas o equívoco dessas interpretações, mas também insights úteis ao enfrentamento de certas lacunas e deficiências da teoria constitucional contemporânea. Afinal, entre a definição do conceito do “Político” e os elementos centrais da teoria constitucional de Schmitt não existe apenas uma coincidência “biográfica” quanto ao contexto de redação, mas uma conexão teórica sistemática: o primeiro é a “chave” para compreender o segundo (cf. BÖCKENFÖRDE, 1998). Inicialmente, algumas de suas formulações mais polêmicas:

A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre amigo e inimigo. Ela fornece uma determinação conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou especificação de conteúdos. (SCHMITT, 1992, p. 51)³

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação (SCHMITT, 1992, p. 52)⁴

O antagonismo político é a mais intensa e extrema contraposição e qualquer antagonismo concreto é tanto mais político, quanto mais se aproximar do ponto extremo, do agrupamento amigo-inimigo (SCHMITT, 1992, p. 55-56)⁵

A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade. Ela não carece de ser algo de cotidiano, algo normal, nem precisa ser compreendida como algo ideal ou desejável, contudo precisa permanecer como possibilidade real, enquanto o conceito de inimigo tiver sentido. (SCHMITT, 1992, p. 59)⁶

A guerra não é, absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político. (SCHMITT, 1992, p. 60)⁷

Schmitt expressamente não pretende fornecer uma “definição exaustiva” ou “especificar conteúdos” capazes de definir o que é político e o que não é. A princípio, qualquer conteúdo, surgido em qualquer âmbito da existência humana, pode ensejar um conflito político. Isso ocorre se, em virtude de uma divergência

³ “Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe.” (SCHMITT, 2015, p. 25)

⁴ “Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen” (SCHMITT, 2015, p. 26)

⁵ “Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist umso politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feind-Gruppierung, nähert”. (SCHMITT, 2015, p. 28)

⁶ “Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins. Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft. Er braucht nichts Alltägliches, nichts Normales zu sein, auch nicht als etwas Ideales oder Wünschenswertes empfunden zu werden, wohl aber muss er als reale Möglichkeit vorhanden bleiben, Solange der Begriff des Feindes seinen Sinn hat.” (SCHMITT, 2015, p. 31)

⁷ “Der Krieg ist durchaus nicht Ziel und Zweck oder gar Inhalt der Politik, wohl aber ist er die als reale Möglichkeit immer vorhandene *Voraussetzung*, die das menschliche Handeln und Denken in eigenartiger Weise bestimmt und dadurch ein spezifisch politisches Verhalten bewirkt.” (SCHMITT, 2015, p. 33)

surgida sobre alguma matéria qualquer, os indivíduos passam a se organizar para defender interesses e/ou valores comuns, uma forma de vida específica, formando grupos conflitantes. Simultaneamente ao menos duas espécies de relações são formadas: de “associação”, entre os indivíduos que integram um mesmo grupo, e “dissociação”, entre os membros de um grupo determinado e o outro grupo, de forma pública e coletiva.

Mas como entender a afirmação de que a “guerra” é o “pressuposto sempre presente” que determina o agir humano, ainda que ela não seja o “fim e objetivo” ou mesmo o “conteúdo da política? Este ponto não parece dar razão às interpretações como de Wolin, que identifica nos atos de violência físico típicos da guerra a especificidade da definição schmittiana? Em primeiro lugar, o próprio Schmitt rejeita uma tal interpretação:

A situação não se coloca, de forma alguma, como se a existência política nada mais fosse que uma guerra sangrenta, e cada ação política, uma ação militar de guerra, como se, ininterruptamente, cada povo estivesse constantemente confrontado à alternativa amigo ou inimigo, e como se o politicamente correto não residisse justamente no evitar a guerra. A definição aqui fornecida do político não é belicista nem militarista, imperialista ou pacifista. (SCHMITT, 1992, p. 59)⁸

Mais que isso, essa negativa deveria resultar diretamente das definições anteriormente apresentadas. Para explicar isso, apresentarei um exemplo que desenvolverei nos itens seguintes. Dois cidadãos, vamos chamá-los de “liberal” e “socialista”, divergem sobre a forma como deve ser protegida a propriedade privada no país em que vivem. “Liberal” sustenta que uma proteção mais intensa à propriedade privada é um valor moral que deve ser promovido por uma sociedade que almeja ser considerada razoavelmente justa. Ademais, uma tal proteção estimula os agentes econômicos a investirem seus recursos em atividades produtivas, dado que estarão mais seguros de que poderão usufruir os ganhos eventualmente resultantes desses investimentos, o que gera como consequência o aumento de bens disponíveis para todos. Já “socialista”, afirma que uma sociedade razoavelmente justa deve prever mecanismos para redistribuir de forma mais igualitária a propriedade dos recursos entre seus membros; ademais, sustenta, uma proteção demasiado intensa à propriedade privada em contextos de elevada desigualdade econômica, pode ser um obstáculo ao uso mais eficiente dos recursos econômicos existentes. Como bem sabe qualquer estudante

⁸ “Es ist also keineswegs so, als wäre das politische Dasein nichts als blutiger Krieg und jede politische handlung eine militärische Kampfhandlung, als würde ununterbrochen jedes Volk jedem anderen gegenüber fortwährend vor die Alternative Freund oder Feind gestellt, und könnte das politische Richtige nicht gerade in der Vermeidung des Krieges liegen. Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch.” (SCHMITT, 2015, p. 31-32)

de filosofia ou economia, a bibliografia à qual os dois personagens poderiam recorrer para justificar e refinar seus posicionamentos é hoje virtualmente incomensurável. E por isso o exemplo, embora caricatural, é útil: imagine que “liberal” e “socialista” debatem sobre uma proposta de lei que visa regulamentar a matéria nos termos do art. 1228, § 4º, do vigente Código Civil brasileiro:

O proprietário também pode ser privado da coisa se o imóvel reivindicado consistir em extensa área, na posse ininterrupta e de boa-fé, por mais de cinco anos, de considerável número de pessoas, e estas nela houverem realizado, em conjunto ou separadamente, obras e serviços considerados pelo juiz de interesse social e econômico relevante. (BRASIL, 2002)

A proposta é rejeitada por “liberal”, que afirma que ela confere uma autoridade demasiado ampla aos tribunais para que interfiram na propriedade privada com fundamento em conceitos extremamente abstratos e controvertidos (“boa-fé”, “considerável número de pessoas”, “interesse social e relevante”), desrespeitando a liberdade individual e criando insegurança jurídica, o que afeta negativamente os investimentos privados. Por sua vez, “socialista” defende a proposta, sob o argumento de que tal possibilidade de intervenção promove o valor de uma distribuição mais equânime dos recursos entre os cidadãos, bem como promove um uso mais produtivo da propriedade privada. Por mais que possamos partir do pressuposto de que objetivamente um dos dois está correto (ou um terceiro, com posição intermediária), o fato é que tal possibilidade será irrelevante num sentido muito importante: se não for possível alcançar um consenso sobre o tema, a simples possibilidade teórica de que um consenso racional seja possível é inútil em termos práticos. E dados os limites de tempo de estudo e capacidade de conhecimento que os debatedores possuem para enfrentar todos os argumentos, o consenso não é uma opção realista. Mesmo se “liberal” e “socialista” estiverem sinceramente dispostos a debater o tema de forma civilizada e intelectualmente primorosa, não é improvável que, ao final de diversas rodadas de discussão, esses dois indivíduos sigam divergindo, se não na mesma intensidade, em algum ponto relevante. E afinal, de que adianta imaginar que um consenso poderia ser obtido se o debate fosse travado sob condições ideais de tempo e informação, se precisamos de uma decisão agora, sob condições que não são ideais? Este é um dos motivos pelos quais as chamadas teorias da “democracia deliberativa” (HABERMAS, 2020, p. 369 e ss) tem pouco ou nada a dizer quando conflitos de tal natureza emergem entre indivíduos e grupos que já estão dispostos a deliberar racionalmente e uma decisão precisa ser tomada “agora”. Na verdade, ainda que um desses dois indivíduos se sinta inteiramente convencido pelos argumentos do interlocutor, seguirão existindo concidadãos de “liberal” e

“socialista” que não se deixaram convencer, alguns dos quais, ao presenciarem o debate, se tornaram ainda mais radicalmente convictos de suas posições iniciais. É isso que Jeremy Waldron denomina de “irrelevância da objetividade moral” (WALDRON, 1999, p. 164-187): ainda que partamos do princípio que existe uma resposta correta às nossas divergências de princípio (e neste caso, também quanto à “ciência” econômica), uma tal possibilidade teórica é irrelevante se não é capaz de sanar a divergência existente entre os cidadãos realmente existentes “aqui e agora”. O fato é que em algum momento será necessária uma decisão que vigore para todos os membros da sociedade em questão: a proposta descrita acima está aprovada ou rejeitada?

Naturalmente, em qualquer sociedade minimamente complexa, as matérias capazes de gerar algum conflito são infindáveis, de modo que uma polarização objetiva entre apenas dois grupos é muito rara. Mesmo assim, esse conflito é útil para ilustrar aquilo que Jeremy Waldron denomina de “circunstâncias da política”: “a necessidade sentida entre os membros de um determinado grupo de uma estrutura ou decisão comum ou curso de ação sobre algum assunto, mesmo em face de desacordo sobre qual deveria ser essa estrutura, decisão ou ação [...]” (WALDRON, 1999, p. 102)^{9,10} São duas as circunstâncias: em primeiro lugar, a necessidade de uma decisão comum, capaz de estabelecer uma forma de ação coordenada; em segundo lugar, a divergência entre os membros do grupo sobre qual é a melhor decisão a ser tomada.

O tipo de conflito que interessa a Waldron caracteriza-se pelo fato de que as divergências entre os cidadãos são intensas quanto ao conteúdo, mas ainda assim não impedem que estejam de acordo em relação a algum procedimento decisório. Em especial, procedimentos que considerem cada cidadão uma “igual fonte de razões”, recebendo portanto um igual peso no procedimento, no qual prevalece alguma espécie regra da maioria. A questão é que, se uma decisão precisa ser tomada e vigorar mesmo diante das controvérsias, seja qual for o procedimento decisório ao menos parte dos indivíduos estará subordinada a regras das quais discorda em maior ou menor grau, seja por considera-las injusta ou pouco eficiente. Afinal, mesmo em democracias, dado o fato intransponível das divergências, ao menos durante algum tempo, os vencedores das eleições governarão de um modo que contraria alguns interesses dos derrotados (cf.

⁹ “the felt need among the members of a certain group for a common framework or decision or course of action on some matter, even in the face of disagreement about what that framework, decision or action should be [...]”.

¹⁰ No mesmo sentido: “a discordância entre os cidadãos quanto ao que devem fazer, como corpo político” acrescida da “necessidade de agir conjuntamente, embora discordemos quanto ao que fazer” (WALDRON, 2003, p. 187).

PRZEWORSKI, 2006; 2011). Mas se os vencedores das eleições promovem alguns de seus valores e interesses contra os perdedores das eleições, então o problema é saber até que ponto essa imposição de interesses contrários será tolerada pelos derrotados. É possível que a partir de determinado momento os derrotados entendam que um limite foi ultrapassado e sintam que o preço a pagar por viver sob as regras é demasiado elevado. Esse é um dos problemas clássicos tratados na literatura sobre a estabilidade das democracias. Por outro lado, também os vencedores, ao invés de exercerem seu poder com moderação e arriscar perder o poder nas eleições seguintes, podem tentar extrair mais poder sob pena de perder eleições, também promover uma ruptura das regras do jogo. Daí que surja a importante questão: o que leva especialmente os derrotados nas eleições, mas também os vitoriosos, a aceitarem os resultados do processo democrático? Por exemplo, em sociedades pobres, de baixa renda per capita, nas quais o volume global de riqueza é escasso, pode ser impossível que um resultado que seja acatado pacificamente por vitoriosos e derrotados: uma minoria de grandes proprietários, diante da vitória de partidos adversários defensores de programas fortemente redistributivistas, ciente de que no curso prazo será diretamente atingida pelas políticas do governo eleito, pode ser desestimulada a acatar as regras do jogo; de forma similar, para os “não proprietários”, se derrotados nas eleições, as políticas implementadas pelo governo adversário podem afetar seus interesses vitais de tal modo que a opção pelo acatamento das regras do jogo se torna irracional. Esta é a questão central da estabilidade das instituições democráticas, as quais podem ser consideradas estáveis quando prevalece uma espécie de “equilíbrio de forças” entre os grupos que, ao menos a princípio, poderiam investir contra as instituições (PRZEWORSKI, 1994): dado que os outros respeitam as regras do jogo, cada um deve preferi-las em detrimento das alternativas possíveis.¹¹ Por isso é incorreto definir as instituições democráticas como o resultado de um “contrato”,

¹¹ Os estudos sobre a estabilidade das democracias buscam descrever precisamente as condições nas quais os diversos grupos que integram a “unidade política” optam pelo acatamento das regras do jogo. Por exemplo: “When people are wealthier, they value less whatever they can gain by fighting. And if fighting is costly, as it is, at some income level the potential gain is not worth the sacrifice. Hence, losers accept results of elections and wait for the next one. The effect of income dependence is so strong that [...] no democracy ever fell in a country with per capita income higher than that of Argentina in 1976 [...]. Until now, there have been more than 40 democracies, which lived over a total of 1,200 years with such high incomes. They experienced economic crises, wars, corruption scandals. And yet not a single democracy fell at such levels of per capita income.” (PRZEWORSKI, 2011, p. 175). E ainda: “Quando examinamos alguns padrões empíricos relativos a quase todas as democracias que existiram em qualquer lapso de tempo entre 1950 e 1990, o fato que mais chama a atenção é que democracia alguma jamais foi subvertida neste período num país com uma renda per capita superior à da Argentina em 1976. A probabilidade de sobrevivência da democracia aumenta monotonicamente com a renda per capita. Em países com renda per capita inferior a 1.000 dólares a probabilidade de que a democracia morreria durante um certo ano era de 0,1216, o que implica uma expectativa de vida levemente superior a 8 anos. Entre 1.001 e 2.000 dólares, essa probabilidade era de 0,0556, para uma duração esperada de em torno de 18 anos. Acima de 6.000 dólares, as democracias podiam esperar durar para sempre.” (PRZEWORSKI, CHEIBUB, LIMONGI, 2003, p. 22)

um “pacto” entre os atores sociais relevantes, por que não existem “terceiros imparciais” em relação às partes em conflito capazes de impor a democracia (PRZEWORSKI, 1994: 25 – 75; PRZEWORSKI, 2003; ACEMOGLU e ROBINSON, 2006). Neste caso, a própria estabilidade e efetividade das instituições democráticas definidas juridicamente dependem dos cálculos e escolhas estratégicas dos partidos.

Assim, é possível afirmar que as circunstâncias da política que Waldron descreve expressam uma situação na qual os grupos em conflito estão dispostos a acatar os resultados do processo decisório, mantendo-se no âmbito das regras do jogo. São as circunstâncias que caracterizam as democracias constitucionais consideradas estáveis e “consolidadas”. Isso não justifica afirmar, como faz Carlo Burrelli (2019, p. 5), que Waldron reduz as “circunstâncias da política” apenas às situações nas quais os grupos divergem “de boa-fé”, com concepções razoáveis, estando dispostos a acatar os resultados do processo decisório. Afinal o interesse de Waldron é apenas demonstrar que, mesmo diante de divergências razoáveis e de “boa-fé”, uma decisão não consensual será necessária, e que se desejamos abdicar da violência, a regra majoritária é um procedimento decisório que merece ser adotado, pois é respeitoso às nossas divergências. De modo algum ele pretende reduzir os conflitos políticos às felizes circunstâncias dos debates parlamentares em países de renda elevada (cf. WALDRON, 2003, pp. 42-76).

Mas Burrelli tem razão quanto à necessidade que uma compreensão realista da política deve conferir centralidade ao conflito “não-razoável”, no qual ao menos um dos grupos não apenas “diverge” dos demais, mas deseja impor seus interesses e/ou valores. Neste sentido, sua definição de “conflito” é útil: “uma relação social caracterizada por dois ou mais atores (instituições, indivíduos ou grupos): (1) que têm preferências incompatíveis; e (2) pelo menos um dos quais pretende impor suas preferências aos outros.” (BURELLI, 2019, p. 5). Afinal, e se o contexto for tal que exclua resultados do processo decisório que sejam aceitáveis pelos grupos em conflito, anda que os membros de cada grupo desejem uma decisão comum? Neste caso, utilizando agora a terminologia de Schmitt, a unidade política estaria comprometida e o antagonismo entre os grupos teria alcançado a intensidade do confronto “amigo-inimigo”. É a isso que Schmitt pretende destacar quando afirma que: “o antagonismo político é a mais intensa e extrema contraposição e qualquer antagonismo concreto é tanto mais político, quanto mais se aproximar

do ponto extremo, do agrupamento amigo-inimigo” (SCHMITT, 1992, p. 55-56)¹². Com isso, Schmitt está afirmando que os conflitos partidários internos à unidade política (Estado) só podem ser classificados como “políticos” no grau máximo quando atingem “o grau extremo na escala política interna” (1992, p. 58), a exemplo do que aconteceu nos anos derradeiros da República de Weimar. E essa ideia pode ser apresentada como a tese de Przeworski sobre a estabilidade das democracias.

Se a unidade política que é o Estado pacifica conflitos internos, a política em intensidade “extrema” permanecerá relegada ao âmbito da política externa, enquanto a política interna (competição partidária) é política secundária.¹³ Mas ainda assim, essa política “secundária” estará relacionada ao conceito do Político, na medida em que os partidos principais aceitam, optam (incentivos etc), por manterem-se dentro das regras do jogo (unidade política preservada) em virtude do fato de que seus projetos políticos, interesses etc estão de alguma forma minimamente preservados pelo status quo. É dizer: acatar as regras não é uma ameaça existencial. Mas isso não significa que mesmo essa luta partidária não esteja organizada sob o pressuposto (ainda que remoto) do conflito amigo-inimigo: essa possibilidade está sempre pressuposta, em maior ou menor intensidade. Os partidos que competem em uma democracia estável estão organizados sob o pressuposto de que certos valores e/ou interesses são fundamentais a tal ponto que aqueles que os ameaçam (verdadeiramente) são considerados inimigos (ainda que essa expressão esteja abolida do contexto da propaganda). Se as condições objetivas favorecem o acatamento das regras do jogo, os partidos adversários podem ser vistos como adversários, não inimigos, dado o contexto concreto. Mas isso não significa que a ideia de inimigo não desempenhe papel constitutivo! Numa democracia constitucional estável, por exemplo, “inimigo” será por exemplo um eventual agrupamento que busca subverter as regras da competição democrática e estabelecer sua própria ditadura. Mas nos casos em que é racional que os partidos optem pela sublevação, a unidade política estará ameaçada. Entre a “alta política” e a “política secundária”, a diferença é apenas de grau, de intensidade. É por isso que diante de um caso extremo de conflito entre amigo-inimigo, a guerra, a comunidade é melhor conduzida por políticos profissionais do que por militares de carreira: “aí repousa a correção da frase pronunciada por um diplomata inglês: o político estaria mais

¹² Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist umso politischer, je mehr sie sich dem äußeren Punkte, der Freund-Feind-Gruppierung, nähert”. (SCHMITT, 2015, p. 28)

¹³ “No interior do Estado, enquanto unidade política organizada que, como um todo, coincide com a distinção amigo-inimigo, e além disso, ao lado das decisões primariamente políticas e sob a proteção das decisões tomadas, produzem-se numerosos conceitos secundários de ‘político’.” (SCHMITT, 1992, p. 56)

preparado para o combate do que o soldado, uma vez que o político lutaria a vida inteira, ao passo que o soldado apenas excepcionalmente”. (SCHMITT, 1992, p. 60). Ou seja, políticos “profissionais”, em virtude de sua experiência quotidiana com a política “secundária”, estão acostumados à lógica da distinção “amigo-inimigo” e psicologicamente preparados para a guerra, mesmo que os conflitos reais nos quais tomem parte essa distinção nunca se efetive no grau extremo.¹⁴

O processo de associação e dissociação, a organização dos indivíduos em agrupamentos, ocorre precisamente em virtude do fato de que a divergência é séria o suficiente que seja racional, sob determinadas circunstâncias, que os indivíduos se reúnam em agrupamentos antagônicos cuja possibilidade extrema é a relação “amigo-inimigo”. Por isso, na interpretação de Böckenförde, “o conceito do político” possui uma mensagem “implícita”, segundo a qual o Estado, aqui entendido como “unidade política de um povo”, significa uma unidade “pacificada”, capaz de manter os conflitos em seu interior “abaixo” do nível extremo dos agrupamentos “amigo-inimigo” (cf. BÖCKENFÖRDE, 1998, p. 39)¹⁵. Isso vale também para um Estado constitucional democrático, uma comunidade política razoavelmente organizada em âmbito territorial, cujas instituições

¹⁴ “contra um mal-entendido generalizado, devo enfatizar que a esfera da política interna dentro de um Estado não está de forma alguma completamente desligada do conceito de político, nem o termo “político” é usado com um significado completamente diferente em tal caso. Pelo contrário, a definição acima de política também se aplica à política interna, ainda que apenas em um sentido derivativo. Por um lado, é apenas em escala menor que o conceito de político se aplica à política doméstica, por outro lado, esta aplicação doméstica é logicamente derivada do critério do político em geral. A razão para isto é a seguinte. Conflitos sobre como moldar a ordem de convivência também ocorrem dentro da unidade política, mesmo que esta unidade esteja protegida da intensidade de um grupo de amigos inimigos. Neste caso, as pessoas formam publicamente grupos com e contra uns aos outros. Dado que o político não constitui uma esfera fechada em si, este agrupamento pode potencialmente ocorrer em várias esferas da vida pública, tais como na política cultural, econômica ou externa, e afins. O ponto decisivo é apenas que este agrupamento não deve atingir a intensidade de uma relação de amizade e inimizade. No entanto, este fenômeno de agrupamento pode ser chamado de político no sentido schmittiano porque, se a política razoável e a gestão de conflitos falharem, possivelmente pode escavar tarde até o grau final de intensidade”. (BÖCKENFÖRDE, 1998, p. 39). “[...] against a widespread misunderstanding, I should emphasize that the sphere of domestic politics within a state is by no means completely detached from the concept of the political, nor is the term “political” used with a completely different meaning in such a case. Rather, the above definition of the political holds also for domestic politics, if only in a derivative sense. On the one hand, it is only on a minor scale that the concept of the political applies to domestic politics, on the other hand, this domestic application is logically derived from the criterion of the political in general. The reason for this is as follows. Conflicts about how to shape the order of coexistence also occur within the political unity, even though this unity is shielded from the intensity of a friend enemy grouping. In such a case people publicly form groups with and against each other. Given that the political does not constitute a closed sphere in itself, this grouping can potentially occur in various spheres of public life, such as in cultural, economic, or foreign policy, and the like. The decisive point is only that this grouping must not reach the intensity of a friend-enemy relationship. Nevertheless, this phenomenon of grouping can be called political in the Schmittian sense because, if reasonable politics and conflict management fails, it possibly can esca late to the ultimate degree of intensity.”

¹⁵ “O político não consiste em uma determinada esfera de objetos, mas é uma relação pública entre as pessoas, uma relação marcada por um grau específico de associação ou dissociação que pode potencialmente levar à distinção entre amigo e inimigo; o conteúdo subjacente a esta relação pode ter origem em qualquer esfera da vida humana. (BÖCKENFÖRDE, 1998, p. 38).” “The political does not consist in a determined sphere of objects, but rather is a public relationship between people, a relationship marked by a specific degree of association or dissociation which can potentially lead to the distinction between friend and enemy; the content underlying this relationship can originate from any sphere of área of human life.”

estabelecem procedimentos democráticos de governo e um rol de direitos fundamentais para seus membros, consiste precisamente numa espécie de “associação” que discrimina entre “amigos” e os “inimigos”, externos ou internos, para os quais a existência desse Estado é algo a ser enfrentado.

3. A CONCEPÇÃO EQUIVOCADA DO ESTADO DE DIREITO

Retornemos ao nosso caso fictício debatido no item anterior. A proposta em discussão foi aprovada e entrou em vigor. Como é sabido, trata-se do art. 1228, § 4º, do vigente Código Civil. Assim, a decisão política tomada em nome da comunidade contemplou os interesses, valores e opiniões de “socialista”, impondo ao derrotado “liberal”, ao menos até que a decisão seja revista pelo Congresso, o ônus de permanecer subordinado a uma lei que ele considera injusta e ineficiente. No entanto, passado algum tempo, “liberal” volta a deparar-se com um conflito envolvendo a mesma matéria quando um imóvel de sua propriedade, ocupado por terceiros há mais de 5 anos, é objeto de uma desapropriação por decisão judicial. No caso, o magistrado entendeu que as dez famílias – cerca de quarenta pessoas – que ocupavam o imóvel haviam nele realizado “obras e serviços [...] de interesse social e econômico relevante” (algumas casas e um pequeno comércio), configurando portanto a hipótese do art. 1228, § 4º, CC. Inconformado, “liberal” afirma que o magistrado se equivocou ao considerar como “relevantes” as poucas “obras e serviços” realizadas no local: o juiz aplicou equivocadamente a lei civil. Mas “liberal” vai além e critica também o fundamento normativo utilizado pelo magistrado: o próprio art. 1228, § 4º: ele contraria, afirma, simultaneamente o “direito fundamental à propriedade” (CF/88, art. 5º, XXII) e o dever de promover a “função social da propriedade” (CF/88, art. 5º, XXIII). O direito à propriedade é afrontado à medida que a lei permite que magistrados, apoiados exclusivamente em suas opiniões pessoais sobre “interesse social e econômico”, ignorem um direito que expressamente protegido pela Constituição. Já a função social da propriedade é contrariada pela lei à medida em que o procedimento que ela estabelece gera como consequência – em função das intervenções judiciais pontuais e imprevisíveis – um uso ineficiente da propriedade, e a eficiência agregada íntegra – afirma ele – qualquer concepção razoável de “função social” da propriedade. Para abreviar o exemplo, imaginemos que passados alguns anos de tramite judicial, finalmente o Supremo Tribunal Federal venha a julgar o Recurso Extraordinário (CF/88, art. 102, III) movido por “liberal”, no qual tenta reverter a decisão de desapropriação mantida pelas instâncias judiciais inferiores. No intuito de subsidiar a tomada de decisão, a corte convoca uma audiência pública

para ouvir opiniões técnicas, políticas, científicas, econômicas e jurídicas relevantes. Que tipo de orientação as reflexões de Carl Schmitt são capazes de fornecer para o enfrentamento deste conflito?

Em *Der Hüter der Verfassung*, Schmitt desenvolve uma crítica já esboçada poucos anos antes em *Verfassungslehre* àquilo que ele denomina “uma ideia abstrata e incompreendida do Estado de Direito”, segundo a qual o ideal de um “governo das leis” (ou “estado de Direito”, “império das leis” etc) exigiria que as decisões dos conflitos políticos pudessem ser, na maior medida possível, submetida ao escrutínio e revisão judiciais. Estaria garantida assim a vigência do “Direito” sobre a “política”. Schmitt rejeita esse ideal, afirmando ser ele duplamente equivocado: não é realista acreditar que a política possa ser eliminada pelo Direito; e as tentativas de promover tal despolitização apenas transferem para o judiciário os riscos inerentes ao processo político, “politizando” o judiciário.

Esse ideal é hoje amplamente dominante na teoria do direito público, segundo a qual “a consequência prática da supremacia da constituição é que matérias que são constitucionalizadas ficam além do âmbito do processo legislativo ordinário, portanto da política ordinária” (SAJÒ; UITZ, 2017, p. 24). Em texto recente no qual discute a relevância atual do debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen acerca da natureza política ou jurídica da jurisdição constitucional, o respeitado constitucionalista Dieter Grimm, após concluir pela pouca relevância de ambos, apresenta sua própria posição sobre o tema. Sua posição, no entanto, é ilustrativa do quão atuais são críticas dirigidas por Schmitt às concepções equivocadas do Estado de Direito:

O que pode ser observado, por outro lado, é que uma mudança de arena ocorre quando uma decisão política é submetida à revisão constitucional. A política então muda de assunto para objeto. Os atores, as normas e os procedimentos mudam. O papel decisivo é agora desempenhado por juízes que estão profissionalmente preparados para reconhecer e aplicar a lei, enquanto os políticos retornam à posição de candidatos, opositores e inquirido. No exame jurídico da decisão política, as normas políticas não se aplicam mais, mas somente as normas constitucionais. Assim, o procedimento é voltado para a cognição, não para a decisão. Trata-se de determinar o significado da norma constitucional relevante para o caso concreto e a consequência legal resultante. Em qualquer caso, o processo não é político no sentido de que debates e votações parlamentares, negociação de tratados internacionais, planos para o gerenciamento de crises são políticos. (GRIMM, 2020, p. 43)¹⁶

¹⁶ “Was man dagegen beobachten kann ist, dass ein Arenenwechsel stattfindet, wenn eine politische Entscheidung zur verfassungsrechtlichen Prüfung gestellt wird. Die Politik wird dann vom Subjekt zum Objekt. Akteure, Maßstäbe und Verfahren ändern sich. Die entscheidende Rolle spielen nun Richter, die professionell auf Rechtserkenntnis und -anwendung vorbereitet sind, während die Politiker auf die Position von Antragstellern, Antragsgegnern und Äußerungsberechtigten zurückfallen. Bei der rechtlichen Prüfung der

Essas afirmações de Grimm são um perfeito exemplo de um estilo argumentativo especialmente voltado a estimular a simpatia do leitor pela jurisdição constitucional. Como afirma Waldron, “construímos [...] um retrato idealizado do julgar e o emolduramos junto com o retrato de má fama do legislar.” (WALDRON, 2003, p. 2). No entanto, contra Grimm e com Schmitt e Waldron, devemos lembrar que “...é um artifício especificamente político apresentar as próprias opiniões como apolíticas e as perguntas e opiniões do adversário como políticas.” (SCHMITT, 2016, p. 3)¹⁷. Afinal, a afirmação de que ao ser transferida dos parlamentos e do executivo para o fórum judicial as questões políticas passa a ser um “objeto” de uma consideração por juristas profissionais “não políticos” e que estes atuam de acordo com um procedimento que não é de “decisão”, mas de “cognição”, expressa na melhor das hipóteses um desejo, mas de forma alguma um fato objetivo. Que integrantes de cortes constitucionais e juízes de carreira na jurisdição ordinária afirmem – e mesmo acreditem de boa-fé – comungar da descrição de Grimm não muda o fato que será tomada uma “decisão”, em nome de toda a comunidade, sobre uma regra que valerá sobre ela, e que tal regra não será o resultado de uma “descoberta técnica”.

Isso tudo é ainda mais grave se aceita outras teses que gozam de considerável reputação no debate acadêmico e na jurisprudência. A primeira, a de que “toda interpretação jurídica é também interpretação constitucional” e que, portanto, “qualquer operação de realização do Direito envolve a aplicação direta ou indireta da Constituição” (BARROSO, 2018, p. 535). A segunda, a tese que tribunal constitucional como “representante político discursivo”. Juntas, pretendem promover uma ampla domesticação judicial da política, sob a justificativa explícita ou implícita de combater o risco de arbitrariedade inerente às instituições responsáveis eleitoralmente. Para isso se apoiam em constructos altamente idealizados das capacidades institucionais dos tribunais, para afirmar que esses podem e devem ser responsivos ao povo. Não por acaso, tal concepção é especialmente popular entre integrantes do sistema judiciário e dos “órgãos de controle” em geral, que com fundamento nessa visão alargada de “supremacia da Constituição”, podem expandir seus próprios poderes políticos de normatização e gestão, protegidos sob a retórica de efetividade da Constituição.

politischen Entscheidung gelten nicht mehr politische Maßstäbe, sondern allein verfassungsrechtliche. Dementsprechend ist das Verfahren auf Kognition, nicht auf Dezision ausgerichtet. Es geht um die Ermittlung der Bedeutung der einschlägigen Verfassungsnorm für den konkreten Fall und die sich daraus ergebende Rechtsfolge. Der Vorgang ist jedenfalls nicht in dem Sinn politisch, wie Parlamentsdebatten und -abstimmungen, Aushandlung internationaler Verträge, Pläne zur Krisenbewältigung politisch sind.”

¹⁷ ...es ein spezifisch politischer Kunstgriff ist, die eigene Auffassung als unpolitisch, die Fragen und Meinungen des Gegners als politisch hinzustellen.

A crítica de Schmitt à falta de realismo desse ideal “despolitizador” de Estado de Direito é realizada com termos que em muito adiantam o debate contemporâneo, sobretudo na ciência política (cf. POSNER; VERMEULE, 2016). Afinal, sobre boa parte das chamadas “doutrinas da efetividade constitucional”, é possível afirmar elas exemplificam à exaustão o dito de Schmitt segundo o qual “hoje, nada é mais moderno do que a luta contra o político” (SCHMITT, 2015, p. 68). De fato, a ideia de um governo “das leis” por oposição a um governo “dos homens” é, num sentido muito importante, objetivamente falsa. Afinal, “as leis, sendo uma criação humana, precisam necessariamente submeter-se à vontade humana. (...) As leis não podem governar. Governar é uma atividade, e leis não podem agir” (SÁNCHEZ-CUENCA, 2003: 62). O mesmo se aplica às exigências rigorosas do ideal de um Estado constitucional. As normas que configuram e limitam o poder político precisam ser criadas, interpretadas e aplicadas: tais atividades exigem, em suma, alguma decisão (cf. OLIVEIRA, 2011). Por isso o que chamamos de um governo das leis é na verdade um governo de homens – como afinal tem de ser todo e qualquer governo – que acatam limitações estabelecidas em leis. Assim, a ideia essencial do “governo das leis” pode ser expressa de um modo mais plausível como uma exigência de que todos os cidadãos e também os governantes estejam submetidos a restrições impostas por normas abstratas e gerais, e assim quem governa não são homens agindo arbitrariamente, mas homens limitados por leis gerais e abstratas. O poder coercitivo do Estado não é aplicado de forma discriminatória ou totalmente imprevisível. Assim, o “erro fundamental de todo o esforço por despolitização” consiste no fato de que ele promove “apenas a eliminação de um determinado tipo de política, a saber, da política partidária” (SCHMITT, 2016, p. 110). O esforço é fadado ao fracasso, uma vez que “a política é inevitável e inextinguível” (SCHMITT, 2016, p. 111). Mas o problema maior não é o fracasso empreitada, mas o fato de que a própria tentativa de “despolitização” gera seus próprios riscos políticos de arbitrariedade:

Portanto, é um mal-entendido e uma linguagem ilusória, se não enganosa, usar a palavra despolitização para implicar que a desconfortável responsabilidade e risco do político pode ser evitada e erradicada. Tudo o que é de alguma forma de interesse público é de alguma forma político, e nada que essencialmente diga respeito ao Estado pode ser despolitizado seriamente. A fuga da política é a fuga do Estado. Onde este vôo termina, e onde o fugitivo pousa, nunca pode ser previsto por ninguém; em qualquer caso, é certo que o resultado será ou a ruína política ou um tipo diferente de política. (SCHMITT, 2016, p. 111)¹⁸

¹⁸ “So ist es ein Mißverständnis und eine trügerische, wenn nicht be trügerische Redensart, mit dem Worte Entpolitisierung anzudeuten, daß die unbequeme Verantwortung und das Risiko des Politischen vermieden und ausgemerzt werden könne. Alles, was irgendwie von öffentlichem Interesse ist, ist irgendwie politisch, und nichts, was wesentlich den Staat angeht, kann im Ernst entpolitisiert werden. Die Flucht aus der Politik ist die

A domesticação da política pelo Direito, a pretensão de substituir a tomada de decisões dotadas de autoridade e capazes de vigorar em meio à divergências de interesses, mantendo no entanto a unidade do corpo político, colocando em seu lugar a interpretação sobre princípios constitucionais de moralidade, não apenas não elimina a política como transfere o risco de arbitrariedade para outra instituição, o judiciário. No entanto, as consequências de tal processo, embora em larga medida imprevisíveis, necessariamente orbitam entre a fragmentação do conjunto de instituições políticas representativas e a substituição da política tal como existe nos parlamentos e no executivo, com seus conhecidos vícios, por uma outra “política” desempenhada no interior das instituições judiciais, com outros vícios sobre os quais possuímos ainda menos conhecimento e mecanismos de controle. É por isso que dentre os riscos da tentativa de “despolitização” pela jurisdição constitucional encontra-se a corrosão, ao invés de promoção, da autoridade constitucional: “se o judiciário se expandir para um assunto que não pode mais ser judicial, o judiciário só poderá ser prejudicado. Porque (...) o resultado não seria uma juridificação da política, mas uma politização do judiciário.” (SCHMITT, 2016, p. 22)¹⁹

O raciocínio de Schmitt neste ponto pode ser entendido como um exemplo de intuitivo de uma abordagem que recentemente foi desenvolvida de forma mais sistematizada por Adrian Vermeule (cf. OLIVEIRA, 2020). Se meu argumento está correto, Schmitt poderia ser entendido como um precursor do chamado “constitucionalismo de otimização”, que Vermeule opõe ao chamado “constitucionalismo de precaução” (VERMEULE, 2014). Uma postura afeita ao “constitucionalismo precaucionário” recomenda que as constituições sejam redigidas e interpretadas com o objetivo de criar precauções máximas contra o risco de arbitrariedades das instituições políticas. O exercício dos poderes políticos de governo passa a ser objeto de profunda desconfiança precaucionária. Um tema essencial é a desconfiança quanto às motivações dos indivíduos que integram maiorias legislativas e o poder executivo de um modo geral. Considera-se que tais agentes buscam sempre maximizar seu poder e promover os interesses de grupos de pressão poderosos em detrimento do conjunto de cidadãos: “se é possível que ocorra abuso de poder, isso ocorrerá” (VERMEULE, 2014, p. 48) Daí a precaução generalizada contra o exercício do poder administrativo discricionário e as interpretações legislativas de princípios constitucionais abstratos. O mesmo

Flucht aus dem Staat. Wo diese Flucht endet, und wo der Fluchtende landet, kann nie mand voraussehen, jedenfalls ist sicher, daß das Ergebnis entweder der politische Untergang oder aber eine andere Art von Politik sein wird.”

¹⁹ TEXTO EM ALEMÃO

raciocínio válido para o nível individual, aplica-se também ao nível institucional: “se as instituições podem expandir seu poder, elas expandirão” (VERMEULE, 2014, p. 48). Em sentido contrário, o chamado “constitucionalismo de otimização” parte do princípio que “minimizar” o risco político é uma tarefa fadada ao fracasso, dado que sempre persistirá algum risco; que o próprio risco de arbitrariedade política é um objetivo que concorre com outros, eventualmente tão relevantes quanto, tais como a redução das desigualdade, o enfrentamento de crises econômicas, emergências sanitárias etc; e mais importante, as medidas de enfrentamento do risco político podem, eventualmente, carregar consigo alguma espécie de risco político. Assim, a fixação exagerada no enfrentamento do risco político oriundo das instituições políticas representativas pode agravar o risco político “agregado” (VERMEULE, 2014, pp. 54 e ss.). Especialmente em O Guardião da Constituição, Schmitt recorre com frequência a argumentos que Vermeule classificaria como exemplos de constitucionalismo “otimizante”: a tentativa de “despolitização” que caracteriza a compreensão equivocada de Estado de Direito (1) é impossível de ser realizada e (2) a tentativa de promove-la possui seus próprios riscos políticos. Vermeule denomina esses argumentos de, respectivamente, “futilidade” e “perversidade”.

Argumentos que Vermule classifica de “futilidade” (cf. VERMEULE, 2014) podem ser exemplificados com algumas das expectativas de “despolitização” mais idealizadas que comumente são levantadas em relação ao controle judicial de constitucionalidade. Por exemplo, contra a expectativa de que o controle judicial possa funcionar efetivamente como “precaução” contra a arbitrariedade política, é possível objetar que os mesmos fatores que explicam a opção dos agentes políticos pela ruptura institucional, serve também para explicar a falta de disposição e/ou capacidade dos órgãos de controle para agirem como “guardiões” da Constituição diante de efetivas ameaças autoritárias. Tribunais e membros do sistema judiciário podem aderir voluntariamente ao novo regime ou mesmo participar atividade na derrubada da ordem democrática, uma vez que seus membros não estão apartados do contexto social no qual o conflito institucional ocorre. Ou podem ser simplesmente incapazes de impedir a ação de forças armadas ou maiorias políticas mobilizadas. Na verdade, como poderia afirmar Schmitt, é o funcionamento ordinário de tribunais constitucionais é dependente da existência de instituições políticas regulares, requer uma “unidade política” já constituída e capaz de decisão (cf. BÖCKENFÖRDE, 1998, p. 45 e ss). Tribunais constitucionais não são o “guardião” da Constituição contra as reais ameaças de

arbítrio político, pelo contrário, sua existência e autoridade depende de uma ordem constitucional cuja existência é politicamente construída.

Argumentos que Vermeule classifica como de “perversidade” afirmam que a medida precaucionaria adotada para reduzir ao máximo certo o risco de arbitrariedade política pode agravar o problema que deveria combater. Por exemplo, um poder executivo excessivamente enfraquecido, com o objetivo precaucionário de reduzir ao máximo o risco político, pode promover exatamente o malefício que se buscava coibir, estimulando ações governamentais à margem da Constituição. A adoção excessiva de disposições constitucionais que impedem o poder executivo de agir com vigor, longe de evitar o arbítrio político enfraquecendo o poder presidencial, pode estimular exatamente o oposto, a ruptura institucional. É uma empreitada fadada ao fracasso tentar reduzir a “zero” o risco de arbitrariedade política por parte dos governantes, pois algum risco sempre subsistirá. Um executivo demasiadamente fraco pode ser incapaz de promover o desenvolvimento econômico, o controle da inflação, ser conivente com arbitrariedades privadas, ou sucumbir diante de ameaças externas, incapaz de enfrentar uma emergência como uma pandemia. E as instituições que criamos com a finalidade de fiscalizar e combater as arbitrariedades podem, elas próprias, incorrer em arbitrariedades. Vermeule ilustra sua tese citando a passagem de Madison e Hamilton em “O Federalista” n° 20:

Uma Constituição fraca tem necessariamente que terminar em dissolução, por falta dos poderes adequados, ou na usurpação de poderes indispensáveis para a segurança pública. Que a usurpação, uma vez começada, se detenha no ponto salutar, ou prossiga até o extremo perigoso, deve depender das contingências do momento. A tirania originou-se talvez com maior frequência por ser assumido o poder por alguém a quem se apelou, diante de exigências prementes e por causa de uma Constituição deficiente, do que por serem exercidos plenamente os mais amplos poderes constitucionais. (HAMILTON, MADISON, JAY, 2011, p. 205)

Mas é quanto ao sistema de controle de constitucionalidade das leis e dos atos administrativos que o argumento da “perversidade” oferece argumentos mais interessantes para os casos aqui tratados. Como foi discutido acima, é um argumento frequente em nossa doutrina afirmar que o controle judicial de constitucionalidade é uma decorrência natural da ideia de supremacia da constituição. Mais que isso, a Constituição de 1988 estabeleceu um sistema de controle de constitucionalidade tipicamente “precaucionário”: muitos agentes com poder de ingressar com ações de controle concentrado; diversas ações que permitem controlar a inclusive a omissão legislativa; competências “difusas” de controle, para todo o poder judiciário. Enfim, a intenção da assembleia nacional constituinte parece ter sido a de criar um sistema “robusto e redundante”, sob o

fundamento aparente de que quanto mais instituições e procedimentos judiciais com poder de revisar os atos políticos legislativos e administrativos, mais a efetividade da constituição estaria garantida. Mais controle judicial é igual a mais efetividade constitucional. No entanto, o resultado exemplifica um típico caso de perversidade: no objetivo de “minimizar” o risco de arbitrariedade política (das instituições explicitamente políticas, o legislativo e o executivo) a “maximização precaucionaria” do controle judicial criou as condições para que praticamente qualquer assunto politicamente relevante possa ensejar alguma espécie de revisão judicial. Com isso, o risco de arbitrariedade política não foi anulado, mas transferido de instituição. E potencialmente ampliado. Ao final, essa expansão do judiciário para domínios essencialmente políticos não altera a natureza do conflito. As controvérsias permanecem políticas, só que agora objeto de decisão pelos tribunais. Em tal caso:

Nenhuma formalidade judicial poderia esconder o fato de que tal Tribunal do Estado ou constitucional seria uma instituição altamente política com poderes constitucionais. Do ponto de vista democrático, dificilmente seria possível transferir essas funções para uma *aristocracia da toga*. (SCHMITT, 2016, p. 155-56).

A pretensão de submissão da política à “supremacia da constituição” – a compreensão equivocada de Estado de Direito – estimula ela própria um enorme risco de arbitrariedade, agora não mais praticada por instituições explicitamente políticas (executivo e legislativo), mas pelos integrantes do sistema judiciário. Se cada ato de natureza política pode ser revisto judicialmente para comprovar sua autorização por normas constitucionais “abertas” (princípios), no final das contas os riscos de arbitrariedade da decisão política não estarão afastados. Eles apenas serão transferidos de uma instituição para outra. E como sugere Vermeule, esse risco pode ser ampliado. O excesso de “precaução”, a negação radicalizada da política, pode gerar o efeito colateral de “anestesiá-la” o público quanto à natureza também política das decisões tomadas pelos integrantes do sistema judiciário.

4 A DIVERSIDADE OBJETIVA ENTRE LEI E SENTENÇA

Retornemos ao nosso exemplo fictício. O STF havia convocado uma audiência pública para subsidiá-lo no julgamento do Recurso Extraordinário que trata da suposta afronta, simultaneamente, ao direito fundamental de propriedade privada e à função social da propriedade (CF/88, art. 5º, XXII e XXIII). Após as manifestações dos diversos *amici curiae*, apresentando argumentos os variados – todos razoáveis – sobre a melhor interpretação dos direitos fundamentais mencionados, a questão permanece: afinal, qual deve ser a

decisão do tribunal? Mantém o dispositivo cuja constitucionalidade é contestada ou declara sua inconstitucionalidade?

As considerações apresentadas até aqui são críticas da natureza precaucionária de teorias constitucionais judicializantes e “despolitizadoras”. Elas fornecem algum parâmetro para resposta que no mínimo é negativo: o tribunal deveria se abster de revogar um dispositivo legal que fora aprovado pelo Congresso Nacional de acordo com os tramites regulares do processo legislativo. Agindo de outro modo, segue o argumento, o tribunal estaria agindo como um verdadeiro “legislador constitucional”, em aberta ofensa ao princípio democrático, agindo como uma “aristocracia togada”. Imagine que essa tenha sido a tese defendida pelo personagem “socialista”, agora na condição de *amici curiae*. No entanto, “liberal” apresenta uma objeção à posição de seu debatedor: toda decisão de um tribunal, mesmo no exercício da jurisdição ordinária, é “política” em algum sentido. Afinal, o cotidiano do exercício da jurisdição não se limita a simplesmente reproduzir normas jurídicas em vigor: alguma “criação” é sempre inevitável. No caso específico, seja a manutenção do dispositivo, seja sua revogação, inevitavelmente vai produzir algum impacto no modo como a sociedade em questão regula a distribuição de propriedade. Ademais, segue seu argumento, a crítica aos riscos da politização do judiciário não altera o fato de que o tribunal, uma vez acionado deve proferir uma decisão, em respeito ao princípio da inafastabilidade da jurisdição, previsto na CF/88, art. 5º XXXV: “a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito.” Contra essa objeção, as teses de Schmitt podem fornecer uma resposta positiva, que complementa as observações críticas até aqui apresentadas: para evitar transformar o exercício da jurisdição numa instância de “alta política”, com todos os riscos já apontados, os juízes devem assumir uma postura positiva de vinculação à lei, por oposição a princípios abstratos. E essa é uma decisão política.

Schmitt apresenta essa ideia como uma consequência de uma adequada compreensão do Estado de Direito: “não há Estado de Direito sem uma justiça independente, não há justiça independente sem vinculação material a uma lei e não há vinculação material à lei sem diversidade objetiva entre lei e sentença judicial” (SCHMITT, 2016, p. 36). Com isso esse reformula uma ideia bastante convencional. O ideal de um Estado de Direito é então apresentado não como um princípio abstrato “despolitizador”, no sentido de que controla a política externamente e acima dela. Corretamente entendido, o ideal de Estado de Direito é parte de uma construção de “alta política”: ele exige que seja conferido aos juízes, no exercício da atividade tipicamente jurisdicional, a proteção contra

constrangimentos externos que possam interferir na formação de suas convicções sobre a melhor solução das controvérsias sobre o Direito aplicável ao caso e sobre as provas apresentadas no processo. No entanto, isso não torna o magistrado um “senhor e soberano” (SCHMITT, 2016, p. 132) situado acima dos demais poderes de Estado, capaz de decidir ‘com autoridade sobre as divergências políticas relevantes. Pelo contrário, a independência do juiz para julgar exige a vinculação material à legislação, objeto de decisão pelas instâncias dotadas de autoridade política para tanto. Afinal, é isso que justifica politicamente a independência judicial, o fato de que ela é um bom arranjo institucional capaz de promover a mais fiel aplicação, com menos distorções, das decisões políticas fundamentais já tomadas. Não há tautologia na afirmação, mas uma exigência política: se não há essa vinculação, carece de sentido a existência de uma burocracia especializada no exercício da jurisdição. Por fim, para que exista a vinculação material do juiz à lei é necessário que exista “diversidade objetiva entre Lei (Gesetz) e sentença” (SCHMITT, 2016, p. 36). Por isso é possível afirmar que:

Uma lei não é uma sentença judicial, uma sentença judicial não é uma lei, mas uma decisão sobre um "caso" baseado em uma lei. A posição especial do juiz no Estado de Direito, sua objetividade, sua posição acima das partes, sua independência e inamovibilidade, tudo isso se baseia no fato de que ele decide com base em uma lei e que sua decisão é derivada em termos de conteúdo de outra decisão, mensurável e calculável, já contida na lei.” (SCHMITT, 2016, p. 37-38)²⁰

No entanto, na interpretação da passagem acima é necessário evitar dois mal entendidos: Schmitt apresenta um argumento politicamente construtivo, não uma conclusão que decorre tautologicamente de princípios formais abstratos; e nada disso implica que no exercício da jurisdição ordinária juízes apenas reproduzem mecanicamente o Direito preexistente. Em primeiro lugar, o argumento é “construtivo” – por oposição a “formalista” – pois tais separações são o resultado de uma decisão de “alta política” que estabelece a “unidade política do povo” que é o Estado, uma decisão da qual o arranjo institucional que delega a juízes a autoridade para o exercício da jurisdição é resultado, e não a causa. Esses arranjos são construídos politicamente e precisam ser permanentemente preservados, do mesmo modo que a unidade política que é o Estado precisa ser permanentemente preservada: a dissolução dessa diferenciação entre “lei e sentença” é um aspecto da dissolução da própria autoridade da “unidade política do povo” enquanto instituição capaz de decisão em nome da comunidade

²⁰ “Ein Gesetz ist kein Richterspruch, ein Richter spruch kein Gesetz, sondern Entscheidung eines, Falles” auf Grund eines Gesetzes. Die besondere Stellung des Richters im Rechtsstaat, seine Objektivität, seine Stellung über den Parteien, seine Unabhängigkeit und Unabsetzbarkeit, alles das beruht nur darauf, daß er eben auf Grund eines Gesetzes entscheidet und seine Entscheidung inhaltlich aus einer anderen, meßbar und berechenbar im Gesetz bereits enthaltenen Entscheidung abgeleitet ist.”

e pacificadora de conflitos. Trata-se, portanto, de uma defesa da “separação de poderes” que resulta de uma consideração de realismo político, e não uma derivação a partir de postulados teóricos abstratos, do “verdadeiro” significado de “Estado de Direito”. Em segundo lugar, o argumento não reduz a atividade jurisprudencial a uma atividade “mecanicista” de aplicação de um direito totalmente pré-existente. Pelo contrário, é inegável que há um “momento criador” no exercício da jurisprudência e Schmitt é expresso ao reconhecê-lo: “[...] pode-se também deixar uma certa liberdade ao juiz, mas não se pode entregar-lhe a decisão política, que é um assunto para o legislador, sem mudar sua posição no Direito do Estado (SCHMITT, 2016, p. 37)”²¹. A legislação pode permitir – ou mesmo exigir – que juízes, no exercício da jurisdição, exerçam alguma “liberdade” de criação normativa. É precisamente isso o que faz o art. 1228, § 4º, do CC, ao exigir que magistrados analisem o interesse social e econômico em preservar as obras e serviços realizados na área cuja desapropriação analisa. Mas neste ponto, estamos diante de juízes que constroem argumentos, decidem, inovam, mas que o fazem “com base em uma lei reconhecida e determinável” (SCHMITT, 2016, p. 114), objeto de decisão pelo legislador competente, e por isso os juízes atuam “sem mudar sua posição no Direito do Estado”, isto é, na estrutura constitucional que caracteriza a unidade política, o que seria ilegítimo. Neste caso, certamente magistrados apoiados em convicções “liberais” ou “socialistas” interpretarão o dispositivo de forma distinta. Ainda assim, o juiz que decide o caso poderá ocupar a posição de “terceiro imparcial”, sem interesse ou vinculação pessoal com as partes. Algo inteiramente distinto ocorre se o juiz ou o tribunal afasta a aplicação do art. 1228, § 4º, sob o argumento de que ele ofende princípios constitucionais abstratos. Embora também aqui juízes decidam com base em alguma convicção política – ao menos implícita - trata-se nitidamente de uma decisão de natureza geral e abstrata sobre qual norma deve vigorar sobre toda a comunidade. É neste sentido que devemos entender a afirmação de que “toda justiça (justiz) está vinculada a normas e termina quando o conteúdo das próprias normas se torna duvidoso e controverso” (SCHMITT, 2016, p. 18). Em suma: há uma diferença política relevante entre a criação jurisprudencial de direito a partir de uma lei existente e a pura atividade legislativa, ainda que disfarçada sob a forma de jurisdição. E uma jurisprudência parcialmente criadora de Direito nos casos de jurisdição ordinária pode ser compatível com o Estado de Direito e a independência judicial. Na verdade, como o exemplo do art. 1228, § 4º sugere, pode ser mesmo uma exigência. Mas o mesmo não pode ser dito, ao menos não na

²¹ [...] man kann auch dem Richter eine gewisse Freiheit lassen, aber man kann ihm nicht die politische entscheidung, die Sache des Gesetzgebers ist, übergeben, ohne seine staatsrechtliche Stellung zu ändern.

mesma dimensão, de uma jurisprudência que revoga a legislação e assume ela própria função legislativa, alterando ilegitimamente sua posição na estrutura do Direito do Estado. E é por isso que Schmitt para interpretação constitucional um princípio de rigorosa autorrestrição judicial:

[...] ou há uma violação óbvia, indiscutivelmente detectável, da constituição, e a Corte exerce um tipo de judiciário repressivo e vingativo [...] ou o caso é incerto e duvidoso [...] e não haverá "questão legal pura" e a decisão o tribunal de justiça é diferente de uma decisão judicial, algo diferente de justiça. (2016, p. 31-32)

[...] ou existe uma contradição óbvia e inquestionável às disposições constitucionais, então o Tribunal pune essa violação, [...]; ou as dúvidas sobre o conteúdo de uma norma são tão justificadas e o conteúdo da norma em si não é tão claro que não pode ser afirmado que há violação, mesmo que o tribunal tenha uma opinião diferente da legislatura ou do governo, cujas ordens estão em conflito com o direito constitucional dúbio. (2016, p. 45)

Neste ponto, Schmitt apenas endossa um conhecido princípio de autorrestrição judicial, com sedimentada reputação na teoria constitucional²². E a decisão pela autorrestrição é também uma decisão. A “prestação jurisdicional” não foi afastada. Ao recusar substituir a decisão política legislativa adotada pelo Congresso pela sua própria valoração particular, o juiz ou tribunal está decidindo que a melhor interpretação do Direito vigente inclui a compreensão de que sua posição no âmbito das estruturas do Direito do Estado não é a de um legislador.

Nisso consiste o equívoco de Hans Kelsen em sua crítica contundente à distinção entre “interpretação” e “legislação” que Schmitt realiza. Kelsen acredita possuir um argumento demolidor quando insiste no fato de que qualquer decisão judicial será inevitavelmente “criativa” em alguma intensidade, uma vez que a diferença entre interpretação e legislação é apenas de “grau”, não de “natureza”. (KELSEN, 2003, pp. 250 e ss). Isso ocorre uma vez que tanto o juiz quanto o legislador, quando sentenciam e legislam respectivamente, decidem no âmbito de uma “moldura” normativa que lhes é delegada por normas hierarquicamente superiores. Assim, ambos “interpretam” o direito previamente existente, identificando os limites estabelecidos pela moldura normativa que não podem transpor, a “criam” novo direito, preenchendo a moldura normativa com um

²² Vide por exemplo Thomas Charlton, em 1808: “Essa violação de um direito constitucional deve ser tão óbvia para a compreensão de todos quanto uma verdade axiomática (...). O judiciário seria autorizado, sem hesitação, a declarar inconstitucional a lei. Mas quando permanece duvidoso que o legislador tenha ou não invadido a constituição, um conflito deve ser evitado, porque existe uma possibilidade de, nesse caso, a Constituição estar ao lado do legislador.” (apud THAYER, 1893, p. 141). Uma forma argumento similar pode ser encontrada em Vermeule: “[...] os juízes devem (1) seguir o significado claro e específico dos textos legais, onde esses textos têm significados claros e específicos; e (2) deferir às interpretações oferecidas pelos legisladores e agências, quando os textos legais carecem de significados claros e específicos.” (VERMEULE, 2006, p.1) “[...] judges should (1) follow the clear and specific meaning of legal texts, where those texts have clear and specific meanings; and (2) defer to the interpretations offered by legislatures and agencies, where legal texts lack clear and specific meanings.”

conteúdo específico. O poder legislativo, ao aprovar uma nova lei, “preenche” uma moldura que é estabelecida pela norma positiva superior, a Constituição; o juiz, ao proferir uma sentença, “preenche” uma moldura normativa que é estabelecida pela norma superior, a legislação. Naturalmente, a moldura normativa de que dispõe o legislador é consideravelmente mais ampla que a do juiz, mas isso não altera o fato de que ambos simultaneamente aplicam direito pré-existente e criam direito novo. Mas como foi visto acima, Schmitt não ignora o fato de que, no exercício da jurisdição, algum grau de “criação” de Direito pela via da decisão judicial é inevitável. Esse é, aliás, o tema de um de suas primeiras obras, *Gezets und Urteil* (“Lei e Juízo”), originalmente publicada em 1912, que pretende fornecer um “exame sobre o problema da práxis judicial” (Cf. SCHMITT, 2016b). Neste texto, Schmitt parte do fato, em sua opinião incontestável, de que “a noção de ‘legalidade’ de todas as decisões foi superada hoje em dia” (SCHMITT, 2016b, p. 11)²³. Daí a “questão decisiva”: “quando uma decisão judicial é correta?” (SCHMITT, 2016b, p. 1)²⁴, uma questão que ele responde do seguinte modo: “Uma decisão judicial hoje é correta se for possível supor que outro juiz teria decidido da mesma forma. ‘Outro juiz’ aqui significa o tipo empírico do jurista moderno” (SCHMITT, 2016b, p. 68)²⁵. A resposta contrasta com aquela que foi ofertada por Kelsen: no interior da moldura normativa, qualquer decisão é correta. Mais importante que isso no entanto, é observar que a tese de Schmitt sobre a interpretação jurisprudencial da legislação infraconstitucional em “Lei e Juízo”, de 1912, é compatível sua tese sobre a interpretação constitucional apresentada em “O Guardião da Constituição”, duas décadas depois: na interpretação da legislação, juízes devem desenvolver argumentos que aspiram aceitação pelos membros da comunidade jurídica dedicada institucionalmente à tarefa de interpretação e aplicação das leis; já na interpretação constitucional, devem adotar uma postura de intensa autorrestrição, evitando ao máximo negar aplicação à legislação com fundamento em suas interpretações particulares de princípios abstratos, pois isso seria “alta política” e “legislação constitucional”. O problema é que, politicamente, é inteiramente diferente afirmar a “criatividade judicial” no âmbito da aplicação da legislação infraconstitucional, como no caso do art. 1228, § 4º, do CC/02, e a “criatividade judicial” no exercício da jurisdição constitucional, interpretando diretamente disposições constitucionais como o inciso XXII, do art. 5º, da CF/88.

²³ “Die Vorstellung von der ‘Gesetzsmässigkeit’ aller entscheidungen kann heute als überwunden bezeichnet werden.”

²⁴ “wann ist eine richterliche Entscheidung richtig?”

²⁵ “Eine richterliche Entscheidung ist heute dann richtig, wenn anzunehmen ist, daß ein anderer Richter ebenso entschieden hätte. ‘Ein anderer Richter’ bedeutet hier den empirischen Typus des modernen rechtsgelehrten Juriste”

No primeiro caso, a “criação” judicial pode ser eventualmente contida ou inviabilizada mediante decisão do poder legislativo, revendo a autorização conferida através dispositivo do Código Civil. No segundo caso, um tribunal estará livre para “legislar” sem possibilidade de revisão por instituições politicamente representativas. O que Kelsen parece ignorar é que se um tribunal é competente para, em última instância, não apenas negar aplicação a atos legislativos que de forma flagrante afrontam o texto da Constituição (uma competência com a qual Schmitt estava de acordo), mas para revogar legislação com fundamento em princípios abstratos, então o tribunal não estará apenas “preenchendo uma moldura normativa” fixada em norma superior. Na verdade, o tribunal estará definindo qual é o limite da própria moldura. No final das contas, deixa de haver propriamente uma “moldura” enquanto limitação normativa. Argumento similar pode ser encontrado entre os críticos contemporâneos do controle judicial de constitucionalidade, que rejeitam um argumento que era dado por Kelsen como uma verdade autoevidente: o argumento de que uma das razões que justificam delegar a tribunais constitucionais a competência para a última palavra sobre o controle da legislação aprovada por parlamentos é que, sem o controle judicial, o parlamento estaria agindo como um “juiz em sua própria causa”, já que somente o próprio parlamento seria competente para revogar legislação constitucional. Jeremy Waldron (2016, p. 195 e ss), por exemplo, rejeita argumentos dessa natureza como falaciosos, uma vez que qualquer instituição que decida por último sobre alguma controvérsia envolvendo a validade da legislação decidirá simultaneamente “em sua própria causa”, visto que decidirá também sobre quais são os limites de sua competência para revisar atos dos demais poderes.

CONCLUSÃO

Afinal, que lições podem ser extraídas a partir de Carl Schmitt para a compreensão da natureza política da jurisdição constitucional? A despeito das imagens idealizadas dos tribunais constitucionais celebradas majoritariamente pela literatura, trata-se de uma atividade que exige uma “decisão” sobre qual norma geral e abstrata deverá valer por sobre toda a comunidade, representativa da “unidade política do povo”. E por isso tal atividade é inevitavelmente “política” no sentido potencialmente primário do termo: trata-se de uma decisão que, ao contrário das controvérsias muitas vezes enfrentadas no âmbito da jurisdição ordinária, não se limita à “política secundária”, que pressupõe um ambiente no qual as decisões políticas fundamentais já foram publicamente adotadas e

possuem autoridade reconhecida. É isso que justifica que no âmbito da jurisdição constitucional tribunais e juízes se limitem a negar aplicação apenas à legislação manifestamente inconstitucional, para além da dúvida razoável. Neste ponto, é preciso lembrar o contexto no qual Schmitt se opunha à proposta de reforma constitucional para criação de um tribunal constitucional: a despeito da Constituição de Weimar não prever expressamente alguma espécie de controle de constitucionalidade difuso, os tribunais exerciam essa competência, mas com enorme auto-restrição, ao contrário do que ocorria à época com a Suprema Corte norte-americana, da intensamente ativista “era Lochner”. E Schmitt receava que no ambiente já extremamente polarizado e fragmentado da República de Weimar, a criação de um Tribunal Constitucional expressamente autorizado à revisão de constitucionalidade poderia estimular a maior “politização da justiça”, acrescentando um problema ao invés de uma solução.

Isso não deve significar porém que de suas teses impliquem numa rejeição universal de qualquer arranjo institucional ao estilo de um “tribunal constitucional”. Seu objetivo era enfrentar a partidarização da justiça, não um modelo abstrato de tribunal constitucional. Com isso, uma questão que permanece em aberto é se, por paradoxal que possa parecer, seria possível apresentar argumentos “schmittianos” para a defesa um tribunal constitucional. Tenhamos em mente o modelo de uma Corte com competências concentradas e exclusivas para a revisão de constitucionalidade das leis, uma corte cujos membros possuísem mandato fixo e estivessem limitados à revogação de leis por supermaioria dentre seus membros, cabendo ao restante do sistema judiciário o exercício da jurisdição ordinária. Passadas mais de três décadas da Constituição democrática de 1988, e observando friamente a enorme expansão das competências políticas do sistema judiciário exercidas cotidianamente a título de promover a “efetividade” da Constituição, talvez a resposta à questão seja positiva.

REFERÊNCIAS

- ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James A.. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- BARROSO, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 7ª ed. São Paulo: Saraiva, 2018.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. The Concept of the Political: a Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory, in DYZENHAUS, David (org). *Law as Politics: Carl Schmitt Critique of Liberalism*. London: Duke University Press, 1998, pp. 37-55.

BRASIL. *Código Civil: Lei 10406 de 10 de janeiro de 2002*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/10406.htm. Acesso em 15/07/2021.

BURELLI, Carlo. A realistic conception of politics: conflict, order and political realism, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2019, pp. 01-23

GRIMM, Dieter. 2020. *Recht oder Politik? Die Kelsen-Schmitt-Kontroverse zur Verfassungsgerichtsbarkeit und die heutige Lage*. Berlim: Duncker & Humblot, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*. São Paulo: Unesp, 2020.

HAMILTON, Alexander. MADISON, James. JAY, John. *O Federalista*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KELSEN, Hans. *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

MOYN, Samuel. Concepts of the Political in Twentieth-Century European Thought, in MEIERHENRICH, Jens. SIMONS, Oliver (orgs). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 291-312.

OLIVEIRA, Cláudio Ladeira de. Direito e Política, in LACERDA, B. A.; FERREIRA, F. H. S. F.; FERES, M. V. C. (orgs) *Instituições de Direito*. Juiz de Fora: UFJF, 2011, pp. 65-84.

OLIVEIRA, Cláudio Ladeira de. Judicialização da Política, Auto-restrição judicial e a Defesa da Constituição: algumas lições de Carl Schmitt em *Der Hüter der Verfassung. dois pontos*; Curitiba, São Carlos, volume 17, número 2, p. 63-84, dezembro de 2020.

POSNER, Eric. VERMEULE, Adrian. Demystifying Schmitt, in MEIERHENRICH, Jens. SIMONS, Oliver (orgs). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 612-626.

PRZEWORSKI, Adam. CHEIBUB, José Antônio. LIMONGI, Fernando. Democracia e Cultura: uma visão não culturalista. *Lua Nova*, n 58, pp. 09-36. 2003.

PRZEWORSKI, Adam. *Democracia e Mercado: reformas políticas e econômicas no Leste Europeu e na América Latina*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Relume Dumará, 1994.

PRZEWORSKI, Adam. *Democracy and the limits of self-government*. New York: Cambridge University Press, 2010.

PRZEWORSKI, Adam. MARAVALL, José Maria (orgs). *Democracy and the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PRZEWORSKI, A.; ALVAREZ, M.; CHEIBUB, J. A.; LIMONGI, F.. *Democracy and Development. Political Institutions and Economic Performance in the World, 1950-1990*. Cambridge University Press, 2000.

SAJÒ, András. UITZ, Renáta. *The Constitution of Freedom: an Introduction to legal constitutionalism*. New York: Oxford University Press, 2017.

SÁNCHEZ-CUENCA, Ignácio. 2003. Power, Rules and Compliance. In PRZEWORSKI e MARAVALL, 2003: 62-93

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. 9ª ed. Berlim: Dunkel & Humblot, 2015.

- SCHMITT, Carl. *Der Hüter der Verfassung*. 5ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2016
- SCHMITT, Carl. *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. 2ª ed. München: Verlag C. H. BECK, 2016b.
- VERMEULE, Adrian. POSNER, Eric. Demystifying Schmitt, in MEIERHENRICH, Jens. SIMONS, Oliver (orgs). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 612-626.
- VERMEULE, Adrian. *The Constitution of Risk*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- WALDRON, Jeremy. *A Dignidade da Legislação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. New York: Oxford University Press, 1999.
- WALDRON, Jeremy. *Political Political Theory: essays on institutions*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- WOLIN, Richard. Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, Vol. 20, No. 3. (Aug., 1992), pp. 424-447.

A questão da guerra: entre Carl Schmitt e Hannah Arendt

The issue of war: between Sarl Schmitt and Hannah Arendt

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID26962

Mário Sérgio de Oliveira Vaz

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0003-3473-8292

mariovaz74@gmail.com

Maria Fernanda dos Santos

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0002-1643-4087

maria.fer.s@live.com

Resumo: O artigo apresenta uma reflexão sobre a guerra a partir de Carl Schmitt e Hannah Arendt. Para tanto, realiza-se um recorte na obra de cada autor. De Carl Schmitt, discute-se o livro O conceito do político (2009) que contém ainda A teoria do Partisan. De Hannah Arendt, restringe-se à Sobre a violência (2001), A promessa da política (2020), e alguns ensaios contidos em Entre o passado e o futuro (2009). Neste sentido, Carl Schmitt permite discutir o papel da inimizade para a decisão acerca da guerra e como essa situação-limite, ao mesmo tempo, constitui e afeta a dimensão do político. Já Hannah Arendt permite delinear certos traços constitutivos das guerras modernas que escapam à preocupação central Schmittiana, sobretudo o perigo intrínseco da inimizade produzir não a intensificação do político, mas a eliminação da vida humana sob a terra. Trata-se, enfim, de pensar o efeito do avanço tecnológico no campo dos assuntos humanos e como essa tópica transforma o estatuto da guerra.

Palavras-chave: Guerra; Amigo-Inimigo; Armas nucleares; Político; Estado.

Abstract: The article offers a reflection on the issue of war from Carl Schmitt and Hannah Arendt. To do so, a clipping is made within the work of each author. From Carl Schmitt it discusses the book *The Concept of the Political* (2009), which also contains *The theory of the partisan*. From Hannah Arendt it's restricted to *On violence* (2001), *The promise of politics* (2020), and some essays collected in *Between Past and Future* (2009). In this regard, Carl Schmitt allows to discuss the role of enmity for the decision on war and how this limit-situation, at same time, constitutes and affects the political dimension. By the other hand, Hannah Arendt allows to outline certain constitutive features of modern wars that escape to the central schmittian concern. especially, the intrinsic danger of enmity produce not the intensification of the political but the elimination of human life under the Earth. Finally it's a question to think about the effect of technological advancement in the field of human affairs and how this topical transforms the status of war.

Keywords: War; Friend-Enemy; Nuclear weapons; Political; State.

1. INTRODUÇÃO

Antigamente as guerras acabavam. O fim das guerras era comemorado com grande entusiasmo. Agora elas apenas continuam.

Arnaldo Antunes, 2015, p. 54.

The new war of the globe in arms is spreading everywhere. There are no longer frontlines or frontiers.

Donatella Di Cesare, 2019, p. 10

Os temas e os problemas que dizem respeito à guerra e à sua vinculação com os campos do direito, da ética e da política perpassam diferentes obras de Carl Schmitt com diferentes enfoques e aproximações as mais diversas possíveis – algumas das mais frequentes aproximam o pensamento de Schmitt de Maquiavel, Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau (Ver Villacañas 2008; Ribeiro, 2019; Adverse, 2016; Scheuerman, 2006). No entanto, de acordo com Schmitt, ao ainda existir como possibilidade real, e não simplesmente como conceito de interesse histórico, a guerra permite visualizar os limites e as transformações do espaço político, os interesses que determinam as tomadas de decisões, as duvidosas justificativas para invasões e ataques e a forma como alianças e oposições são estabelecidas. Como é sabido, tais situações insistem em reaparecer a todo tempo e em diversos lugares do planeta, basta citar os conflitos no oriente médio (Iraque, Iêmen, Kuwait, Síria e recentemente o Afeganistão), as tensões entre EUA e Coréia do Norte, entre israelenses e palestinos, russos e ucranianos.

Com efeito, a beligerância – seja na forma do conflito armado entre Estados, das guerrilhas e das guerras civis intraestatais, das revoluções e dos golpes de estado –, jamais cessou de lançar luz e sombras sob as relações humanas, determinando, muitas vezes, os limites e horizontes da atuação do poder do Estado. Como se a frase recorrente nos escritos de Hannah Arendt de que as guerras e as revoluções determinaram (e continuariam a determinar) o curso do século XX fosse sempre atual (Cf. Arendt 2001). Da mesma forma, a tese Schmittiana de que a guerra permite a identificação do par amigo-inimigo, a construção de um “nós” *versus* um “eles”, possui uma validade assustadoramente exemplar para o nosso tempo. De acordo com a interpretação trazida por Scheuerman, a longevidade da interpretação de Schmitt pode ser constatada nas

várias formulações que a guerra recebeu desde a guerra fria até os tempos atuais: as inúmeras guerras contra o “espectro do comunismo”, ou as guerras contra as interferências imperialistas, e mais recentemente, a guerra contra o terrorismo, a guerra contra a ausência de liberdade e democracia em determinados países do oriente e, porque não, a guerra mundial contra o coronavírus (Cf. Scheuerman, 2006). Esse pensamento aparece de maneira expressa na parte final do livro *Teoria do Partisan*:

Toda tentativa de cerceamento ou delimitação da guerra deve ter como suporte a consciência de que – em relação ao conceito de guerra –, a inimizade é o conceito primário e de que a diferenciação dos tipos de guerra é precedida por uma diferenciação dos diversos tipos de inimizade (Schmitt, 2009, p. 238).

A esfera da política não cessa de atualizar seus inimigos e ordená-los em intensidades distintas. Desta forma, cumpre destacar que Carl Schmitt compreende o critério referido acima como um momento decisional a partir do qual o campo de significação próprio do político é instaurado,¹ ou antes, no qual os contornos do político aparecem com maior nitidez. Neste sentido, Schmitt avança duas qualificações do inimigo político: a primeira delas é que ele se situa no mesmo plano que o seu antagonista. É sempre importante frisar que na guerra o inimigo não precisa ser eliminado definitivamente. Schmitt salienta que o eventual agrupamento de um ‘eles’ compartilha de um mesmo solo que o agrupamento ‘nós’. As regras da guerra, bem como sua regularidade, são validas para todos os lados envolvidos (Ver Scheuerman, 2006, p.110-111). Dessa dialética, pode-se alcançar ou um tratado de paz que abarque e relativize as tensões, ou estabelecer uma divisão clara que, ao mesmo tempo, aproxima e afasta o amigo do inimigo. A segunda consideração é a de que o inimigo pode permanecer como um polo de força mesmo após o fim do conflito. Na medida em que a guerra desempenha o papel de estipular um perímetro seguro, isto é, estabelecer, demarcar e defender um espaço (e considerando o fato de que ela nem sempre será capaz de atingir a neutralização absoluta do adversário) é de suma importância o papel da coerção e da submissão do inimigo por meio da utilização da violência.

Para Schmitt, o critério “amigo-inimigo” diz respeito a dinâmica do político e permite entender como a guerra pode surgir contra um inimigo real, muitas vezes contingente, mas que pode tornar-se absoluto. Mas quais as implicações desta compreensão? Ora, tal tese implica, de um lado, que uma determinada comunidade política, embora possa evitar a declaração de guerra de inúmeras

¹ A esse respeito complementa Carl Schmitt: “O cerne do político não é a inimizade pura e simplesmente, e sim a distinção entre amigo e inimigo, pressupondo ambos, amigo e inimigo” (Schmitt, 2009, p. 240). Em outra passagem, Schmitt escreve que: “O inimigo real não é declarado como inimigo absoluto, tampouco como último inimigo da humanidade em geral” (Schmitt, 2009, p. 241).

formas, não pode escapar da fatídica distinção entre amigo-inimigo.² Por conseguinte, independentemente do horizonte que a guerra se situe (no plano da política externa ou interna), o fato é que sua deflagração pode ultrapassar os critérios racionais de medição de seus efeitos, isto é, o cálculo e o controle sobre suas técnicas e implementos de destruição. Posto que cada agrupamento humano possuirá uma determinada intensidade e contará com meios distintos de violência, a possibilidade de uma guerra total sinaliza para o potencial extremo de destruição em jogo. Sendo assim, neste artigo, Carl Schmitt será mobilizado a partir de seu entendimento da guerra como a manifestação extrema da inimizade. Isso pressupõe um viés não determinado pelas categorias do direito internacional, da moral ou da polemologia, mas, sim, uma visada existencial e concreta, a fim de pensar algumas de suas implicações mais radicais e urgentes.

Este último objetivo permite explorar algumas das contribuições de Hannah Arendt, mais precisamente, compreender os perigos que a guerra representa não apenas para os envolvidos diretamente no combate, mas para a própria existência da vida na terra em geral. Se devido ao patamar de destruição possível as antigas verdades sobre a relação entre a guerra e a política tornaram-se inaplicáveis, e na medida em que a decisão sobre o uso efetivo destes arsenais está nas mãos de assessores que arrogam para si a capacidade de prever efeitos e resultados com precisão, a oposição amigo-inimigo não esconderia um grau de periculosidade inédita e incalculável? Entende-se que o *insight* contido em seu livro *Sobre a violência* (2001) de que na modernidade a guerra não corresponde a nenhum objetivo político racional, devido ao aumento dos implementos técnicos de destruição, força um repensar da validade tanto do conflito entre nações (árbitro último das relações internacionais), quanto da política em si mesma.

2. CARL SCHMITT: A GUERRA COMO MANIFESTAÇÃO EXTREMA DA INIMIZADE

Na teoria da guerra, trata-se sempre da diferenciação da inimizade, a qual confere à guerra seu sentido e seu caráter

Schmitt, 2009, p.238

² Conforme escreve Timothy Nunan na introdução à coletânea de textos de Carl Schmitt intitulada *Writings on war* (2011, p. 07): “The distinction between friend and enemy that respective political communities made, Schmitt claimed, was crucial to the very existence of political community as such. Political communities (nation-states or empires, for example) could take any number of measures to condemn or repudiate war as a tool of foreign policy, but it was still impossible for states to “escape from making this fateful distinction between friend and enemy.”

No prefácio escrito em 1963 à obra *O conceito do político*, Carl Schmitt escreve que sua análise da dimensão do político se orienta em vista de: “[...] um enquadramento teórico de um problema imensurável” (Schmitt, 2009, p.07). Este problema, esclarece o jurista alemão, se manifesta de forma mais aguda na pergunta pelo campo de referência específico do político, isto é, como este se constitui, que forças operam dentro desse espaço? Diante desse desafio, Schmitt situa sua reflexão sobre o *status quo* da política na intersecção de pares conceituais polêmicos que, em última instância, tem em vista uma divergência concreta, exemplarmente o estatal *versus* o político, liberalismos *versus* democracia, a decisão sobre a guerra e o inimigo que corresponde, em última instância, à célebre oposição amigo *versus* inimigo.³ Estas duas últimas categorias, em especial, não apenas estabelecem a fronteira entre a dimensão específica da política de outras esferas de forças como a economia, a religião, a moral e a estética, como também correspondem a sua situação-limite, o seu grau de intensidade máximo, que se manifesta na possibilidade de conflito na forma de guerra. Nas palavras do autor:

A diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*, fornecendo uma definição conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou expressão do conteúdo (Schmitt, 2009, p. 27).

Visto que o desafio de Schmitt é delinear uma diferenciação fundamentalmente autônoma para a política,⁴ sua reflexão confere centralidade à distinção amigo-inimigo. Isso porque ela não depende de outros critérios para adquirir validade, seja dos pressupostos da moral vigente, da avaliação da economia ou da chancela religiosa. Carl Schmitt entende que uma unidade política estabelecida pode englobar diversos campos, mas, em última instância, será sempre mais intensa e efetiva quanto mais se aproxima do critério existencial amigo-inimigo, conseqüentemente da guerra. Por conseguinte, é a categoria do inimigo, aquele com o qual o conflito pode se radicalizar na forma da violência, da exclusão, até mesmo do extermínio, o caminho para o entendimento da guerra e

³ Posição corroborada pela interpretação ofertada por Elizabete Olinda Guerra em seu livro *Carl Schmitt & Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade*, segundo a qual a intenção de Carl Schmitt em *O conceito do político* e em outras obras da década de 20 e 30 é: “[...] encontrar ‘uma tópica’ dos conceitos que considera centrais nesta questão, como o de estatal e de político, de guerra e de inimigo; conceitos que se encontram imersos em uma temática confusa e desordenada” (Guerra, 2013, p.25).

⁴ É importante distinguir a política do político, apesar de que, para fins argumentativos, muitas vezes estes termos são empregados por Schmitt sem distinção. De acordo com Guerra: “[...] quando menciona o termo ‘político’, Schmitt se refere à esfera na qual ocorrem as atividades políticas. Assim, o político representa o campo destinado à política, ou ainda, o espaço reservado ao reconhecimento e à decisão acerca de quem são os amigos ou os inimigos. Pode-se dizer que por ‘política’ ou ‘coisa política’, Schmitt identifica a gestão das atividades econômicas, as tarefas administrativas de um Estado ou unidade política, as relações com outros países e a criação de tratados ou leis” (Guerra, 2013, p. 22-23).

seu papel na política. Posto que, é da inimizade entre os homens (entre associações, grupos ou Estados) que se deriva os vários tipos de conflito, desde a guerra total à guerra revolucionária. Numa visada geral:

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação, podendo existir na teoria e na prática, sem que, simultaneamente, tenham que ser empregadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras (Schmitt, 2009, p. 28).

O inimigo político, de acordo com Schmitt, não precisa necessariamente ser alguém moralmente mau, esteticamente feio, ou um concorrente econômico. Eis a sua autonomia: o inimigo pode surgir de qualquer situação existencial, a partir de elementos que podem ou não compartilhar pontos de intersecção com outras esferas da vida humana. Conforme interpreta Elizabete Olinda Guerra: “[...] as palavras *combate* e *inimigo* devem ser compreendidas dentro de sua originariedade ontológica [...]” (Guerra, 2013, p.35). Aqui, a simples possibilidade de demarcar dois polos em litígio evidencia a autonomia da política em face de outros campos, justamente porque: “Os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto e existencial, e não como metáforas ou símbolos [...]” (Schmitt, 2009, p. 29). A categoria do inimigo detém a capacidade de mobilizar e formar agrupamentos de indivíduos, dispô-los em formação de combate além de estipular as bases para alianças ou extremar outras hostilidades que estavam latentes. O inimigo, desta forma, surge na qualidade de uma força disruptiva que incide e modifica os métodos e meios de guerra à disposição (Cf. Schmitt, 2009, p.16). Cumpre ressaltar que Schmitt não almeja uma definição da política de ordem belicista, militarista ou imperialista (Cf. Guerra 2013; Slomp 2006), ou seja, não se trata de circunscrever a política em torno da ação violenta. A utilização de implementos técnicos por parte dos homens em combate a fim de promover a morte de outros combatentes que estão do lado oposto não possui um sentido normativo. Indo ao encontro do posicionamento de Elizabete Olinda Guerra: “O político tem suas próprias leis e técnicas, e não reside na luta em si, mas sim em um comportamento que é determinado por esta possibilidade [...]” (Guerra, 2013, p. 35-36). A guerra corresponde, segundo Schmitt, a uma marca existencial das associações de indivíduos e das relações internacionais. Quer dizer, a realidade de uma situação de combate real contra um inimigo real promove o agrupamento humano e revela a centralidade da inimizade na decisão política. Por essa via, Schmitt escreve que o inimigo é:

[...] precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os

quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro ‘não envolvido’ e, destarte, ‘imparcial’ (Schmitt, 2009, p. 28).

Aqui é importante reter a negação schmittiana frente à premissa de que podem haver objetivos racionais (um *télos* constante e imutável) previamente estabelecidos que norteariam as etapas de desenvolvimento da guerra, como por exemplo, o estabelecimento da paz, da justiça, da democracia, ou a defesa da humanidade. Schmitt é peremptório a este respeito ao escrever que: “[...] tampouco se pode fundamentar guerra alguma com normas éticas e jurídicas (Schmitt, 2009, p. 52-53). Isso quer dizer que uma guerra somente possui sentido quando é conduzida contra um inimigo real, não contra programas econômicos, ordens simbólicas ou conceitos religiosos. Com essa afirmação, pode-se entender que conceitos gerais e abstratos excluem automaticamente a possibilidade de serem motivos justos, aplicáveis *a priori*, para uma decisão sobre a guerra. Como ressalta Nunan (2011) esse também é o tom da crítica de Schmitt à Liga das Nações e a tentativa de englobar os países em torno de conceitos universais, a fim de produzir um controle dos conflitos interestatais.⁵

Schmitt compreende que a guerra em nome da paz, da justiça ou da democracia promove uma alteração radical no sentido de inimigo político. Estas formas de conflito, em última instância, aproximam o inimigo do *hors la loi*, isto é, uma categoria que não possui características humanas e que por isso abre a possibilidade de se: “[...] levar a guerra até a extrema desumanidade” (Schmitt, 2009, p. 59). Quando um Estado combate seu inimigo político em nome da humanidade, isso não constitui uma guerra da humanidade, e sim uma guerra na qual um determinado Estado procura se apropriar de um conceito “universal” perante seu adversário bélico (Cf. Schmitt, 2009, p. 58). Não existem guerras da humanidade pelo simples motivo que, enquanto conceito, a humanidade não pode adquirir realidade política concreta.

A guerra é travada de Estado para Estado como uma guerra dos exércitos estatais e regulares, entre titulares soberanos de um *jus belli* que, mesmo na guerra, se respeitam enquanto inimigos e não se discriminam mutuamente como criminosos, de modo que é possível um acordo de paz, permanecendo este inclusive como o término normal e natural da guerra (Schmitt, 2009, p. 157).

⁵ Nas palavras de Timothy Nunan (2011, p. 07): “The crucial point, however, was that any universalistic organization like the League of Nations would attempt to deny political communities the ability to make the friend–enemy distinction, namely by pretending to encompass *all* countries of the world under the banner of “humanity”. [...] The real problem following from this was that organizations depicting themselves as champions of mankind (like the League) “generated a murderous self-righteousness,” since their enemies, as the enemies of “humanity,” were by definition *hostis generis humanis* and had to be exterminated.

O ponto em questão é que em situações extremas de conflito, a dimensão do político, de acordo com os termos Schmittianos, adquire uma realidade incontestada. Não se trata aqui de avaliar ou emitir qualquer juízo acerca da possibilidade de justificativa do confronto, pois o confronto assume o caráter de marca existencial, é um *factum* dentro do campo das relações humanas e grau máximo de união ou separação de um grupo. Por isso mesmo, o conceito de humanidade é incapaz de afirmar-se politicamente: “A *humanidade* como tal não pode conduzir guerra alguma, pois não possui um inimigo, pelo menos não neste planeta” (Schmitt, 2009, p. 58). Pois, quem quer que se coloque como inimigo da humanidade (Estado ou indivíduo) não pode deixar de ser humano, ou seja, não é capaz de diferenciar-se desta. Em última análise, é possível vislumbrar como seria uma guerra total da humanidade, nos termos Schmittianos, apenas em produções cinematográficas hollywoodianas, nas quais a ameaça “vinda de fora” força uma aliança entre nações díspares ao redor do mundo. Neste mundo ficcional, um entendimento mútuo entre nações inimigas é mediado pelo ataque ao humano que existe em cada indivíduo. Somente assim a noção de humanidade poderia servir para um agrupamento de tal envergadura, isto é, somente enquanto seu sentido não fosse mobilizado em prol de interesses unilaterais. Essa reflexão reforça a posição de Schmitt de que apenas na real possibilidade do combate – a qual sempre tem que existir para que se possa falar de política – é que os conceitos políticos adquirem validade, de modo que:

Onde guerra e inimizade constituem processos ou fenômenos passíveis de definição com segurança e verificação de forma simples, tudo o que não é guerra pode ser chamado *eo ipso* de paz, e tudo o que não é inimigo, de amigo (Schmitt, 2009, p. 113).

É o combate real o elemento que revela com maior intensidade a relação de mão dupla entre a oposição amigo-inimigo e a política em sua mais alta intensidade. Daí, segundo Schmitt, a constatação de que um mundo sem a distinção entre amigo-inimigo seria um mundo sem política. A guerra deve permanecer existente como possibilidade real, na medida em que: “[...] o conceito de inimigo conserva seu sentido” (Schmitt, 2009, p. 35). Sendo assim, o combate deve ser entendido como diferente da discussão intelectual e argumentativa (base da crítica de Schmitt ao parlamentarismo) e da disputa entre concorrentes financeiros. Seu horizonte final é a possibilidade de acarretar a supressão do outro, o enquadramento do diferente por meio da ótica da inimizade. Para Schmitt, a guerra coloca em jogo a possibilidade de negação da própria existência (isto é, a possibilidade iminente de supressão da realidade ôntica do outro), ou estabelece as condições de possibilidade de um tratado de paz. Tanto em um caso quanto em outro, é decisivo considerar o elemento da técnica na compreensão da

guerra, haja vista que as armas e os meios de extermínio à disposição são cada vez mais decisivos para o assunto em questão.⁶ O ponto central é que a guerra será sempre um dos lados da moeda política, pois, tudo o que não é paz pode converter-se em guerra, da mesma forma como tudo o que não for amigo do Estado pode tornar-se inimigo. Nesse sentido, Schmitt pontua que embora as guerras não sejam hoje mais tão numerosas ou quotidianas como antigamente, elas aumentaram em imponência e força total em proporções iguais ou por vezes mais intensas (Cf. Schmitt, 2009, p. 37). Nesse cenário, a luta entre inimigos, na visão de Schmitt, quando assume proporções extremas e engloba inúmeros agravantes – como foi o caso da Primeira Guerra Mundial – escapa às categorias cunhadas pelo Direito Internacional, que busca definir um agressor, um culpado, um iniciador, tipos de criminosos e sanções cabíveis. Schmitt entende que há por detrás da guerra um sentido de reestabelecimento da honra, de soberania, e isso é sentido quando uma nação é ameaçada, ou quando se sofre uma ofensa ou injustiça. No entanto, esse sentido imaterial da guerra se enfraqueceu na medida em que cresceu a mecanização e instrumentalização dos motivos possíveis para a utilização do *jus belli*.

Para Schmitt, o avanço no campo da técnica aplicada à guerra apesar de ser mais perceptível no campo das nações organizadas, ou seja, no âmbito da: “[...] guerra interestatal, travada por um exército estatal regular contra um exército estatal regular” (Schmitt, 2009, p. 159), também altera o campo interno da unidade organizada, nos casos de guerra civil, “[...] uma rebelião armada, derrubada, com o auxílio do estado de sítio, pela polícia e pela tropa do exército regular [...]” (Schmitt, 2009, p. 159). Em ambos os casos, quem declara a guerra declara que há um inimigo, e nesse ato, reivindica para si uma nova legalidade que justifica os meios de violência empregados. Assim, para Schmitt, não se pode negar, ao menos não sem recorrer a alguma normatividade ou ficção, que: “[...] os povos se agrupam conforme a antítese de amigo e inimigo e que esta oposição ainda hoje existe como real possibilidade na realidade e para cada povo politicamente existente” (Schmitt, 2009, p. 30). O agrupamento amigo-inimigo corresponde a questão da forma da política. Porém, Schmitt entende que duas situações contribuem para o obscurecimento desta oposição: a primeira delas é o avanço do

⁶ É de interesse trazer a oposição estabelecida por Carl Schmitt entre o combatente regular e o *partisan*: “O caráter regular manifesta-se no uniforme do soldado, que é mais do que um traje profissional, pois demonstra um domínio da publicidade e, com o uniforme, a arma também se expõe de forma aberta e ostensiva. O soldado inimigo portador de um uniforme é o verdadeiro alvo do *partisan* moderno. Como outro elemento, nos é impingido hoje o intenso engajamento político que distingue o *partisan* frente a outros combatentes [...]. O *partisan* combate em uma frente política, [...]. A palavra de deriva de partido e remete ao vínculo com um partido ou grupo beligerante [...]” (Schmitt, 2009, p. 162).

liberalismo que, ao utilizar como critério a concorrência econômica, subverteu o sentido de inimigo, convertendo-o em simples adversário particular, ao concorrente individual. A segunda situação é a constatação de que as superpotências contam com armas de alta capacidade destrutiva e com um poderio militar gigantesco e desproporcional, gerando assim uma tensão não declarada entre países. A conjunção destas duas situações coloca em xeque não apenas a noção de guerra, mas a própria noção de paz, visto que ela passa a ser mobilizada com objetivos muito diversos, desde a exploração econômica, coerção, à embargos e sanções, tudo isso sem apelar de fato para outros elementos de combate.⁷ Diante de tal cenário, como classificar as medidas militares de represália e coerção que surgem em vista da paz? Elas são ou não elementos de guerra? É possível que medidas de imposição de paz sejam a continuação da guerra por outros meios? A paz pode ser compatível com o cerceamento externo?

Diante de tais questionamentos, Schmitt entende que o conceito de inimigo – que sempre pode assumir a forma concreta de um conjunto de pessoas em combate – continua sendo a chave de entendimento desta situação:

O fenômeno do político só pode ser compreendido por meio da referência à possibilidade real do agrupamento amigo-inimigo, não importando o que daí resulta para o juízo de valor religioso, moral, estético e econômico de político (Schmitt, 2009, p. 38).

É importante ressaltar que quanto mais aumenta a zona intermediária entre a guerra e a paz, mais a inimizade, o *animus hostilis*, se torna conceito primário (Schmitt, 2009, p. 117). O inimigo é, neste horizonte, o inimigo público, isto é, aquilo que diz respeito a negação direta de um grupo de pessoas ou a um povo, é o *pólemos*, que pode se originar de qualquer oposição e que se torna cada vez mais política quanto mais se aproxima da oposição amigo-inimigo. Na seção de *O conceito do político* intitulada “Corolário sobre a guerra e a noção de inimigo”, Schmitt diferencia a “guerra como ação” – aquela forma de conflito em que o inimigo é uma categoria evidente, imediatamente posto e circunstancialmente limitado – da “guerra como estado (*status*)”, na qual o espectro do inimigo persiste mesmo após sua eliminação. Num contexto de guerra declarada, ambas as categorias podem ser válidas e coexistirem temporariamente, no entanto, nenhuma guerra pode ser consumida na pura ação, isto é, sem atingir algum

⁷ Segundo as palavras de Schmitt, em tais situações: “Não só a declaração de se torna perigosa porque coloca o declarante automaticamente em posição de injusto; também toda declaração delimitadora de ações militares ou não militares como sendo ‘pacifistas’ ou ‘bélicas’ perde seu sentido, pois ações não militares podem ser ações hostis de modo mais efetivo, mais imediato e mais intenso, enquanto, inversamente, podem suceder ações militares sob o emprego solene e enérgico de atitude amistosa” (Schmitt, 2009, p. 116).

resultado, tampouco permanecer continuamente como um estado perpétuo de ameaça e cerceamento constante.

Ora, isso implica, de um lado, que uma guerra não pode produzir sua inimizade durante o conflito, ou mesmo, utilizar essa categoria como um significativo vazio, que pode ser preenchido ao longo do caminho. A categoria do inimigo torna-se uma palavra sem sentido e sem significado quando desvinculado de uma situação concreta de base. Esse é o caso das guerras totais, que englobam em seu campo esferas objetivas extramilitares (economia, propaganda, energias psíquicas e morais dos não-combatentes). Trata-se de uma forma de tensão em que se percebe um aumento tanto quantitativo quanto qualitativo no combate, de tal modo que de uma guerra total não surgirá a paz por meio de decreto ou tratado, mas simplesmente por meio de uma sentença dos vencedores sobre os vencidos (Cf. Schmitt, 2009, p. 111). E acrescenta Schmitt, quanto maior for a condição de vitória, maior será a negação do inimigo.

Em suma, como foi destacado, a guerra não precisa necessariamente possuir motivação religiosa, moral ou mesmo ser economicamente rentável. O foco está no agrupamento humano amigo-inimigo, não importando aquilo que o motive. É exemplar neste sentido como Schmitt trabalha com o conceito marxista da luta de classe para explicitar a possibilidade do agrupamento amigo-inimigo. Para o autor alemão, esta categoria, que desempenha um papel no interior de uma construção teórica econômica, pode tornar-se uma grandeza política no momento em que deixar de lado suas implicações usuais, seus métodos e leis econômicas e passe a tratar o seu inimigo (a classe dominante) como oponente real e concreto. Essa leitura de Schmitt mostra como o político pode extrair sua força dos mais diversos âmbitos da vida humana, das contraposições religiosas, econômicas, morais e de outros tipos. Se as forças culturais, religiosas, econômicas, morais ou sociais forem fortes o suficiente para tomarem a decisão final sobre o caso crítico, elas tornam-se o núcleo da unidade política. Mas o fato é que este agrupamento deixa de ser uma simples 'sociedade' de interesses, uma comunidade de crenças ou que compartilha valores morais específicos e passa a ser uma associação puramente política quanto mais se aproximam do caso crítico.

Tudo o que foi trazido até aqui, corresponde, pois, ao âmbito da política doméstica, de esferas de determinação da política as mais variadas possíveis de intensidades muito diferentes. Já no que se refere à dimensão da política externa, Schmitt esclarece que: "Ao Estado como unidade essencialmente política pertence o *jus belli*, isto é, a real possibilidade de determinar o inimigo no caso dado por força de decisão própria e de combatê-lo" (Schmitt, 2009, p. 48). Neste âmbito, é

o Estado que determinará a configuração do combate, os meios, as forças utilizadas, em suma, as estratégias da ofensiva. Com efeito, é nesta dimensão que o tema da técnica aplicada à guerra adquire maior pertinência. Schmitt reconhece a magnitude das guerras modernas, que são capazes de rebaixar o inimigo às categorias mais desumanas possíveis. Todas as guerras modernas são, por assim, em potência, a última guerra da humanidade:

O desenvolvimento da técnica militar parece conduzir ao fato de que restam apenas alguns Estados a quem é permitido, por seu poder industrial, conduzir a uma guerra auspiciosa, enquanto Estados menores e mais fracos renunciam voluntária ou involuntariamente ao *jus belli* quando não logram defender sua autonomia por meio de uma correta política de alianças (Schmitt, 2009, p. 48).

De fato, Carl Schmitt reconhece os novos campos de investida da guerra moderna. Desde a Primeira Grande Guerra, além do espaço terreno e do marítimo, o espaço aéreo converteu-se em arena de combate. Foi do céu que inúmeros bombardeios destruíram cidades inteiras e de onde foram lançadas as bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki. A guerra converte-se, desta forma, em refém de si própria. Em vista do amplo desenvolvimento técnico e tecnológico, o jurista alemão, na parte final de seu livro *Teoria do Partisan*, questiona até mesmo a existência futura do revolucionário, das guerrilhas e dos combates civis diante de um mundo amplamente tecnicizado. De acordo com Schmitt, diante da centralização da figura do Estado no tema da decisão sobre a guerra e seus meios, o critério de amigo-inimigo converte-se num esquema para a manutenção da estrutura política. Isso é o que se constata no momento em que uma nação exige dos seus cidadãos que se disponham a morrer e a matar para salvaguardar objetivos imorais em disputa, como no caso da guerra do Vietnã.⁸ Esse poder decisório em situações de crise externa leva o Estado a definir um 'inimigo interno', o *hors la loi*, o proscrito, o desobediente civil.

De acordo com Schmitt, a lição que pode ser extraída desta situação é a de que enquanto a unidade política pressupõe a possibilidade real da existência do inimigo é descartada a hipótese de um Estado mundial que abranja toda a terra e detenha autoridade universal. O mundo político é um pluriverso onde existem inúmeros povos, religiões, culturas, economias e códigos morais que se

⁸ Nada ilustra melhor essa situação como a Guerra do Vietnã, onde toda uma série de justificativas foram apresentadas a fim de recrutar combatentes numa luta duvidosa. A este respeito, é pertinente o comentário de Hannah Arendt presente no ensaio intitulado "A mentira na política – Consideração sobre os Documentos do Pentágono". A autora destaca como as justificativas para a ofensiva contra o Vietnã eram múltiplas e conflitantes entre si: "[...] estes documentos são vistos por diversos ângulos e ensinam uma lição diferente para cada leitores. Alguns afirmam que somente agora entenderam ser o Vietnã um produto 'lógico' da guerra fria ou da ideologia anticomunista; outros pretendem ser esta uma oportunidade singular para aprender alguma coisa sobre os processos de tomada de decisão do governo; mas a maior parte dos leitores concordou que a questão básica suscitada pelos documentos é decepcionante (Arendt, 2004, p.14)

diferenciam de acordo com oposições existenciais do tipo amigo-inimigo. A essência de uma comunidade política consiste na vontade de estipular essa distinção. Na medida em que um povo tem sua existência na esfera do político, ele tem que, mesmo se for apenas para o caso mais extremo: “[...] determinar, ele próprio, a distinção entre amigo e inimigo” (Schmitt, 2009, p. 51). Declarar não possuir um inimigo não produz de uma hora para outra a ausência da possibilidade de guerra, mas pode produzir a longo prazo a neutralização da esfera autônoma da política: “Se um povo teme os incômodos e o risco de uma existência, haverá, sem dúvida, um outro povo que lhe ajudará com esses incômodos ao assumir sua proteção [...]” (Schmitt, 2009, p. 56). O protetor definirá quem é o inimigo, visto que a proteção demanda obediência. Um povo indefeso ou que declara abertamente apenas possuir amigos não afasta o perigo de ser atacado, como se estivessem falando para um mundo de pura moralidade e convenções: “O político não desaparecerá do mundo só porque um povo não mais possui a força ou a vontade de se manter na esfera do político. O que desaparecerá será tão-somente um povo fraco” (Schmitt, 2009, p. 57). De acordo com Klein (2009, p. 154), a política, por ser algo irrefreável, demanda a prontidão em manter vivo seu caráter ativo, se um povo abre mão dessa capacidade, então ele se torna politicamente passivo em relação a outro povo, mas o fato é que ele sempre se encontra determinado pela esfera política, seja ativa ou passivamente.

Se para Schmitt, uma guerra somente adquire sentido contra um inimigo real, a pergunta que surge é saber se é possível confiar que o desenvolvimento técnico e industrial da humanidade conduzirá a um mundo em que os diversos problemas e impasses seriam solucionadas em patamares objetivos, ou no máximo por meio da ameaça e da dissuasão? Ou como questiona Schmitt, existe uma garantia de que os meios de extermínio estejam sempre nas mãos certas? É de suspeitar que nem mesmo esse cerceamento do espaço da guerra no mundo hodierno – devido ao seu poder altamente destrutivo – confere uma tranquilidade. Na medida em que o desenvolvimento técnico elevou as armas ao patamar de meios de aniquilação, o equilíbrio atômico é um jogo em que, independentemente de quem ganhar, todos perdem.⁹ Frente a esse ponto, Carl Schmitt escreve:

Como seria também possível, em uma era que produz meios de extermínios nucleares e, simultaneamente, elimina a distinção entre guerra e paz, manter aberta uma reflexão sobre a distinção entre amigo e inimigo? O grande problema é a

⁹ Conforme as palavras de Carl Schmitt, num mundo em que poucas armas podem suplantam exércitos inteiros: “A inimizade tornar-se-á tão temível que, talvez, nem mais se possa falar em inimigo ou inimizado, sendo ambas, inclusive, formalmente proscritas e condenadas antes que a obra de aniquilação possa começar. O extermínio torna-se, então, inteiramente abstrato e inteiramente absoluto” (Schmitt, 2009, p. 242-243).

delimitação da guerra e se esta delimitação não estiver ligada, em ambos os lados, a uma relativização da inimizade, ela ou é um jogo cínico, a realização de um *dog fight*, ou uma vã ilusão (Schmitt, 2009, p. 17).

Visto que o progresso técnico promove um aumento irrefreável na intensidade do invadir, do tomar e do conquistar, atinge-se um estágio em que a inimizade se torna necessariamente absoluta. Qual a consequência disso? Schmitt responde que se trata do aparecimento do “extermínio abstrato e absoluto” (Cf. Schmitt, 2009, p.243).

A seguir, discute-se a partir do pensamento de Hannah Arendt o tema da guerra total, mais especificamente, como a autora apresenta sua crítica ao *status* da violência na era moderna e as implicações para a validade da guerra.

3. O OLHAR DE HANNAH ARENDT SOBRE O TEMA DA GUERRA

*Daí a questão da guerra – que em sua forma mais extrema
impõe a questão da sobrevivência biológica – ser, sob
qualquer circunstância, uma questão de sobrevivência política*

Arendt, 2021, p. 290

Se a guerra representa o grau máximo de intensidade do político, é inevitável que a partir dela surja o temor com relação: “[...] a destruição de tudo o que há *entre* nós [...]” (Arendt, 2020, p. 266), isto é, o temor frente ao perigo de supressão da política e desertificação do mundo¹⁰ conforme a expressão trazida por Arendt no epílogo contido em *A promessa da política* (2020). Embora Hannah Arendt não tenha dedicado nenhum livro específico ao tema da guerra, isso não significa que ela tenha deixado de lado o assunto. Com efeito, sua obra *Origens do totalitarismo* (1951) fora escrita durante o obscuro período do pós-guerra, um momento em que o ocidente ainda vivia a angústia frente à possibilidade de um novo e ainda mais radical confronto. Cenário não menos sombrio é o que gerou grande parte de suas outras produções como *A condição humana* (1958), *Sobre a revolução* (1963) e grande parte de seus artigos e ensaios que foram publicados em outros livros. Em linhas gerais, o tema da guerra é abordado de maneira aberta em diversos momentos de sua obra, com diferentes enfoques e em períodos distintos. No que se refere aos limites da leitura aqui desenvolvida, não se

¹⁰ No ensaio “Introdução na Política” Hannah Arendt pontua que: “O bombardeio de Coventry deixara claro para os especialistas e os maciços bombardeios das cidades alemãs para o mundo inteiro que, uma vez mais, tal como no mundo antigo, a guerra podia não apenas dizimar um povo inteiro, como também transformar em deserto o mundo em que se vivia” (Arendt, 2020, p. 213).

pretende realizar uma reconstrução exegética do conceito, mas abordar alguns aspectos da leitura que Hannah Arendt faz da dinâmica da guerra, sobretudo no seu estágio moderno, sua relação com os avanços da técnica e da ciência moderna. Para tanto, inicia-se com seu ensaio intitulado “Introdução à política”, no qual a autora escreve na seção intitulada “A questão da Guerra” que a bomba atômica não apenas representou um marco nas habilidades da ciência moderna em repetir na terra processos energéticos de alta complexidade, mas sobretudo, representou um novo estágio no uso da força no interior das relações humanas. Devido a isso:

[...] significa que uma guerra futura não se dará por conquista ou perda de poder, por fronteiras, por mercados de exportação ou *Lebensraum*, isto é, por coisas que podem ser obtidas por meio da discussão política e sem o recurso à força. [...] O que está hoje em questão é algo que nunca poderia ser, é claro, objeto de negociação: a mera existência de países e seus povos. É neste ponto – em que a guerra não mais supõe como dada a coexistência de partes hostis e já não busca apenas pôr fim ao conflito pela força – que ela deixa verdadeiramente de ser um meio de política e, como guerra de aniquilação, começa a cruzar a fronteira estabelecida pela política e a aniquilar a própria política (Arendt, 2020, p. 219).

A guerra sofre rápidas transformação durante o século XX. Como antecipará Carl Schmitt, ela adquiriu novos campos de combate, não mais apenas a terra e o mar, mas também o espaço aéreo, novas táticas, novos agrupamentos. Mas justamente por esse aumento inaudito de seu poder, a guerra passa a ser um recurso que cobra um alto preço de todos os habitantes deste planeta. Hannah Arendt intuía, de maneira análoga à Schmitt, que a partir da Segunda Guerra Mundial, todo e qualquer conflito armado entre grandes potências representa uma ameaça de extermínio para toda a humanidade. Isso porque, na medida em que a ação violenta se torna mais eficaz sempre quando é regida e controlada pelas categorias de meios e fins, os meios e instrumentos de destruição à disposição de uma nação desenvolvida detêm maior relevância para o mundo futuro do que qualquer resultado pretendido. Mesmo a defesa da humanidade, o reestabelecimento da paz, da estabilidade política ou da soberania do Estado poderiam: “[...] presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado” (Arendt, 2001, p. 13). Os dias 06 e 09 de agosto de 1945, nas cidades de Hiroshima e Nagasaki, trazem à memória as imagens do potencial de destruição em jogo. Apenas em Hiroshima, cidade que na época contava com cerca de 280.000 a 290.000 habitantes, perdeu 70.000 mil desses habitantes por morte imediata, sendo que nos cinco anos seguintes, 230.000 habitantes morreriam em decorrência de problemas causados pela radiação (Cf. Rossatti, 2016, p. 536).

Esse evento maior ocorrido no campo de batalha é o correlato factual do entendimento de Hannah Arendt de que a capacidade humana de destruir, após esse acontecimento, não mais se equilibraria incondicionalmente com a capacidade de criar. Pela primeira vez na história recente, os limites da ação violenta foram ultrapassados, limites que, segundo a autora: “[...] declaravam que a destruição causada pela força bruta deve ser sempre parcial, [...] mas nunca aniquilar um país ou um povo inteiro” (Arendt, 2020, p. 220-221). Ao perturbar essa fronteira de estabilidade, um elemento de incerteza adicional foi introduzido no espaço humano das ações armadas, que, por definição, escapam ao controle rígido e a previsão de seus efeitos. É por esse motivo que Hannah Arendt enfatiza que a violência e, ainda mais, a violência aumentada exponencialmente, não pode ser controlada por: “[...] simulações, roteiros, teorias dos jogos e coisas assim” (Arendt, 2001, p. 14). Nesse terreno, nenhuma hipótese ou cálculo, nenhum assessor ou estrategista, é capaz de antecipar as consequências da ocorrência real de um ataque a bomba. Em suma, os aparatos de destruição excedem os cálculos dos especialistas de tal forma que determinam previamente a possibilidade de combate e paz futura.

Frente a esta tendência científica de tentar controlar o imprevisível, Hannah Arendt escreve em *Sobre a violência* que: “[...] todas essas antigas verdades sobre a relação entre a guerra e a política, ou a respeito da violência e do poder, tornaram-se inaplicáveis” (Arendt, 2001, p. 17). Após a Segunda Guerra Mundial adveio a Guerra Fria e uma corrida ainda mais acirrada no campo do aprimoramento tecnológico aplicado à guerra. O resultado desse processo de acumulação de forças resultou na conhecida divisão do ocidente em esferas de influências e dependências. Todavia, muito mais crucial do que a identificação do inimigo num mundo determinado por ideologias antitéticas é a decisão sobre a utilização dos meios de destruição em um eventual conflito. Trata-se, pois, de considerar, além do agrupamento existencial amigo-inimigo, o peso determinante da responsabilidade não apenas local, mas global, do ato de atacar com todas as forças disponíveis; responsabilidade esta que Hannah Arendt não elenca entre as virtudes dos cientistas, muito menos dos tomadores de decisão (Ver Arendt, 2009; 2004). Ao retomar a frase do físico russo Andrei Sakharov – “uma guerra termonuclear não pode ser considerada uma continuação da política por outros meios, ela seria um meio para o suicídio universal” (Cf. Arendt, 2001, p. 17) – Hannah Arendt chama atenção para o fato de que:

O que todas essas desconfortáveis novidades trazem como acréscimo é uma completa reversão nas relações entre poder e violência, antecipando uma outra reversão no futuro relacionamento entre os pequenos e grandes poderes. A soma de

violência à disposição de qualquer país pode rapidamente deixar de ser uma indicação confiável do vigor do país, ou uma garantia segura contra a sua destruição por um poder menor e mais fraco (Arendt, 2001, p. 18).

Estaria a guerra, enquanto *ultima ratio* dos negócios externos, restrita àqueles países que não possuem armas nucleares? A guerra se tornou de fato obsoleta devido aos avanços tecnológicos, ou é a paz aparente do contexto da disputa entre capitalismo e comunismo que se mostra agora como a continuação da guerra por outros meios (devido ao seu caráter dissuasivo e intimidatório)? Em sua análise, Hannah Arendt compreende que qualquer posicionamento diante de tais situações extremas não pode dispensar uma avaliação dos riscos imediatos para ambos os lados, e certamente para toda a humanidade, haja vista que compartilhamos um mesmo mundo natural, artificial e sobretudo frágil, criado pelo engenho humano. Diante disso, uma linha mestre do pensamento de Hannah Arendt surge em suas distinções conceituais, sobretudo entre o poder e a violência. De modo que, no tocante ao tema da guerra, essa diferenciação contesta a crença de que os aparatos técnicos à disposição de um país equilibrariam a balança política, isto é, que corresponderiam a uma “reserva de poder”. De acordo com Arendt: “[...] o poder é de fato a essência de todo governo; mas não a violência” (Arendt, 2001, p. 40). A guerra moderna, nesse sentido, ao mostrar-se instrumental por natureza, seja por depender de meios para sua realização, seja por almejar um objetivo a longo prazo (a paz, a vitória, acordos de cessar fogo ou eliminação do inimigo) ignora essa diferença fundamental. Diferentemente do poder, que corresponde à habilidade humana para agir em concerto, a violência se caracteriza por dispensar a persuasão, o apoio de um número de pessoas, de modo que não pode gerar poder ou servir como base de sustentação de um governo.

Não se trata aqui de aproximar o pensamento de Arendt de tendências pacifistas, ou de uma interpretação que afasta totalmente a violência do campo político. O que é visado em sua reflexão é delinear o espaço restrito de aplicação da violência que, segundo Hannah Arendt: “[...] aparece como último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo [...]” (Arendt, 2001, p. 38). Por isso, a violência aparece como um fenômeno passível de ser justificável, mas jamais possuirá uma legitimidade semelhante àquela do poder, que se baseia no apoio de muitos, na associação de indivíduos plurais dispostos a agir em comum acordo. Enquanto o poder não pode ser convertido em meios para aumentar a força de um único indivíduo ou de uma nação,¹¹ a violência (apesar de ser estruturalmente

¹¹ Conforme as palavras de Hannah Arendt em *Sobre a violência*, o poder é como um fim em si mesmo, pois: “[...] a própria estrutura de poder precede e supera todas as metas, de sorte que o poder, longe de ser o meio para um

condicionada pelos meios e fins) perde em plausibilidade e justificativa quanto mais o fim almejado distancia-se de seu alcance. Toda ação violenta, mesmo quando circunscrita dentro de uma estrutura de objetivos claros, pode sobrepor-se aos seus fins e perder de vista seu caráter de excepcionalidade e espalhar-se pela totalidade do corpo político, ou seja, conforme Claudia Hilb (2001, p. 22), a violência passa a contar apenas com um começo definido, mas não mais com um fim.

Assim, percebe-se que o horizonte da crítica de Hannah Arendt tanto à violência quanto à guerra está situado entre duas perspectivas, a primeira delas toca no caráter técnico que congrega estes dois elementos; a segunda, no aumento do potencial tecnológico e na atualização da crença no progresso humano por meio do avanço científico. Isso fica claro nas seguintes palavras da autora:

Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isto signifique), mas também poderia mesmo disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior da especialização bem pode levar à destruição de tudo o que a tornara válida antes. Em outras palavras, o progresso não mais serve como o padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos (Arendt, 2001, p. 29).

O progresso apontado com desconfiança por Arendt na passagem acima diz respeito sobretudo aos avanços das ciências naturais durante o limiar do século XX, desde as investigações atômicas, que permitiram a descoberta de novas fontes de energia até a corrida espacial, que possibilitou à humanidade romper com sua determinação terrena. Isso significa que a ciência moderna passou a reclamar para si um estatuto de universalidade até então nunca visto. A partir do momento em que foi capaz de olhar para fora do planeta, explorar regiões distantes do espaço e de investigar as estruturas mais elementares da realidade, a ciência tomou o planeta terra e, por conseqüente, o mundo das relações humanas objetivamente, compreendendo-o como o produto casuístico, resultado de eventos cósmicos e de leis universais. A ciência abandona de vez qualquer resquício da ideia do planeta enquanto a quintessência do ser humano (abrigo para a vida humana), bem como qualquer preocupação humanística. Para o cientista, o homem nada mais é do que: “[...] um caso especial da vida orgânica, e seu habitat – a terra, juntamente com as leis a ela ligadas –, nada mais que um caso limítrofe especial de leis absolutas [...], leis que governam a imensidão do universo” (Arendt, 2009, p. 327). A glória da ciência moderna, escreve Arendt em

fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins” (Arendt, 2001, p. 41).

seu ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, foi ter sido capaz de emancipar-se de: “[...] preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanísticas” (Arendt, 2009, p. 327). Essa recusa da ciência em considerar a fragilidade do elemento humano permite avançar para um outro estágio da compreensão da guerra no pensamento de Arendt, que se atém à ausência de reflexão do cientista e em sua incapacidade de se comunicar com o mundo a sua volta.

Essa questão agrava-se ainda mais a medida em que as pesquisas científicas (mesmo que, num primeiro momento abstratas e puramente teóricas) são cooptadas pelo contexto da corrida armamentista. Neste momento, a atuação solitária do cientista torna-se de interesse de todos os membros da espécie humana. A verdade da ciência, em suma, deixa imediatamente de ser uma verdade inócua, ineficaz ou não pragmática. De acordo com Hannah Arendt, a ciência moderna modificou e reconstruiu o mundo, enquanto o cientista, operador direto destas transformações, afastava-se cada vez mais do convívio humano, isto é, de: “[...] uma parte de si mesmo e de seu próprio poder de compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a comunicar-se em linguagem matemática” (Arendt, 2009, p. 330). Para Arendt, portanto, é de extrema importância considerar que está implícito nas teorias que propiciaram a construção das armas atômicas um sentido cada vez mais radical de distanciamento ou de alienação do ser humano a respeito do próprio mundo e, em última análise, de si mesmo (Cf. Rossatti, 2016, p. 548).

Mesmo que alheio a qualquer desejo por poder ou de reconhecimento por parte dos cidadãos leigos, o fato dos cientistas terem realizado a fissão do átomo, em 1929, assim que souberam como o fazer, torna-os diretamente envolvidos nas implicações da busca da natureza última dos fenômenos físicos.¹² A procura da ciência moderna pela realidade verdadeira não apenas resultou na revolução atômica, mas também no constante temor de:

[...] que o planeta por nós habitado se esvaia em pó em consequência de teorias que são inteiramente apartadas do mundo dos sentidos, resistindo à descrição em linguagem humana, do que mesmo um furacão com que as teorias estourem como bolhas de sabão (Arendt, 2009, p. 334)

Este temor adquire contorno reais nas guerras modernas que dispõem de energia suficiente para eliminar, num instante, o inimigo declarado. É como se o progresso surgisse agora na forma de explosões cada vez maiores e colocasse em

¹² Ainda no ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, Hannah Arendt escreve que: “[...] o cientista *qua* cientista não se incomoda sequer com a sobrevivência da raça humana sobre a terra ou, o que disto decorre, com a sobrevivência do próprio planeta” (Arendt, 2009, p. 339).

xeque a própria política. A conjunção de avanços tecnológicos, novas pesquisas no campo da física nuclear e a corrida militar por novos dispositivos desloca, subitamente, a força para o centro da política e transforma a racionalidade técnica na virtude do estrategista e do estadista. Desse infeliz encontro, por sua vez, surgiram os prenúncios de “guerras totais”, isto é, um tipo de guerra que não pressupõe ganhos ou perdas de poder, nem a discussão acerca de limites entre um país e outro. Tais guerras, devido a sua magnitude, pela primeira vez deixam de ser um meio da política e, como guerras de aniquilamento, começam a ultrapassar os limites postos pela política. No entendimento de Hannah Arendt, esse temor reflete a situação de embaraço em que se encontra a política e alimenta os preconceitos contra ela. A desconfiança com relação à política indica: “[...] que nos deparamos com uma situação na qual não sabemos, pelo menos não ainda, conduzir-nos politicamente” (Arendt, 2020, p. 148). Ora, essa constatação adquire uma validade exemplar no momento em que as categorias do pensamento político falham em descrever a realidade que nos cerca – seja ao definir claramente o inimigo real do inimigo imaginário, a verdade factual do autoengano, a liberdade da obediência suicida –, seja no que se refere a pergunta fundamental: a política poderia aceitar de bom grado seu próprio fim?

No ensaio intitulado “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” (2001), Hannah Arendt comenta que a perplexidade desse questionamento é inevitável diante de situações reais que ocorreram no âmbito da política. A primeira delas foi a experiência com as formas de governo totalitário e a segunda justamente o potencial de destruição do poderio dos Estados modernos. Tal conjuntura favorece um olhar cético com relação às possibilidades de, sob as condições modernas, política e preservação da vida serem conciliáveis. O que chama a atenção de Arendt neste escrito é que a aparente falta de sentido da política, um fato real e perceptível, não pode contar com uma solução satisfatória, tampouco com a boa vontade das partes envolvidas na definição de seus objetivos, de saídas para este imbróglio. A questão resta em aberto: a política pode sobreviver se entendida como a conclusão de um impasse por meio do recurso à guerra, ou o perigo de negação do mundo que há entre as pessoas forçará uma alteração na relação entre estes dois termos?

4. CONCLUSÃO

Tudo agora e amanhã explode.

Exceto a Bomba: o homem não pode.

O homem não pode. O homem não pode. O homem não pode.

Murilo Mendes, 1970, p. 133

Destacou-se na abertura deste artigo que a guerra nunca cessa de definir novos caminhos para si. Há ainda hoje disputas por territórios e fronteiras, por possessões marítimas, por controle de rotas comerciais, por hegemonia, por recursos naturais, por áreas de influências, por informações e dados. E na exata medida em que pululam estes motivos, crescem os meios de destruição à disposição. De fato, a guerra sempre contou com uma variedade de implementos, mais ou menos tecnológicos, para decidir seu destino, e a política (assim como as instituições jurídicas) sempre se equilibrou neste estreito lugar entre o direito e o crime. Porém, certo desequilíbrio entre os motivos e as armas se estabeleceu ao menos desde a Primeira Guerra Mundial. Na avaliação de Schmitt presente em *O nomos da terra*, isso é perceptível ao menos desde o Tratado de Versalhes, momento em que o direito ao jus bellum passou a ser restrito aos Estados soberanos que, por sua vez, estavam sujeitos as punições cada vez mais severas em caso de crimes de guerra (Cf. Schmitt, 2003, p.275-277).¹³ No entanto, diante de tal estado de coisas, Schmitt lança a seguinte provocação: esse movimento de estipular critérios para a “criminalização jurídica da guerra” não significou um atestado de segurança universal para os povos europeus, não impediu a sequência quase que ininterrupta de atentados contra a humanidade, isto é, que a guerra de agressão se tornasse crime internacional. A conclusão que Schmitt alcança através da crítica a este pressuposto é a de que a crescente expansão da noção de Estado incide diretamente nos parâmetros de distinção entre o que é político e o que não é, tornando-os cada vez mais diluídos em categorias de outros campos como a economia e a moral, além de promover uma interpenetração entre o Estado e as diversas camadas da sociedade, num processo de politização de todas as esferas das relações humanas (Ver Suarez, 2005).

Neste artigo dois olhares sobre a guerra foram trabalhados. Num primeiro momento, foi apresentado e discutido o critério ofertado por Carl Schmitt para a caracterização da dimensão política, e, por extensão, da guerra: a distinção amigo-inimigo. Como destacado, o referido critério não apenas revela como a política encontra-se conectada às esferas de conflito, mas também mostra o caráter de decisão concreta e excepcional (portanto não pré-definida ou articulada

¹³ Conforme Schmitt: “La guerra era considerada, muy estrictamente, como una relación de Estado a Estado, no de individuos o de grupos. Era librada, de acuerdo con el Derecho de Gentes, no por personas individuales, ni tampoco por el jefe del Estado personalmente, sino por el Estado como tal. El enemigo era *iustus hostis*, es decir, era distinguido del criminal” (Schmitt, 2003, p. 280)

em fórmulas racionalistas) de uma coletividade política que assume o risco existencial do confronto. A díade amigo-inimigo corresponde ao caráter conflituoso das relações humanas e a tomada de consciência desta presença inextirpável, de acordo com Schmitt, conduz ao cerne do político. Consequentemente, qualquer tentativa de aplinar esta marca constitutiva da política, que pode acontecer no processo de conversão do inimigo à categoria econômica do concorrente ou em seu rebaixamento ao nível do *hostis humanis generis*, promove, em contrapartida, um obscurecimento do fundo político que persiste nos agrupamentos dos indivíduos. Em suma, há em Schmitt uma reflexão que não se prende ao interesse de dizer o que a política é, mas antes, busca ofertar uma qualificação concreta e existencial do que a política possui de distinto e próprio, que não se confunde nem se reduz às decisões e interesses da religião, da moral e da economia.

No tocante ao pensamento de Hannah Arendt, o fio condutor foi a questão da bomba atômica e da presença da racionalidade técnico-científica entre as grandes potências e como essa imbricação marcou definitivamente o papel da guerra como elemento dentro das relações internacionais. Para a pensadora, e para o mundo de seu tempo, marcado pela Guerra Fria e pela corrida armamentista, uma situação paradoxal se apresentava: na medida em que a soberania nacional e o poder governamental estavam alicerçados sob a égide da guerra como *ultima ratio*, uma decisão sobre a guerra poderia ser a decisão sobre o fim da política como a civilização ocidental havia compreendido até então. Qual decisão tomar? Essa a pergunta que Hannah Arendt lança em sua análise: extirpar a guerra da política, pelo menos nos termos como estava sendo disposta tradicionalmente ou, em última instância, esperar que o mundo em que a política surgiu fosse aniquilado em nome de uma compreensão de soberania atrelada à força e à violência? Pois no momento em que a guerra não mais supõe como importante a existência de partes *hostis*, a possibilidade de antagonismos existenciais, e já não busca simplesmente pôr um fim ao combate, mas demonstrar um poder onipotente, ela deixa de ser um recurso da política, e como guerra de aniquilação, devora a todos os envolvidos.

REFERÊNCIAS


ADVERSE, Helton. Schmitt e Maquiavel. Da técnica ao conflito. *Veritas*, v. 61 n. 1., 2016. pp. 26-49.

ANTUNES, Arnaldo. *Agora aqui ninguém precisa de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3ª ed. Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Difel, 2020.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa, 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann, 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DI CESARE, Donatella. *Terror and modernity*. Translated by Murtha Baca. Polity Press, 2019.
- GUERRA, Elizabete Olinda. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares que críticos sobre a política na modernidade*. São Paulo: LiberArs, 2013.
- HILB, Claudia. Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica*, año 16, número 47, pp. 11-44.
- KLEIN, Joel Thiago. A teoria da democracia de Carl Schmitt. *Princípios*, Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 139-156.
- MENDES, Murilo. *Convergência*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.
- ROSSATTI, Gabriel Guedes. Hannah Arendt e a filosofia política na era atômica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 61, n. 3, set.-dez. 2016, p. 535-552
- RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. Estado, território, direito de guerra: Carl Schmitt leitor de Rousseau.. *Dois pontos*: Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 40-50, agosto de 2019.
- SCHEUERMAN, William E. Carl Schmitt and the road to Abu Ghrabi. *Constellations*, vol. 13, no 1, 2006.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte, Del Rey, 2009.
- SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "jus publicum europaeum"*. Editorial Struhart & Cía, 2003.
- SCHMITT, Carl. *Writings on war*. Translated and edited by Timothy Nunan. Polity Press, 2011.
- SLOMP, Gabriella. Carl Schmitt's five arguments against the idea of just war. *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 19, number 3, September 2006.
- SUAREZ, Marcial A. Garcia. Violência, técnica e política em Carl Schmitt e Hannah Arendt. *Enfoques*, v. 4, n. 1, 2005.
- VILLACAÑAS, José Luis. *Poder y conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt*. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008.

Carl Schmitt e o pós-marxismo: o caso Chantal Mouffe

Carl Schmitt and post-Marxism: the Chantal Mouffe case

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID27128

Deyvison Lima


Universidade Federal do Piauí (UFSC)

 0000-0002-7879-8388

donlima86@gmail.com

José Maria Arruda

Universidade Federal Fluminense (UFF)

 0000-0002-2365-9348

josemarruda@me.com

Resumo: O artigo investiga a proposta de releitura da teoria da democracia e do conceito do político feita pela filosofia belga pós-marxista Chantal Mouffe. O objetivo é analisar os argumentos da autora e a reabilitação do tema do conflito como constitutivo da democracia. Após a virada consensualista, procedimentos e princípios racionais passaram a reger a instituição do político através de concepções deliberativas acerca da democracia, marcadas pela neutralização do conflito e identificação entre política e moral. Na contramão desse movimento, Mouffe promove um inusitado encontro entre marxismo pós-estruturalista e algumas teses centrais da teoria política schmittiana. Em contraposição à compreensão do político como antagonismo entre amigos/inimigos, Mouffe propõe um modelo de agonismo adversarial, que segundo ela pode assumir a forma de uma democracia liberal. Pretendemos examinar sua proposta e discutir se de fato ela supera a crítica ao liberalismo feito por Schmitt.

Palavras-chave: Democracia radical; Antagonismo; Agonismo.

Abstract: The article investigates the proposal for re-reading the theory of democracy and the concept of the political made by Chantal Mouffe. The objective is to analyze the author's arguments and the rehabilitation of the theme of conflict as constitutive of democracy. After the consensual turn, rational procedures and principles began to govern the institution of politics through deliberative conceptions about democracy, marked by the neutralization of conflict and identification between politics and morality. Against this movement, Mouffe promotes an unusual encounter between post-structuralist Marxism and some central theses of Carl Schmit's political theory. In contrast to the understanding of politics as an antagonism between friends/enemies, Mouffe proposes a model of adversarial agonism, which, according to her, can take the form of a liberal democracy. We intend to examine his proposal and discuss whether it actually surpasses Schmitt's critique of liberalism.

Keywords: Radical democracy. Antagonism. Agonism.

INTRODUÇÃO

Em sua obra, Chantal Mouffe pretende fazer uma releitura das teorias atuais da democracia liberal com o objetivo de oferecer uma teoria política alternativa de viés agonístico, radical e pluralista. Mouffe efetua uma desconstrução eloquente das teorias deliberativas de cunho consensualista, mais especificamente, das teses de John Rawls e Jürgen Habermas, sob o argumento central do esquecimento do político e da despolitização da teoria política, na medida em que essas teorias eliminam a dimensão conflitiva do espaço político e o analisam, exclusivamente, sob a ótica de sua subordinação a princípios racionais do agir em geral, o que implicaria um deslocamento da política para a ética. Ao assumir uma abordagem pós-estruturalista, anti-essencialista e pragmática, que concede primazia à contingência da ação, à precariedade da ordem e à indeterminação das identidades (Mouffe, 1993, p. 7; Mouffe, 2005, p. 18), a filósofa pós-marxista recusa a possibilidade de constituição da democracia via consenso racional como telos das relações sociais. Contra isso, em vez de serem obstáculos à democracia, ela reafirma que os conflitos sociais e as tensões entre grupos são elementos constitutivos da dinâmica do espaço político.

Em sua desconstrução das ilusões das teorias políticas liberais, Mouffe apoia-se fortemente na crítica já elaborada por Carl Schmitt ao liberalismo na década de 1920. Como acentua na introdução da famosa coletânea *The Challenge of Carl Schmitt* (Mouffe, 1999a), organizada por ela, o pensamento de Schmitt serve como uma espécie de aviso contra os perigos de uma postura complacente que o liberalismo triunfante tem consigo mesmo. Contra isso, segundo ela, Schmitt apontou as deficiências e limites da concepção liberal, sua tendência permanente para a moralização da política e sua tentativa de superação do estado no sentido de construção de uma ordem pós-nacional e pós-estatal na figura de um estado cosmopolita (Mouffe, 1999b, p. 8). Para ela, a tese principal de Schmitt continua válida e extremamente atual: o liberalismo, fundado em uma noção de indivíduo e suas liberdades, não consegue produzir uma concepção política consistente (Mouffe, 2005, p. 11). Segundo Schmitt,

de uma forma muito sistemática, o pensamento liberal evita ou ignora o estado e a política e, em vez disso, se move sempre de uma forma típica, em uma polaridade recorrente de duas esferas heterogêneas, a saber, ética e economia, espírito e negócio, educação e propriedade. A desconfiança em relação ao estado e à política pode ser facilmente explicada pelo princípio de um sistema para o qual o indivíduo deve permanecer *terminus a quo* e *terminus ad quem* (Schmitt, 1932, p. 57).

Para Mouffe, o individualismo metodológico que constitui a epistemologia de fundo do pensamento liberal impossibilita “a compreensão da natureza das identidades coletivas” (Mouffe, 2005, p. 11). O liberalismo esquece – ou não assume como elemento importante – o fato que identidades são constituídas no interior de relações assimétricas de poder e não por normas e procedimentos ou consenso racional. Em contraposição a isso, Schmitt estabelece a distinção amigo/inimigo para demarcar o âmbito específico do político em termos de formação de identidades coletivas. O liberalismo, por seu turno, precisa negar o antagonismo, visto que nele se revela o verdadeiro limite do consenso racional, o momento dissociativo do político, a negatividade radical.

Mouffe reelabora a distinção schmittiana amigo/inimigo em termos de uma oposição nós/eles. No entanto, apesar de assumir a influência do jurista em sua própria concepção, ela não incorpora totalmente o momento dissociativo do político, como consequência das teses de Schmitt. Assim, o argumento da exclusão e da violência desempenha um papel importante em seus escritos, mas o que está em jogo para Mouffe é, precisamente, a transformação do modelo antagonístico schmittiano – que, em caso extremo, leva ao conflito de vida e morte – para um modelo agonístico ou adversarial. Nesse último, as diferenças irreduzíveis do corpo social são tratadas a partir de uma base institucional partilhada, conforme seu projeto de articulação entre um modelo de democracia agonística e uma noção revisitada de democracia liberal. Assim, para ela, “a tarefa central da política democrática é fornecer as instituições que permitirão que os conflitos assumam a forma ‘agonística’, onde os oponentes não são inimigos, mas adversários entre os quais existe um consenso conflitivo” (Mouffe, 2013, p. 13). Todavia, surge uma contradição que, em nossa interpretação, não se configura somente como mero paradoxo, mas sim como problema estrutural da ontologia do político, qual seja, a irreduzibilidade do conflito e a impossibilidade de um consenso elementar acerca da resolução do conflito dentro de quadros normais. Em outras palavras, a questão é a seguinte: é possível conter o antagonismo político em termos jurídico-políticos ou institucionais? De fato, a proposta mouffeana perde sua força de convencimento ao longo de seu percurso argumentativo ao tentar minimizar os riscos e perigos abertos pela leitura schmittiana que ela põe em jogo. Mouffe, em um primeiro movimento, elabora, de forma contundente e adequada, uma crítica ao racionalismo, ao universalismo e ao individualismo das concepções correntes de política e reinsere o debate democrático na vertigem da dimensão da negatividade radical do conflito, que constitui o domínio político próprio da democracia agonística pluralista.

Alguns teóricos como Hannah Arendt vêem o político como um espaço de liberdade e de deliberação pública, enquanto outros o vêem como um espaço de poder, conflito e antagonismo. Meu entendimento do 'político' claramente pertence à segunda perspectiva. Mais precisamente, esta é a forma como eu distingo o 'político' da 'política' por 'o político' entendo a dimensão do antagonismo a qual eu tomo como constitutiva das sociedades humanas, enquanto que por 'política' eu significo uma série de práticas e instituições através das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto de conflitualidade provido pelo político (Mouffe, 2005, p. 8).

Em um segundo movimento, no entanto, para evitar a possibilidade do antagonismo como força disruptiva desordenadora, Mouffe reconhece uma estrutura consensual mínima como horizonte normativo estabelecido, porém, de modo não político. Ela postula uma forma de democracia que não destrua a associação política. Isso significa que deve existir algum tipo de vínculo entre as partes em conflito (Mouffe, 2005, p. 20). Em outras palavras, o conflito não pode nunca chegar ao caso extremo, que para Schmitt constituía de fato o distintivo ontológico do político enquanto esfera do real. Contra Schmitt, Mouffe afirma que:

A questão crucial, então, é como estabelecer essa distinção nós/eles, que é constitutiva da política, de forma compatível com o reconhecimento do pluralismo. O conflito nas sociedades democráticas liberais não pode e não deve ser erradicado, uma vez que a especificidade da democracia pluralista é precisamente o reconhecimento e a legitimação do conflito. O que a política democrática liberal exige é que os outros não sejam vistos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários cujas ideias podem ser combatidas, mesmo com ferocidade, mas cujo direito de defendê-las não deve ser questionado. Dito de outra forma, o importante é que o conflito não assume a forma de um "antagonismo" (luta entre inimigos), mas a forma de um "agonismo" (luta entre adversários) (Mouffe, 2013, p.13)

Ou seja, a radicalidade da contingência e do político não é levada, a nosso ver, às últimas consequências nesse segundo momento. Além disso, apesar de ser bastante eficaz na desconstrução das teorias deliberativas e nas contradições da democracia moderna e do liberalismo, sua proposta não constrói, como pretende, o arcabouço propriamente dito de práticas e instituições de um modelo político. Tal fragilidade é destacada por intérpretes contemporâneos (Mendonça, 2010; Miguel, 2014) ao afirmar que apesar de "sua aparente radicalidade, a obra de Mouffe não ultrapassa uma acomodação com a virada consensualista da teoria política. Sua distinção entre o 'antagonismo' disruptivo, que precisa ser evitado, e o 'agonismo', que deve ser aceito, reintroduz a exigência de um consenso de base – não muito distante da leitura liberal convencional, de defesa das regras do jogo" (Miguel, 2014, p. 14).

Não obstante isso, Mouffe possui o mérito fundamental de lançar no debate político a importância do conflito como elemento constitutivo da democracia, inclusive retomando um relevante topoi em realismo político acerca das formas de stasis, violência e pluralismos no interior da ordem. No presente artigo, mais do que elaborar um juízo definitivo acerca da correção e consistência das teses mouffeanas, apresentamos, primeiro, uma reconstrução dos seus argumentos principais e, depois, passamos ao exame de alguns aspectos que podem auxiliar na formação daquilo que a autora denomina “agonismo pluralista”. Pretendemos, sobretudo, explorar suas premissas e, a partir de uma postura marcada pelo embate com/contra Schmitt, extrair algumas consequências da ontologia do político compreendida como conflito e suas contribuições para uma teoria radical da democracia, cuja elaboração ainda está em disputa. Com base nisso, desenvolvemos alguns dos pressupostos assumidos por Mouffe, buscando analisar aspectos do complexo modelo pretendido e, de alguma forma, mesmo sem endossar todos os argumentos da autora, propor um debate acerca dos rastros, posições e conceitos schmittianos.

I

As teorias da democracia deliberativa – em geral, formuladas em termos de consenso como modo de fundamentação racional da ordem normativa – têm a característica de afastar o argumento da dominação e da violência da estrutura política. No máximo, admitem uma versão liberal do conflito na forma da competição ou concorrência entre argumentos ou interesses através de mediações institucionais, tais como, eleições e parlamentos. O que reúne esse amplo e complexo espectro de teorias e autores pode ser enunciado, na interpretação de Mouffe, como uma aversão ao conflito, ou melhor, a nostalgia de ordem e harmonia marcadas pela imparcialidade e justiça, na qual a violência é disfuncional e deve ser eliminada, subordinando a política à moral e, nos modelos contemporâneos, às regras do direito. Todavia, o aspecto mais importante para Mouffe é a dimensão do conflito, que passa a ser compreendida não como sintoma patológico ou anomalia, mas sim como elemento constitutivo da democracia:

A negação do ‘político’ em sua dimensão antagônica é, como argumentei, o que impede a teoria liberal de conceber a política de maneira adequada. O político em sua dimensão antagônica não pode desaparecer simplesmente negando-o ou desejando que ele desapareça. Esse é o gesto liberal típico, e tal negação só leva à impotência que caracteriza o pensamento liberal quando confrontado com o surgimento de antagonismos e formas de violência que, segundo sua teoria, pertencem a uma época passada, quando a razão ainda não havia conseguido controlar as paixões supostamente arcaicas (Mouffe, 2013, p. 9).

Ao contrário de uma concepção racional da política, o político, as identidades – mesmo que precárias – e os movimentos – hegemônicos ou contra-hegemônicos – que o habitam se revelam como uma constituição afetiva da ordem de onde se extrai a dimensão do conflito, sua irredutibilidade e, de certa forma, apesar de não totalmente assumido por Mouffe, como veremos mais adiante, sua ininstitucionalização. Dito de forma mais simples, é por meio da dimensão afetiva que se instaura o corpo político. Tais afetos ganhariam, nessa configuração democrática agonística, uma mobilização e articulação distinta:

Minha alegação é que é impossível entender a política democrática sem reconhecer as 'paixões' como a força motriz no campo político. O modelo agonístico de democracia visa abordar todas as questões que não podem ser tratadas adequadamente pelos outros dois modelos por causa de suas estruturas racionalistas e individualistas. (Mouffe, 2013, p. 13).

Há, porém, formas e princípios admitidos como grau zero da ordem, formas de consenso dentro do agonismo que impedem, por exemplo, a criminalização e destruição do inimigo. Este é o ponto chave da tese mouffeana: a aposta de que o conflito não chega ao seu grau máximo, seu ponto extremo disruptivo. No final das contas, ao reintroduzir a exigência de um consenso, ela se move de novo, inadvertidamente, naquele solo liberal, que fora já criticado por Schmitt por conta da tentativa do apagamento da periculosidade (*Gefährlichkeit*) dos conflitos políticos, bem como no esquecimento da origem transcendente da ordem.

Em todo caso, Mouffe apresenta um paradoxo nada convencional, qual seja, como é possível um teórico tão avesso às teses liberais e crítico do parlamentarismo, entre outros institutos da política moderna, servir como teste ou critério para o aperfeiçoamento das democracias liberais? Por outro lado, apesar de assumir alguns conceitos básicos do pensamento de Schmitt, Mouffe se afasta do jurista, entre outros argumentos, por compreender a democracia liberal como modo de governo não necessariamente ligado ao estado de exceção, bem como não admitir que entre democracia e liberalismo haja uma contradição irre recuperável. Assim, após estabelecer, em parceria com Ernesto Laclau, as bases teóricas do seu pensamento em *Hegemony and Socialist Strategy*, notadamente, a partir das categorias de poder e discurso, ela reelabora suas análises sobre o estatuto da democracia e das teorias políticas contemporâneas tanto em *The return of the political* (1993), quanto em *The democratic paradox* (2000) e em *On the Political* (2005) e, por fim, em *Agonistics* (2013). Mouffe expõe seus pressupostos e argumentos, reformula seus conceitos, tais como, antagonismo, hegemonia e pluralidade, numa proposta de democracia agonística que parte de

três críticas centrais, a saber, a hipostasiação das relações de poder, a redução da política à moral e a adoção de um princípio racional para a tomada de decisão.

A partir da década de 1990, sob a influência da obra de Claude Lefort e de Carl Schmitt, Mouffe apresenta sua análise do liberalismo político sob o argumento central de que “é vital para a política democrática entender que a democracia liberal resulta da articulação de duas lógicas que são incompatíveis em última instância e que não há nenhuma maneira pela qual elas poderiam ser perfeitamente reconciliadas” (Mouffe, 2000, p. 5). A autora aponta aqui para uma tensão constitutiva entre suas gramáticas que não pode ser superada, mas pode ser negociada. Em outras palavras, o momento associativo e o momento dissociativo que na autora desempenham o papel central: *political* como a dimensão ontológica do antagonismo e *politics* como as práticas e instituições para organização da sociedade que operam, todavia, sob a condição dos conflitos. Segundo ela:

O ‘político’ refere-se a esta dimensão de antagonismo que pode assumir muitas formas e emergir em diversas relações sociais. É uma dimensão que nunca pode ser erradicada. Já ‘política’ refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que buscam estabelecer uma determinada ordem e organizar a convivência humana em condições sempre potencialmente conflitantes, visto que são afetadas pela dimensão ‘do político’ (Mouffe, 2013, p. 8).

A distinção já é bem conhecida por meio dos termos *die Politik* e *das Politischen*, em alemão; ou, *la politique* e *le politique*, em francês. Quando a autora aborda o político, assume-o em termos imanentistas como *nossa* condição ontológica seja compreendido como referente ao contexto histórico, seja referente ao antagonismo instaurado na distinção entre amigos e inimigos como critério (lógico, não histórico) do político. Nesse caso, o argumento de Schmitt prossegue válido: o liberalismo torna irrelevante a leitura de que identidades são constituídas no interior de relações assimétricas de poder, em vez de normas e procedimentos ou consenso racional. O apelo às teses schmittianas é compreendido, portanto, por sua desconstrução das ilusões liberais, mesmo ausente, em Schmitt, a preocupação com o tema da dominação nos moldes mouffeanos. Assim, ao considerar a democracia liberal através da perspectiva schmittiana, os dois elementos a que Mouffe se refere são, grosso modo, a questão da identidade ou homogeneidade que a democracia e a soberania política do *demos* exigem, implicando, portanto, a exclusão do diferente; e a questão do individualismo ou dos princípios de direito natural subjetivos, que deram origem à estrutura normativa do Estado (direitos fundamentais), e à noção liberal de liberdade. Ela, por isso, afirma que a “democracia liberal é uma articulação que combina duas

tradições diferentes: liberalismo, com sua ênfase na liberdade individual e direitos universais; e democracia, que privilegia a ideia de igualdade e ‘governo do povo’, ou seja, soberania popular” (Mouffe, 2013, p. 30).

Nesse contexto, Mouffe elabora uma refinada análise do *milieu* político *fin-de-siècle*, especificando suas críticas às teorias normativistas com base na discussão racional ou no consenso como forma de eliminar o conflito:

a situação política [é] caracterizada pela celebração dos valores de uma política consensual do centro [...] É por isso que coloco uma ênfase especial nas consequências negativas de considerar o ideal da democracia como a realização de um ‘consenso racional’ e sobre a ilusão concomitante que esquerda e direita deixaram de ser categorias pertinentes para políticas democráticas (Mouffe, 2000, p. 7).

A virtude de Mouffe é realçada, porém, por sua entrada no debate político pós-1989, marcado pelas teses da pós-história, do fim do comunismo ou do pós-marxismo, e sua crítica às leituras universalistas e à teoria dos direitos humanos da década de 1990. Na aparente homogeneidade e convicção liberal (e neoliberal), a autora reforça o diagnóstico dado por Schmitt na década de 1920 seja quanto à democracia representativa, seja quanto ao engodo das teorias políticas povoadas de entidades abstratas ou universais e recupera o problema do conflito que, não demoraria muito, turvaria o horizonte normativo das democracias no século XXI. Assim como Schmitt, Mouffe aponta para o erro dos teóricos da democracia liberal que consiste na crença de que o antagonismo poderia ser erradicado através de um consenso motivado racionalmente. Em oposição aos modelos, sobretudo, de Rawls e Habermas, Mouffe critica a ideia de que seria possível superar o dilema entre os direitos individuais e as liberdades, por um lado, e as reivindicações de igualdade e participação popular, por outro:

Tanto Rawls quanto Habermas afirmam, de maneiras diferentes, que o objetivo da democracia é estabelecer um acordo racional na esfera pública. Suas teorias divergem quanto aos procedimentos de deliberação necessários para alcançá-la, mas seu objetivo é o mesmo: chegar a um consenso, sem exclusão, sobre o ‘bem comum’. Embora afirmem ser pluralistas, é claro que se trata de um pluralismo cuja legitimidade só é reconhecida na esfera privada e que não tem lugar constitutivo na esfera pública. Eles insistem em que a política democrática exige a eliminação das paixões da esfera pública, e é por isso, claro, que não conseguem apreender o processo de constituição das identidades políticas (Mouffe, 2013, p. 49).

Ora, apesar de rejeitar uma teoria acerca do consenso inatingível, Mouffe admite, nesse contexto, o confronto agonístico entre interpretações divergentes dos valores constitutivos liberais-democráticos. Assim, a autora pretende utilizar alguns argumentos de Carl Schmitt para ‘redescrever’ a democracia liberal em termos de pluralismo agonístico. Para isso, apesar de assumir a

institucionalização do conflito, discorda sobre a tese schmittiana de uma contradição estrutural entre democracia e liberalismo, ou de que a lógica universalista do liberalismo é incompatível com a lógica democrática da igualdade:

[...] este é um regime não viável, dado que o liberalismo nega a democracia e que a democracia nega o liberalismo. Embora considere que a crítica de Schmitt fornece informações importantes e que deve ser levada a sério, minha posição [...] é que essa irreconciliação final não precisa ser visualizada no modo de uma contradição, mas como *locus* de um paradoxo (Mouffe, 2000, p. 9).

Embora assuma a contradição entre a lógica universalista liberal, a concepção democrática de igualdade e a necessidade da constituição do *demos* – Mouffe afirma que o reconhecimento desse paradoxo nos leva a perceber a verdadeira força da democracia liberal. Dito de outro modo, apesar da contraposição, Mouffe propõe articular a lógica da relação democrática (soberania, *demos*, exclusão-inclusão) com o discurso dos direitos humanos. Nessa tensão, Mouffe acredita que a redescritção da dinâmica da política democrático-liberal enquanto paradoxo, que tem como função impedir o fechamento e a disseminação do conflito, faz surgir possibilidades interessantes no espaço político. A proposta de Mouffe tem inúmeros méritos, sobretudo ao destacar que o abandono da ilusão do consenso e a eliminação da tensão dar-se-ia ao pôr em prática uma política democrática pluralista por meio de suas medidas pragmáticas e precárias de negociação, assumindo seu paradoxo constitutivo. Com perspicácia, Mouffe incrementa uma leitura pós-estruturalista em teoria política e destaca que “a natureza paradoxal da democracia liberal exige romper com a perspectiva dominante racional e exige um quadro teórico que reconheça a impossibilidade de constituir uma forma de objetividade social que não se baseie em uma exclusão originária” (Mouffe, 2000, p. 11). Este argumento reforça uma postura não-essencialista, segundo a qual a sociedade é resultado de um conjunto de práticas que tem por objetivo estabelecer a ordem em um contexto de contingência. Mouffe recusa operar com qualquer tipo de essencialismo pelo qual poderíamos operar com identidades fixas anteriores à forma pragmática e contingente de suas articulações (Mouffe, 1993, p. 7; 2005, p. 18). Portanto, toda ordem é uma articulação temporária e precária de práticas contingentes, que podem ser alteradas e refeitos em seu curso histórico. Toda ordem implica exclusão de outras possibilidades e se mostra, ela própria, expressão de uma configuração particular de relações de poder. A cegueira da abordagem racionalista em relação ao específico do ‘político’ em sua dimensão antagônica

tem, portanto, consequências graves para uma compreensão democrática da política.

No contexto da relação com Schmitt, há que se fazer uma ressalva: a autora se aproxima com demasiado cuidado do jurista. Apesar da influência inegável na tentativa de uma concepção não racionalista da teoria política – basicamente, a procura por outras formas não institucionais de participação política – Mouffe não leva às últimas consequências as teses schmittianas; habilmente, ela elabora uma leitura perspicaz com apoio da obra de Wittgenstein e de Derrida para inserir nas entrelinhas a argumentação schmittiana. Por exemplo, assume a influência de Derrida sobre o externo constitutivo (“*constitutive outsider*”), mas logo afirma que:

um primeiro passo na minha argumentação é afirmar que a oposição amigo/ inimigo não é a única forma que o antagonismo pode tomar e que pode se manifestar de outra maneira. É por isso que proponho distinguir entre duas formas de antagonismo, o antagonismo propriamente dito – que ocorre entre inimigos, isto é, pessoas que não possuem espaço simbólico comum – e o que eu chamo de “agonismo”, que é um modo diferente de manifestação de antagonismo porque envolve uma relação não entre inimigos, mas entre “adversários”, os adversários sendo definidos de forma paradoxal como “inimigos amigáveis”, isto é, pessoas que são amigos porque compartilham um espaço simbólico comum, mas também inimigos porque querem organizar esse espaço simbólico comum de uma maneira diferente (Mouffe, 2000, p. 13).

Ela reconhece que democracia implica a exclusão de alguns grupos ou agentes na demarcação do *demos*, mas tenta amenizar a distinção entre amigo/inimigo e parece não perceber que a lógica do político que ela assume não se deixa facilmente enganar com essa mudança semântica, mesmo que implique uma lógica bárbara: o modelo adversarial deixa de funcionar tendo em vista o abandono da relação entre democracia e exclusão. De todo modo, Mouffe segue na substituição do modelo antagonístico pelo modelo agonístico como tarefa principal e, para ela, a categoria do ‘adversário’ é a chave para a análise da política democrática pluralista moderna, além do conceito central de sua proposta de democracia como ‘pluralismo agonístico’.

Assim, um dos pontos de partida de Mouffe para a compreensão deste modelo é, evidentemente, a crítica elaborada por Carl Schmitt à democracia parlamentar em *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Este texto seminal da década de 1920 aponta as contradições da República de Weimar e soma-se às outras críticas schmittianas às concepções jurídico-políticas da época. Em seu diagnóstico, Schmitt declara que a democracia requer ao mesmo tempo homogeneidade e erradicação da heterogeneidade, propondo uma versão

forte de igualdade: em vez de uma igualdade formal e abstrata, ele pressupõe uma igualdade substancial (*substanzielle Gleichheit*) (Schmitt, 1923, p. 26). Apesar disso, o conceito de igualdade para Schmitt, conforme Mouffe, é político, ou seja, um conceito que contém a possibilidade de traçar uma distinção política como decisão (*Entscheidung*) entre quem pertence e quem não pertence ao *demos*, pois a democracia não pode ser fundada na generalidade da humanidade. Ao contrário das abordagens raciais ou essencialistas, a filósofa reconhece, de forma adequada, que Schmitt “nunca postulou que isso que pertencia a um povo só poderia ser considerado em termos raciais, ao contrário, ele insistiu na multiplicidade de maneiras pelas quais a homogeneidade constitutiva de um *demos* poderia se manifestar” (Mouffe, 2000, p. 40). Assim, para Schmitt, segundo Mouffe, o que é importante não é a natureza da igualdade que constitui a homogeneidade, pois o que importa é a possibilidade de traçar uma distinção clara entre aqueles que pertencem ao *demos* e tem direitos iguais e aqueles não tem os mesmos direitos porque, politicamente, não pertencem ao *demos*. Ora, a crítica schmittiana se dá, a rigor, contra a ideia abstrata de humanidade, precisamente, porque o conceito central para a democracia não é o conceito de humanidade, mas o conceito mesmo do povo (Mouffe, 2000, p. 41). Como analisa Mouffe, “Schmitt afirma que existe uma oposição insuperável entre o individualismo liberal, com seu discurso moral centrado em torno do indivíduo e o ideal democrático, que é essencialmente político, e que visa a criação de uma identidade baseada na homogeneidade” (Mouffe, 2000, p. 39). Em outros termos, o liberalismo nega a democracia e a democracia nega o liberalismo, tornando a democracia parlamentar um regime inviável, no fundo, governado por uma perspectiva econômica.

Mouffe destaca a importância da noção de identidade e unidade política para Schmitt e, por conseguinte, a relação intrínseca entre democracia e lógica da inclusão-exclusão. Por isso, o liberalismo não conseguiria estabelecer esta distinção porque não utiliza de forma consistente o conceito de povo como um conceito político fundamental, mas toma como referência o conceito genérico de humanidade e de indivíduo. Como ela afirma, “a questão central da constituição política do ‘povo’ é algo que a teoria liberal não consegue enfrentar adequadamente, porque a necessidade de criar uma ‘fronteira’ contradiz sua retórica universal. Contra a ênfase liberal na ‘humanidade’, é importante ressaltar que os conceitos-chave da democracia são os ‘demos’ e as ‘pessoas’” (Mouffe, 2000, p. 44). Embora se aproxime das teses schmittianas sobre a tensão entre democracia e liberalismo, Mouffe tenta salvar o conceito problemático de democracia liberal ao reinventá-la sob uma nova cifra. Para ela,

Schmitt está errado em apresentar esse conflito como uma contradição que é obrigada a conduzir a democracia liberal para a autodestruição. Podemos perfeitamente aceitar sua visão sem concordar com a conclusão que ele aponta. Proponho reconhecer a diferença crucial entre as concepções liberal e democrática da igualdade, considerando a articulação e as consequências de outra forma (Mouffe, 2000, p. 44).

Para Mouffe, ao mesmo tempo que a lógica democrática constitui o povo, também subverte a tendência universalista e abstrata do liberalismo. Reciprocamente, a referência aos direitos humanos resiste às formas de exclusão que a constituição do povo através da democracia implica. Assim, Mouffe retira aqui consequências positivas, pois, em sua visão pessimista da democracia liberal, Schmitt não teria percebido a articulação intrínseca entre essas duas lógicas: “nenhuma resolução final ou equilíbrio entre essas duas lógicas conflitantes é sempre possível, e pode haver apenas negociações temporárias, pragmáticas, instáveis e precárias da tensão entre elas” (Mouffe, 2000, p. 45). Ora, para ela, Schmitt não teria também percebido que a política liberal-democrática consiste, de fato, no constante processo de negociação e renegociação desse paradoxo constitutivo, em arranjos pragmáticos precários, contingentes e mutáveis, que expressam correlações momentâneas de força. Assim, partindo da análise de Schmitt e apoiada em seus conceitos e teses, Mouffe extrai uma consequência que o jurista seria incapaz de subscrever.

Um dos argumentos que Mouffe custa aceitar é o da impossibilidade de estabelecer um consenso racional não-excludente. Trata-se aqui, a rigor, da natureza mesma do consenso que pode ser obtido em uma democracia liberal. Analisando sobretudo as propostas de democracia deliberativa de Habermas (1992) e Benhabib (1996), Mouffe reconhece que “o principal desafio que enfrenta a democracia é como reconciliar a racionalidade com a legitimidade – ou, de forma diferente, a questão crucial que a democracia precisa abordar é como a expressão do bem comum pode ser compatível com a soberania das pessoas” (Mouffe, 2000, p. 46). Ela percebe que a tentativa de fundamentação da legitimidade em bases racionais depende da distinção entre aceitação (*agreement*) e consenso racional (*rational consensus*), ou seja, a necessidade de que o processo de discussão se realize em condições ideais de discurso tais como imparcialidade, igualdade, abertura e ausência de coação, etc. Esta estrutura ideal daria as garantias para a legitimação, no caso em questão, a produção do consenso. Por conta de seu ponto de partida, Mouffe critica as idealizações embutidas nestas condições, como condições assumidamente contra-fáticas e dispositivos normativos das ações contingentes, ou seja, funcionam como mera ideia reguladora, porém com efeitos nocivos. Nesse momento, para desconstruir as teses das políticas da imunização

do conflito que produz uma hiperpolitização das relações sociais, mais uma vez a autora se utiliza da argumentação schmittiana na análise das ilusões liberais:

Se aceitarmos a visão de Schmitt sobre as relações de inclusão-exclusão que estão necessariamente inscritas na constituição política do ‘povo’ – que é exigido pelo exercício da democracia – devemos reconhecer que os obstáculos para a realização da situação de discurso ideal – e ao consenso sem exclusão que isso provocaria – estão inscritos na própria lógica democrática. De fato, a deliberação pública gratuita e sem restrições de todos em questões de interesse comum vai contra o requisito democrático de traçar uma fronteira entre ‘nós’ e ‘eles’. (Mouffe, 2000, p. 48).

Paradoxalmente, as condições de possibilidade da democracia são condições não democráticas, ou melhor, não estão em conformidade com a democracia deliberativa, pois o consenso em uma sociedade liberal-democrática seria expressão de uma hegemonia e cristalização das relações de poder, o que significa que a fronteira entre o que é e o que não é legítimo, a rigor, é determinada politicamente, como afirma Schmitt. E isso implica que qualquer consenso pode ser questionado, contestado em um momento posterior. O postulado de um consenso não-excludente impossibilita o modelo deliberativo de democracia de compreender a verdadeira natureza do pluralismo liberal-democrático e de dar a ele uma forma adequada. Para Mouffe, tanto Rawls quanto Habermas eliminam o pluralismo da esfera pública para salvar o consenso e se mostram incapazes de refutar a crítica de Schmitt, tarefa que ela se propõe a realizar mesmo fazendo voltar as teses do jurista contra ele próprio.

De modo lúcido, Mouffe destaca que a noção de democracia em Schmitt deve ser compreendida a partir da noção de amizade: o polo tantas vezes esquecido na teoria schmittiana é o ponto central para sua teoria da democracia, ou seja, a homogeneidade, ao contrário do liberalismo, que simplesmente transpõe para a esfera pública a diversidade dos interesses privados e reduz o político à negociação entre interesses. Diante da impossibilidade de um modelo de identidade democrática no liberalismo, ela aposta na formação de uma unidade pluralista ao interpretar o *challenge* que o jurista representa e insere-o no rol de influências do assim chamado pós-fundacionismo.

II

Em “*Legalität und Legitimität*” (Legalidade e Legitimidade) e “*Der Hüter der Verfassung*” (O Guardião da Constituição), Schmitt destaca que o processo de politicização de todas as esferas da vida social atingira um grau tal que havia tornado a delimitação entre público e privado, na prática, inexistente. Em vez do desaparecimento do Estado, porém, ele observa uma contaminação de relações

antes “não políticas” ou “impolíticas” pelo critério elementar do político, a saber, o conflito. Esta extensão e intensificação do político provocava uma ameaça contínua ao Estado seja pelo controle que outras instâncias sociais pretendem exercer sobre ele, seja pelas reivindicações dos múltiplos interesses que tomavam conta do Parlamento. Em vez da representação dos interesses públicos por meio da discussão livre e deliberação racional, o parlamento teria se tornado o campo de disputa por hegemonia pelos partidos “[...] nos quais se organizam os diferentes interesses e tendências sociais, são a própria sociedade que se tornou um Estado de partidos e, como há partidos determinados econômica, confessional, culturalmente, também já não é possível ao Estado permanecer neutro diante do econômico, do confessional, do cultural” (Schmitt, 1994, p. 152). Curiosamente, se o Estado liberal surgiu como uma tecnologia para evitar a generalização da guerra civil religiosa, em seu próprio desenvolvimento final, no entanto, teria concedido espaço à ascensão do Estado total justamente como forma da generalização do político.

Ao partir da interpretação schmittiana, Mouffe concorda que “a democracia exige a existência de demonstrações homogêneas” (Mouffe, 2000, p. 51), mas isso não significa que a pretensa homogeneidade impeça qualquer possibilidade de pluralismo, limitando a capacidade de pluralidade que uma leitura mais generosa poderia retirar dos textos schmittianos. Apesar disso, a autora tem razão ao tratar Schmitt com um defensor da ordem, ou melhor, da unidade política diante do pluralismo liberal. Dessa forma, Mouffe reconhece que é correto apontar para as deficiências do tipo de pluralismo social que nega a especificidade da associação política e, que é necessário constituir o povo politicamente, conforme assinalou o jurista alemão. Todavia, contra Schmitt, Mouffe pretende demonstrar que no interior mesmo da unidade política há pluralismo. Ora, este pluralismo se estabelece não como luta ou conflito que põe em jogo a vida ou morte, mas sim – numa flexibilização das teses de Schmitt – sob a figura do conflito como mero jogo. A partir deste ponto, Wittgenstein passa a ser o modelo para pensar o pluralismo no interior do espaço político. Para ela,

Schmitt nos apresenta um dilema falso: ou há unidade do povo, e isso exige expulsar todas as divisões e antagonismos fora das demonstrações – o exterior que precisa para estabelecer sua unidade; ou algumas formas de divisão dentro das demonstrações são consideradas legítimas, e isso conduzirá inexoravelmente ao tipo de pluralismo que nega a unidade política e a própria existência do povo (Mouffe, 2000, p. 54).

No entanto, Mouffe elabora uma análise ainda mais sutil da tese da unidade política de Schmitt ao apontar que haveria uma contradição entre a resolução de

eliminar qualquer pluralismo dentro da unidade política e não observar as condições para produção desta unidade. A autora, mais uma vez, faz uma leitura minuciosa nesse argumento: Schmitt não aplica ao interior da ordem sua lógica do político, o que gera, evidentemente, uma contradição, alvo de inúmeras críticas, mas também de desenvolvimentos promissores. Na verdade, a crítica poderia ser desenvolvida de maneira a soltar as amarras do político e desencadear o conflito no interior da ordem, mais especificamente, como o elemento constitutivo da ordem, não sem as ambiguidades e riscos que tal leitura apresenta. Apesar disso, Schmitt – involuntariamente – joga com a natureza ambígua do antagonismo, mesmo ao custo da coerência analítica, e Mouffe, com atenção para o momento do conflito, tenta reabrir este modo de concepção, ainda que limitando suas consequências sob a forma institucional de uma democracia revisitada. Ora, Mouffe aposta no político e o retoma como abertura constitutiva, mas logo vinculado à ordem ou à realização da democracia liberal. Esta é, talvez, sua virtude e limitação, uma vez que, apesar de se imiscuir em solo liberal, transforma-o, estrategicamente, no cerne de sua concepção de política democrática e de constituição pragmática da ordem.

De forma arguta e produtiva, Mouffe é capaz de perceber incoerências em Schmitt, permitindo-se, mesmo assim, trabalhar a partir delas. Por exemplo, quando propõe a alteração da noção de *homogeneity* em Schmitt por *commonality* (Mouffe, 2000, p. 55). Além disso, ela propõe uma leitura não schmittiana a partir de Schmitt, quando afirma, por exemplo, em passagem com forte teor pós-estruturalista, que “a compatibilidade do pluralismo e da democracia liberal exige [...] pôr em questão qualquer ideia de ‘pessoas’ como já foi dada, com uma identidade substantiva [...] uma vez que reconhecemos que a unidade do povo é o resultado de uma construção política, precisamos explorar todas as possibilidades lógicas que uma articulação política implica” (Mouffe, 2000, p. 55-56). Desse modo, a categoria de povo, como identidade ou identidades sociais, passa a ser considerada em seu modo de articulação discursiva, como um resultado de processos hegemônicos de conflito, estes sim processos de constituição do povo. Apesar disso, a identidade não pode ser fixada uma vez por todas: a própria noção schmittiana demandaria, logicamente, esta conclusão de Mouffe. A autora endossa essa conclusão por seu viés pós-estruturalista, ressaltando a precariedade e provisoriabilidade das posições e identidades políticas:

tal identidade [...] nunca pode ser totalmente constituída, e ela só pode existir através de múltiplas e concorrentes formas de identificação. A democracia liberal é precisamente o reconhecimento desta lacuna constitutiva entre as pessoas e suas várias identificações. Daí a importância de deixar este espaço de contestação para

sempre aberto, em vez de tentar preenchê-lo através do estabelecimento de um consenso supostamente 'racional' (Mouffe, 2000, p. 56).

A filósofa belga aceita a noção de um “*campo conflitual*”, bem como de “*forças competidoras*”, inclusive também abriga a tese de que não há uma articulação hegemônica sem determinação de fronteiras, mesmo que conflito e fronteira (nas democracias liberais) sejam internas e o “*eles*” não seja considerado um “*outsider*” permanente. Nessa proposta de um pluralismo de forças no interior da ordem, não há espaço para tentativas de definir de modo permanente o bem comum, nem para tentativas de fixar de forma irrecorrível a identidade da comunidade. Todavia, na tentativa de viabilizar a relação entre democracia e liberalismo, Mouffe transforma um paradoxo político numa armadilha para si mesma: a exclusão-inclusão volta a ser colonizada pela economia, direito ou moral e, diante de uma análise mais sociológica, parece que salva a teoria para perder a realidade, mais uma vez. Talvez a proposta mais interessante seja o ultrapassamento destes modelos em direção a algo pós-estatal, mesmo que a única pista que podemos extrair de Schmitt, nesse caso, não nos conceda alento, pois resta apenas a contradição e o conflito como negatividade ininstitucionalizável.

Diante disso, a tarefa final da autora é pensar um modelo agonístico de democracia de tal modo que no interior de uma sociedade democrática, inimigos existenciais, que em Schmitt se detinham numa luta de vida e morte, devem tornar-se adversários que compartilham valores e princípios comuns. A disputa ou concorrência agora reside no âmbito da interpretação e da hegemonia. Para isso, a autora realiza uma reconstrução das etapas através do qual a teoria da democracia no modelo agregativo procurou se articular com os princípios do liberalismo. Neste percurso, o caráter normativo da democracia teria sido deixado de lado em favor de seus aspectos procedimentais ou descritivos. Após as críticas na década de 1970, recupera-se o elemento normativo ou moral da teoria democrática e busca-se articular valores liberais com democracia. Seu objetivo era a promoção de uma racionalidade normativa para a democracia através de:

procedimentos adequados de deliberação, para alcançar formas de *agreement* que satisfaçam racionalidade (entendida como defesa do direito liberal) e legitimidade democrática (representada pela soberania popular). O seu movimento consiste em reformular o princípio democrático da soberania popular de forma a eliminar os perigos que ele poderia representar para os valores liberais (Mouffe, 2000, p. 83).

Nas análises sobre Rawls e Habermas, Mouffe declara que existe um ponto de convergência entre as versões de democracia deliberativa, qual seja, “sua insistência comum sobre a possibilidade de fundamentar autoridade e

legitimidade em algumas formas de raciocínio público e sua crença compartilhada em uma forma de racionalidade que não é meramente instrumental, mas tem uma dimensão normativa” (Mouffe, 2000, p. 85). Nesse momento, a autora chega ao ponto preciso da questão sobre democracia (e política em geral): ao contestar as leituras deliberacionistas e declará-las insuficientes, assim como a crítica de Schmitt, assevera que o que está em jogo é mais do que decisão, normas, razão ou procedimento, mas sim afetos, ou melhor, a estrutura afetiva do corpo político. Em suas palavras,

a autoridade das instituições políticas não é uma questão de *consente*, mas do reconhecimento contínuo de *cidadãos* que reconhecem a obrigação de obedecer às condições prescritas na *res publica* [...] é a constituição de um conjunto de práticas que possibilitam a criação de democracia dos cidadãos. Isso não é uma questão de *justificação racional*, mas de disponibilidade de formas democráticas de individualidade e subjetividade. Ao privilegiar a racionalidade [...] deixar de lado um elemento central, que é o papel crucial desempenhado pelas paixões e afecções na garantia da lealdade aos valores democráticos. (Mouffe, 2000, p. 95).

A principal tarefa da política democrática não é eliminar as paixões ou relegá-las à esfera privada para estabelecer um consenso racional na esfera pública. Em vez disso, é 'sublimar' essas paixões, mobilizando-as em direção a projetos democráticos, criando formas coletivas de identificação em torno de objetivos democráticos (Mouffe, 2013, p.13).

Assim, mais uma vez, Mouffe se filia à tradição realista em teoria política ou, pelo menos, percebe que há algo além de normas e procedimentos no circuito político do corpo social. A questão que analisamos, porém, não é a correção desta argumentação, mas o quanto das teses de Mouffe já não estava na obra de Schmitt, sobretudo, este aspecto do *pathos* e do conflito ou dos afetos como constitutivos da experiência do político, mesmo que Schmitt não subscreva tal leitura e tenha permanecido fiel ao teorema da secularização e às origens transcendentais da ordem. Em outro trecho, a evocação ao estilo provocativo e às teses schmittianas acerca da relação entre político, polemicidade e concretude é ainda mais clara quando ela afirma que “são abstraídos das relações sociais e de poder, a linguagem, a cultura e todo o conjunto de práticas (sociais)” (Mouffe, 2000, p. 95). Em geral, a interpretação schmittiana de Mouffe se move através da sua proposta meio pragmática, meio desconstrutivista, segundo a qual é necessário colocar ênfase nos tipos de práticas. Aliás, essa é uma importante lição que Mouffe recolhe de Wittgenstein, qual seja, regras são abreviações de práticas e, por isso, a distinção entre moral e ética, procedimental e substancial, descritivo e normativo não pode ser mais utilizada sem ressalvas e termina por elaborar uma contundente crítica ao *framework* racionalista ao salientar que o poder é constitutivo das relações sociais.

Desta vez, após criticar o consenso racional e a democracia liberal, ela assume o lastro das teses schmittianas antes de declarar sua posição, com deslocamentos importantes, evidentemente. A rigor, após constatar que este modelo de política democrática é incapaz de reconhecer a dimensão do antagonismo implícito no pluralismo dos valores, a autora propõe um modelo democrático capaz de compreender a natureza do político, o que implicaria colocar a questão do poder e do antagonismo no centro de uma abordagem da democracia, mesmo que a proposta não implique a institucionalização do ininstitucionalizável. Assim, qualquer objetividade social é derivada de relações de poder e, por isso, traz consigo os traços de exclusão e violência que lhe são íntimos. Esta conversão entre poder/violência e objetividade ou instituição se denomina hegemonia, sempre precária, sempre provisória, mas também sempre eficaz. Neste contexto, a questão para Mouffe não é de oposição entre democracia e poder ou violência, mas sim a questão de como constituir formas de poder mais compatíveis com os valores democráticos. Mouffe arremata sua argumentação aproximando-se do realismo político, sobretudo ao sustentar a inexistência de fundamento ou critério racional, mas que a ordem depende dos jogos entre as forças, aliás, muito próximo da leitura schmittiana acerca do conceito do político. No entanto, não há relação entre céu e terra ou vestígio de secularização em Mouffe: qualquer configuração de poder é meramente um arranjo provisório de forças e como tal sua legitimidade advém da imanência, ou melhor, das práticas sociais. Em todo caso, para a pensadora:

A democracia exige, portanto, que a natureza puramente construída das relações sociais encontre seu complemento nos fundamentos puramente pragmáticos das reivindicações de legitimidade do poder. Isso implica que não existe um fosso infranqueável entre o poder e a legitimidade – não obviamente no sentido de que: (a) se algum poder tenha sido capaz de se impor, é porque é reconhecido como legítimo em alguns lugares; e (b) se a legitimidade não se baseia em um terreno apriorístico, é porque se baseia em alguma forma de poder bem-sucedido (Mouffe, 2000, p. 100).

Segundo a autora, pensar uma racionalidade pura ou um fundamento apriorístico é não compreender como o poder produz racionalizações e, retrospectivamente, produz sua legitimidade. Para dar conta deste conflito ininstitucionalizável de seu modelo agonístico (contra o agregativo e o deliberativo), ela propõe mais uma vez uma distinção de matriz schmittiana quando analisa que a questão não é como chegar a um consenso sem exclusão, pois isso implicaria a erradicação do político, mas sim que “a política visa a criação da unidade num contexto de conflito e diversidade; está sempre preocupada com a criação de um ‘nós’ pela determinação de uma política de ‘eles’” (Mouffe, 2000, p. 101). Assim, Mouffe explora não o fim da distinção, incontornável, entre nós/eles,

porém o caminho pelo qual a diferença é estabelecida. A questão para ela é que a democracia agonística precisa construir uma noção de ‘eles’ de tal modo que ‘eles’ não sejam mais percebidos como um inimigo a ser eliminado, mas como um adversário. Para Mouffe, portanto, um adversário é, certamente, um inimigo, mas um “inimigo legítimo aquele com quem temos algum terreno comum porque temos uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia liberal” (Mouffe, 2000, p.102).

Em Schmitt, há a mesma preocupação, apesar de algumas mudanças, mas o cerne da questão prossegue: não há criminalização do inimigo – inclusive, o inimigo é a medida de si mesmo. O jurista demonstra que considerar o inimigo como um adversário pode levar a uma intensificação do conflito, ao extrapolar esta normatização ou moralização, a ponto de chegar ao extremo conflito de vida e de morte, sem criminalização do outro. Aqui, mais uma vez, o liberalismo, mesmo residual, retorna nas considerações de Mouffe, precisamente, quando utiliza o termo tolerância e deixa escapar sua intenção mais íntima e não confessável, a qual, em parte, ela assume. Ela reconhece, por certo, a *periculosidade* como dado bruto, por exemplo, quando afirma contra o liberalismo ou racionalismo que não existe uma resolução racional do conflito. A filósofa é bastante consciente de como as relações de poder tomam configurações temporárias em torno de um confronto contínuo, mas não leva às últimas consequências a negatividade do conflito, visto que não chega ao ponto extremo, qual seja, a própria condição do trágico na política. No final das contas, ela assume um pressuposto liberal que Schmitt (e ela própria!) criticava, a saber, a ausência de periculosidade. Entretanto, quem precisa assumir que, continuamente, a política coloca em risco a própria vida?

Neste ponto reside a principal manobra conceitual que articula a obra de Schmitt à interpretação de Mouffe, com efeito, a autora substitui o termo “antagonismo” por “agonismo”, com consequências inevitáveis: “O *antagonismo* é a luta entre os inimigos, enquanto o *agonismo* é uma luta entre adversários” (Mouffe, 2000, p. 102). Enquanto este considera a luta de vida e de morte que, segundo Schmitt, atribui seriedade à política e a determina como relação de perigo (*Gefährlichkeit*), o agonismo representa o consenso plural constituído sobre o conflito entre interesses diferentes, mas sob o pressuposto de uma gramática política comum, ou seja, permanece subjacente ao consenso plural uma crença compartilhada na eficácia do sistema, isto seria denominado de “pluralismo conflitual”. O agonismo adversarial de Mouffe pretende evitar os extremos na concepção schmittiana do político e ela entende que exatamente a

democracia consiste nessa acomodação precária de interesses para evitar o combate de vida e morte, ou seja, a guerra. Neste contexto, Mouffe é clara ao direcionar os afetos e paixões da relação política aos objetivos (normativos) da democracia para a transformação do antagonismo e agonismo. Para ela, “a principal tarefa da política democrática não é eliminar as paixões da esfera do público, para tornar possível um consenso racional, mas para mobilizar essas paixões em direção a projetos democráticos” (Mouffe 2000, p. 103). Não obstante, esta tentativa de amenização do pensamento schmittiano, Chantal Mouffe representa um curioso caso de liberalismo de esquerda. A consequência disso é que o tema da morte física do inimigo não é suportado pelas considerações mouffeanas acerca do agonismo. Como Ibrahimy afirma:

O modelo de Mouffe [...] não pode acomodar o plano teórico que encontra no trabalho de Schmitt, já que a tensão original entre ontologia e contingência está ausente. Considerando que o tratado de Schmitt está em constante reestruturação entre as duas posições de ontologia e contingência, e embora o tom geral possa emprestar ao ser político percebido como uma ontologia, o trabalho posterior de Mouffe se concentra no político como antagonismo entre grupos em sentido ontológico (Ibrahimy ,2014, p. 311).

Ao constatar a ausência de uma teoria do *político* como ontologia, tal como em Schmitt, que seja articulada com a contingência, Ibrahimy afirma que o modelo adversarial de Mouffe é falho desde o início, pois permanece no âmbito da análise da *política*. Em verdade, Mouffe pretende apresentar uma espécie de terceira via em relação ao pensamento liberal, que tangencia os conflitos e o pensamento de Schmitt, que reforça a política como conflito incontornável. A inconsistência de Mouffe reside no fato de que sua análise não é suficientemente radical, pois permanece num âmbito ôntico e não percebe a natureza da questão em Schmitt: a pretensão normativa sobre o que a ontologia política é. Essa confusão entre o plano ontológico e o plano ôntico não permite à autora distinguir entre a dimensão associativa e a dimensão dissocitativa do político.

CONCLUSÃO

A diferença fundamental entre Mouffe e Schmitt revela-se, portanto, quanto à natureza mesma do conflito: para Mouffe, competidores não passam de um liberalismo animado, num jogo menos fútil, mas ainda seguro. O conflito não se dá em torno ou pelo poder e ordem, mas como competição por projetos hegemônicos, por isso não se refere a um conflito real, mas quase simbólico, uma metáfora de luta, afinal, um teatro cuja remissão mais parece ser a uma metáfora do que à luta de vida e de morte que dá o tom trágico e concreto às teses

schmittianas em comparação ao pluralismo agonístico mouffeano. Sem metáforas, Schmitt leva mais longe sua análise do político, por um motivo simples: não há razão para o conflito ou nenhuma justificativa em si do conflito, como ele afirma “não existe proposta racional, nenhuma norma [...] nem legalidade ou legitimidade que justifique os homens se matarem por estas razões” (Schmitt, 1932, p. 37). Na tentativa de higienização de Schmitt, Mouffe realiza a transformação de antagonismo em agonismo, mas reduz demasiadamente a pretensão do jurista ao inseri-lo numa narrativa de formas democráticas liberais de um pluralismo agonístico que concebem o dissenso como legítimo e, eis, a nosso ver seu equívoco, a partir de uma suposição (normativa) compartilhada. A compreensão de que em Schmitt o *político* leva ao risco existencial refuta em si a interpretação de Mouffe.

A tese agonística de Mouffe explicita a incapacidade intrínseca da teoria democracia deliberativa de não perceber propriamente a dimensão ontológica do político, isto é, de não compreender a natureza do antagonismo e do conflito. Em nossa leitura, ao contrário, ressaltamos que, por utilizar alguns pressupostos schmittianos, seria necessário dar maior densidade conceitual à ontologia do político e demonstrar que a democracia radical proposta por Mouffe teria que dar alguns passos a mais para assumir o pressuposto ontológico sugerido.

Apesar da presença contínua, Mouffe desloca Schmitt do seu contexto e se torna seu fantasma, *out of joint*. Mesmo assim, ela ainda permite conceber o político não apenas como relações, mas também como uma posição ontológica. Da mesma forma, consegue analisar com propriedade as teses sobre consenso e deliberação, visto que o político como antagonismo ainda é o seu pressuposto ontológico. Para tentar se livrar da sombra do autoritarismo que as posições schmittianas poderiam levantar, bem como a contradição a democracia liberal, Mouffe assume o pior dos dois mundos: sua fórmula de um consenso conflituoso (democracia agonística) é insustentável, apesar da sofisticada elaboração e o conflito de baixa intensidade se apresenta como uma leitura com efeitos liberalizantes das ideias de Schmitt. Sua posição padece do mesmo problema das teorias liberais que ela criticava, realçando a incapacidade de pensar o *político* em toda a sua radicalidade, ou seja, em sua dimensão trágico-conflitiva extrema.


REFERÊNCIAS

BENHABIB, Seyla. 'Toward a Deliberative Model of Democratic legitimacy', In: Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and difference.*, Princeton, 1996.

- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- IBRAHIMY, Babrak. Schmitt and Mouffe on the ‘Ontology’ of the Political. *Acta Politologica* 6, 3, 2014, p. 310-325.
- LACLAU, E; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso: London, 1985.
- MOUFFE, Chantal. “Democratic politics today”. In: MOUFFE, C. (ed.) *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Verso, 1992.
- MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. London; New York: Verso, 1993.
- MOUFFE, Chantal. “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”. In: MOUFFE, C. (Ed.), *The Challenge Carl Schmitt*, New York: Verso, 1999a, p. 1-6.
- MOUFFE, Chantal. “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”. In: MOUFFE, C. (Ed.), *The Challenge Carl Schmitt*, New York: Verso, 1999b, p. 38-53.
- MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso, 2000.
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2005.
- MOUFFE, Chantal. *Agonistics: thinking the world politically*. London: Verso, 2013.
- MENDONÇA, Daniel. “Teorizando o agonismo: crítica a um modelo incompleto”. *Sociedade e Estado*, v. 25, n.3, 2010, p. 479-497.
- MIGUEL, Luis Felipe. “Consenso e Conflito na Teoria Democrática: para além do ‘Agonismo’”. In: Lua Nova, São Paulo, 92, 2014, p. 13-43.
- SCHMITT, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot, 1922.
- SCHMITT, Carl. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1931.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1932.
- SCHMITT, Carl. “Die Wendung zum totalen Staat”, in: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*. 3^a ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1994.
- SCHMITT, Carl. *Legalität und Legitimität*. 8^a ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2012.


O cosmopolitismo em questão: Habermas versus Schmitt

Cosmopolitanism in Question: Habermas versus Schmitt

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID27145

Roan Costa Cordeiro

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0002-5046-073X

roan.costa@gmail.com

Resumo: Este artigo propõe investigar o confronto de Jürgen Habermas com Immanuel Kant e Carl Schmitt sobre os fundamentos de um projeto jurídico-político cosmopolita. Para isso, percorrendo o trajeto de Habermas entre *A inclusão do outro* (1996) e *Sobre a constituição da Europa* (2011), explora-se como ocorre esse enfrentamento e qual seu papel estratégico na conformação de um modelo jurídico-político pós-nacional. Diante disso, nota-se que Habermas, ao reivindicar o legado kantiano, tem de enfrentar os contrapontos teóricos levantados pelo pensamento de Carl Schmitt quanto à autocompreensão política da modernidade. Assim, pode-se situar um eixo de fundamentação do projeto político cosmopolita e também o papel desempenhado por Schmitt no quadro mais amplo dos debates políticos e filosóficos do presente.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; Soberania; Kant; Jürgen Habermas; Carl Schmitt.

Abstract: This paper aims to investigate the Habermasian confrontation with Immanuel Kant and Carl Schmitt about the foundations of a juridical and political cosmopolitan project. By analyzing Habermas' paths between *The Inclusion of the Other* (1996) and *On Europe's Constitution* (2011), it is investigated *how* such a confrontation occurs and *what is* its strategic role in configuring a juridical and political Postnational model. Thus, it should be noted that Habermas, who claims the Kantian legacy, must face the theoretical counterpoints raised by Carl Schmitt's thought about the very political self-understanding of Modernity. Therefore, one should situate an axis of contemporary political cosmopolitanism, and Schmitt's role played in the larger frame of political and philosophical debates of the present times.

Keywords: Cosmopolitanism; Sovereignty; Kant; Jürgen Habermas; Carl Schmitt.

INTRODUÇÃO

A obra de Jürgen Habermas, desde *Facticidade e validade* (1992), consagra uma explícita guinada *normativa* no seio do discurso filosófico contemporâneo. Se esse ímpeto já fora dado no percurso habermasiano com *A teoria da ação comunicativa* (1981), na qual se propunha fazer frente ao déficit normativo da teoria crítica da sociedade, num diálogo reformulador com a célebre geração

fundadora que precedeu a Habermas (Max Horkheimer e Theodor Adorno sobremodo), *Facticidade e validade* representa a efetivação de um pensamento filosófico capaz de responder aos desafios de um tempo “pós-metafísico” com perspectivas teóricas não apenas descritivas, mas normativas. Diante das dinâmicas entre “sistema” e “mundo da vida”, haveria a possibilidade de não apenas compreender a sociedade, mas de, compreendendo-a, estabelecer parâmetros de avaliação, *modelos críticos* cujo impacto teria de ser mediado por uma refundação da razão prática. É nesse contexto de inflexão que se enquadra o diagnóstico de tempo habermasiano elaborado desde os anos 90 sobre “a nova ordem do mundo” e a sua consecutiva criação de um modelo jurídico-político de viés cosmopolita.

Como forma de contribuir para a análise da fundamentação desse modelo em seu âmbito filosófico-político, pretendo delinear, em um primeiro momento, como Habermas constitui esse diagnóstico, destacando, nele, a crise do moderno Estado soberano como uma das condições de emergência de uma “nova ordem mundial”, bem como o modo segundo o qual Immanuel Kant ingressa nessa constelação, ao permitir compreender criticamente a relação entre as esferas política, jurídica, moral e econômica. Com isso, em um segundo momento, pretendo destacar como Habermas se contrapõe às críticas feitas à perspectiva cosmopolita no tocante à fundamentação dos direitos humanos, movimento para o qual ele mobiliza sua artilharia crítica contra Carl Schmitt. Diante desses dois momentos, pode-se apontar que alguns dos impasses surgidos nesse confronto trazem, à luz do presente, questões e problemas pertinentes à análise do fenômeno político nas contribuições da filosofia contemporânea.

A CONDIÇÃO COSMOPOLITA: A GUINADA NORMATIVA E APROPRIAÇÃO DE KANT

A queda do muro de Berlim em 1989 engendrou uma “imagem do mundo” cuja repercussão estendeu-se não apenas até a efetiva derrocada da União Soviética no início da década de 1990: era o sinal de que chegava ao fim a ordem bipolar do Pós-Segunda Guerra, materializada na capital da Alemanha vencida e fraturada entre Ocidente capitalista e Leste comunista. Havendo uma realocação do papel das grandes potências mundiais no âmbito internacional que representava um efetivo impasse do tempo histórico na reconfiguração das relações de poder, deu-se ensejo ao “debate sobre o modelo mais desejável de ordem mundial” (Mouffe, 2015, p. 89). A hegemonia estadunidense que logo se firmou, porém, parecia ainda ter potencial para conviver com uma

multipolarização, sedimentada nas práticas de Organizações Internacionais, cuja relevância se consagrou ao longo da década de 1990. Ao largo desses processos eminentemente políticos, inseria-se também outro fator de remodelação do mundo, tão espantoso quanto sorrateiro: os *processos* econômicos de *globalização* que, rompida a Cortina de Ferro, poderiam se estender sobre o mundo todo com seu diversificado pacote de mercadorias. Ao largo do processo “fático”, o conceito de globalização passa ao primeiro plano de discussões não apenas econômicas, ou de teoria política, mas passa a ter um papel fundamental na formulação de uma filosofia política sintonizada aos processos reais das sociedades. Para compreendermos o papel crítico que o cosmopolitismo adquirirá posteriormente na sua obra política, precisamos partir de seu entendimento acerca da globalização, atentos às metáforas que o articulam:

Utilizo o conceito ‘globalização’ para a descrição de *um processo*, não de um estado final. Ele caracteriza a quantidade cada vez maior e a intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito *para além das fronteiras nacionais* (...). A expressão ‘globalização’ evoca, em contraposição ao lastro territorial do Estado nacional, a imagem de rios transbordando que minam os controles de fronteira e que podem levar à destruição do ‘edifício’ nacional. A nova importância das grandezas relativas à rapidez de fluxo assinalam a transposição dos controles da dimensão espacial para a territorial. O deslocamento dos valores, de ‘senhor do território’ para ‘mestre da velocidade’, parece enfraquecer o Estado nacional. Decerto – apesar da vigia neurótica dos exércitos nacionais – não se pode comparar as fronteiras dos Estados aos fortes. Como se pode perceber de modo claro na política de comércio exterior tradicional, tais fronteiras funcionam mais como comportas que podem ser controladas ‘por dentro’ para regular de tal modo as correntes para que só entre ou saia o que se deseja. Devemos testar nos seus pormenores se de fato existem e quais seriam os processos de globalização que enfraquecem a capacidade do Estado nacional de manter as fronteiras do seu sistema e de regular de modo autônomo o processo de troca com o mundo. Em que sentido isso poderia afetar a capacidade de uma sociedade nacional no que toca à autocondução democrática? Existe para o déficit que surge em âmbito nacional eventualmente equivalentes funcionais no supranacional? (Habermas, 2001, p. 84; 86. Grifos meus).

Ora, a unidade dos Estados-nação, cuja centralidade fora característica da modernidade, se coloca em questão ao representar uma crise de época incontornável, para a qual a política como dimensão relevante de mediação da realidade começa a dar sinais de ingresso em uma fase de estertores. Ao menos aquela visão de política que enxergava as relações de poder pela ótica do Estado *soberano*. Como pensar, assim, a dimensão democrática de regulação das relações sociais, uma vez que estas se baseavam na determinação soberana dentro de uma fronteira, segundo determinados parâmetros do direito emanado do Estado? Em meados da década de 1990, esse diagnóstico de Jürgen Habermas deixa-se traçar entre duas obras, *A inclusão do outro* (1996) e *A constelação pós-nacional* (1998), e

dá o ponto de partida que permite acompanhar seu mapeamento de um estágio terminal da política moderna: “Se não é apenas o Estado nacional que chega a seu fim, mas com ele também toda forma da sociedade *política*, então os cidadãos serão encaminhados a um mundo de relações enredadas de forma anônima, no qual lhes caberá decidir entre opções criadas sistemicamente, segundo as respectivas preferências” (Habermas, 2002, p. 142).

O diagnóstico de tempo presente de Habermas, que desde há muito frisava um crescente papel das dimensões “sistêmicas” – as relações estratégicas pelos meios do “dinheiro” e do “poder” que moldam uma sociedade complexamente diferenciada, como aquela do capitalismo não mais “tardio”, mas “globalizado” – *sobre* e às expensas do “mundo da vida”, passa então a também destacar o crescente recrudescimento do meio “econômico” (o dinheiro) sobre o meio “político” (o poder).¹ Na medida em que “a autonomização do sistema econômico global em face das tentativas inócuas de influência política empreendidas por via normativa manifesta-se do ponto de vista da teoria dos sistemas como caso particular de um desenvolvimento mais abrangente” (Habermas, 2002, p. 142), trata-se de indagar, em última análise, como surgiria uma operação de “resgate” oriunda do mundo da vida e dos meios do “entendimento” que, sendo por definição normativos, poderiam conduzir a uma reformulação da atividade política em chave democrática por meio do direito. O problema do “emprego do poder legítimo” continua a ser fundamental, pois, uma vez “é medido em outros critérios que não o sucesso econômico, não se pode substituir a bel-prazer poder político por dinheiro” (Habermas, 2001, p. 104). Para ser capaz de fazer frente às “ameaças” de desintegração surgidas com as pressões sistêmicas, a teoria política deve compreender o processo de desmantelamento do moderno Estado-nacional soberano e reformular-se a caminho do cosmopolitismo, o qual teria condições de conduzir o “quadro institucional” apto a estabelecer relações racionais também do ponto de vista sistêmico. Apenas assim, segundo Habermas, estaríamos em condição de “fazer valer a herança normativa do Estado de direito contra a dinâmica de uma valorização do capital” de modo a política “superar-se a si mesma e formar pessoas capazes de agir politicamente em um plano supranacional” (Habermas, 2002, p. 142), conduzindo um movimento de exteriorização que

¹ A modelagem da dualidade entre sistema e mundo da vida remonta a período anterior à publicação de *A teoria da ação comunicativa*, pois desde o final dos anos 1960 Habermas vinha trabalhando nessa questão. Já em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968), Habermas elabora a distinção entre “trabalho”, ou “ação racional com respeito a fins”, o qual incorpora uma “ação instrumental” e um “comportamento” estratégico, e “interação simbolicamente mediada”, ou seja, “ação comunicativa” (Cf. 2014, p. 90-91): ambos prefiguram, já nesse texto, o núcleo daquela dualidade, bem como a reformulação habermasiana do problema concernente ao conceito e ao processo de racionalização.

poderia resguardar as conquistas internas (direitos e garantias fundamentais, por exemplo) que poderiam ser malogradas por um projeto estatal deixado à deriva.

O problema filosófico, porém, concerne à interpretação que o pensamento político pode fazer dessas tendências, o que permite revelar um dos principais pontos de interrogação teórica com o qual a filosofia política contemporânea pode se confrontar, pois representa uma determinação do pensamento – quando não sua capitulação – diante da experiência. A tomada de posição de Habermas diante da tradição de pensamento na qual se insere faz parte da decifração do modelo que constrói: ao apostar na herança política do Esclarecimento, ele reafirma a busca de um “projeto de sociedade” baseado na afirmação da autonomia. Ao afirmá-lo como valor, necessita reafirmá-lo também normativamente, momento em que irrompe a insuficiência da compreensão jurídico-política como fundada nos limites do Estado-nacional. Se mais facilmente Habermas pode denunciar o caráter reativo do uso do conceito de nação no presente – diverso de seu papel instaurador, no século XVIII e XIX, dos processos de “integração” que confluíram na formação do Estado-nação (Cf. Habermas, 2002, p. 126-127) –, muito mais nuançada aparece a discussão a respeito da natureza do Estado.

De modo sintomático, a tensão entre universalismo e particularismo ingressou “na conceitualidade do Estado nacional” (Habermas, 2002, p. 132), de modo que expõe uma ambivalência que “só não oferece perigo *enquanto* um entendimento cosmopolita da nação de cidadãos vinculados ao Estado puder prevalecer sobre a interpretação etnocêntrica de uma nação que se encontra em um estado de guerra latente e duradouro” (Habermas, 2002, p. 132). Nessa recomposição, o peso do particular está contido na dimensão estatal, enquanto o universal se postula numa relação imediata do indivíduo com a dimensão “cosmopolita”. Se, no modelo hobbesiano, a “condição estatal” era a instância que protegia um indivíduo do outro, gerando *segurança* mútua, agora a “condição cosmopolita” representa a instância de mediação entre indivíduos e Estados. A noção de “estado de natureza” é banida no modelo habermasiano ao resgatar os Estados de sua noção de “inocência” inaugural no âmbito das relações *interestatais* (que são, aliás, o núcleo de significação das relações de poder nomeadas com a expressão “internacional”). Mas se o Estado como tal surge como um “artefato” capaz de estabilizar um estado de conflito latente *inter homines*, qual dispositivo ou aparato realmente teria condições de conter os estados de guerra latentes *entre os corpos políticos estatais*? Como configurar, de fato, uma *imagem institucional* para esse pensamento?

Ora, é aqui que o cosmopolitismo assoma enquanto ideia política “lógica” para um estágio “pós-nacional” de relações políticas mundializadas. Não apenas constitui-se um modelo, mas uma resposta àquela questão da paz entre Estados à qual talvez nenhum outro opúsculo filosófico-político tenha tentado responder tão enfaticamente em perspectiva normativa como *À paz perpétua* (1795), de Immanuel Kant. A estrutura desse opúsculo chama a atenção, em primeiro lugar, por constituir-se como “um projeto filosófico” (Kant, 2016, p. 13) estruturado como uma declaração jurídico-política, uma constituição ou mesmo um tratado internacional. Sua pretensão de normatividade é denunciada já pela forma que Kant escolheu dar ao seu texto, fato que torce a ideia de projeto ao dela fazer uma “projeção”, algo que se lança para o futuro a partir da percepção do presente, e um “dever ser”. De fato, o teor prescritivo dessa obra é elevado e visa a cessar o estado de guerra “natural” entre Estados. A dimensão filosófica do projeto revela-se pelo fato de a reflexão do filósofo sobre a hostilidade bélica mobilizar a faculdade da razão, a qual, “de cima de seu trono de poder legislativo moralmente supremo, condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si” (Kant, 2016, p. 34). Se a razão dita a paz perpétua, exigindo-a, a natureza, essa “grande artista”, presta a “*garantia*” (Kant, 2016, p. 42). Nesse sentido, o que de um lado resulta de um processo contido na natureza, de outro, é um comando da razão: *efetividade e normatividade*, “ser” e “dever ser” confluem nesse movimento, e Kant arremata “uma aproximação que progride ao infinito” com “uma tarefa que, solucionada pouco a pouco, aproxima-se continuamente de seu fim” (Kant, 2016, p. 85).

A proposta cosmopolita surge da exigência da razão como o arranjo normativo entre Estados que celebram um acordo perene para a paz.² Quando foi instituída a Liga das Nações pelo Tratado de Versalhes (1919), que também foi responsável por encerrar a Primeira Guerra Mundial e definir as determinações das Conferências de Paris, colocou-se pela primeira vez de modo *efetivo* a possibilidade de instituição daquele “doce sonho” com o qual sonhavam os filósofos – e Kant particularmente (2016, p. 13). Foi apenas com o término de outra Guerra Mundial, tão letal quanto a primeira, que surgiu o ímpeto necessário para dar origem a uma instituição de direito internacional que de fato fosse uma

2 Kant encontra no “federalismo de Estados livres” (2º Artigo Definitivo), cada qual com uma constituição republicana (1º Artigo Definitivo), um modo de evitar a consequência de um Estado mundial. Ao recorrer àquela potestade da razão, pode-se realizar a conformação de uma “liga de paz” que “não visa a nenhuma aquisição de alguma potência de Estado, mas meramente à conservação e à garantia da liberdade de um Estado para si mesmo e ao mesmo tempo para os outros Estados aliados, sem que estes, porém, por isso devam ser submetidos (como homens em estado de natureza) a leis públicas e a uma coerção sob elas” (Kant, 2016, p. 34-35).

congregação mundial. Com o advento da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1945, inaugurou-se a instituição que é de fato o alvo da proposta habermasiana cosmopolita. Sua proposta de reforma da instituição é operada por meio de uma refundação do cosmopolitismo kantiano. Tanto o modo como Habermas compreende a ONU quanto a maneira de reler Kant passam a estar associados: enquanto Kant dá a dimensão da racionalidade, as práticas logradas pela ONU, as instituições e o aprendizado histórico, constituem a experiência que baliza a proposta de reformulação.

Assim como ocorria em Kant, também podemos colocar o cosmopolitismo habermasiano (e sua proposta de democracia transnacional) sob a alçada de “projeto filosófico”. Se a ideia de direito orienta e emoldura *À paz perpétua de Kant*, nada mais justo do que essa ideia orientar a reformulação habermasiana; inclusive, liga-se assim coerentemente seu projeto cosmopolita com a sua “crítica” da razão jurídica realizada em *Facticidade e validade*. Nesse sentido, o próprio Habermas dimensiona sua retomada da leitura kantiana ao afirmar que “a paz perpétua é um elemento característico importante, mas não passa de um sintoma da condição cosmopolita. O problema conceitual que Kant precisa resolver é a *conceitualização jurídica de uma condição como essa*” (Habermas, 2002, p. 188. Grifos meus). Diante do breve itinerário fático traçado, essa proposição de Habermas nos permite traçar uma entrada privilegiada à leitura habermasiana conduzida em *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (1995), na qual busca pensar as configurações institucionais capazes de implementar o “direito cosmopolita”, a “terceira dimensão” da “teoria do direito” mapeada por Kant (Habermas, 2002, p. 185).³

Com o seu resgate da perspectiva kantiana, Habermas destaca um problema levantado por Kant que seria consubstancial aos impasses do modelo federalista deste último: “como assegurar a permanência da autovinculação de Estados que continuam sendo soberanos” (Habermas, 2002, p. 191)? Para Habermas, essa questão ainda está fundamentada numa visão moderna estritamente “soberanista”, que limitaria as possibilidades da própria postulação de um

³ O fato de que o conceito de direito seja aquele aglutinador das propostas não deve ser perdido de vista, inclusive quando nos confrontarmos adiante com o radical conflito entre direito e moral na fundamentação da dignidade e dos direitos humanos. Em *À paz perpétua*, Kant estabeleceu a primazia da constituição republicana com o seguinte postulado, do qual decorre uma tripartição segundo sua “personalidade”: “todos os homens que podem influenciar-se reciprocamente têm de pertencer a alguma constituição civil” (2016, p. 23). Habermas tratará, então, de pensar a formulação desse modelo pensando-o *democraticamente*, o que coloca, ao lado da Constituição como insígnia do direito, a participação como marca da política. Em outros termos, retraduz-se assim a tensão entre constitucionalismo e democracia em termos pós-tradicionais, uma vez que a compreensão dos subsistemas da sociedade agora aparece baseada na perspectiva (transcendental) do entendimento mútuo intrínseco à comunicação discursiva.

arcabouço condizente à condição cosmopolita. De todo modo, essa questão permite indagar: qual o *nexo* que mantém unidos os Estados e os obriga, não apenas quanto aos seus cidadãos, mas também entre si? Qual a ordem de determinação desse vínculo fundamental? Segundo a leitura habermasiana, para Kant, uma vez posto a nu o “horizonte” de experiência no qual este se inseria, “a aliança entre povos não deve constituir um evento moral, mas sim jurídico” (Habermas, 2002, p. 191). A ordem de direitos que Habermas tem em vista já é aquela fundada sobre os direitos humanos, os quais foram consagrados tanto no âmbito internacional com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) quanto foram internalizados ao longo do século XX em âmbito estatal, inclusive com as proteções aos “direitos e garantias fundamentais”.

Para investigar essas questões, gostaria de focalizar a determinação de duas cesuras traçada pelo próprio Habermas e sobre as quais ele se debruça em momentos fundamentais de sua reformulação do projeto cosmopolita. Habermas necessita retrazar o estatuto da *condição cosmopolita*, pois “a ideia kantiana da condição cosmopolita tem de ser reformulada, caso não queira perder o contato com uma situação mundial que se modificou por completo” (Habermas, 2002, p. 199) – algo que pode ser realizado até mesmo na chave de uma “antropologia filosófica”, no sentido da célebre quarta questão kantiana (“o que é o ser humano?”). Em primeiro lugar, Habermas observa em seu diagnóstico do presente que “se torna indiferenciado para os Estados soberanos o limite constitutivo entre política interna e externa” (Habermas, 2002, p. 196). Com isso, ocorre uma reconfiguração fundamental na autopercepção das estruturas estatais, pois o Estado moderno articula-se sobre a cisão da soberania no plano interno e no plano externo, dimensão que Habermas já traçara em sua análise da “evolução” do Estado ao destacar que a “*soberania interna* pressupõe a capacidade de imposição da ordem jurídica estatal; [a] *soberania externa*, a capacidade de autoafirmação em meio à concorrência ‘anárquica’ de poder dentre os Estados” (Habermas, 2002, p. 125). Em segundo lugar, deslocando-se da percepção das experiências modernas e ingressando no cerne da filosofia alemã moderna, afirma-se que “a formação conceitual dicotômica da filosofia transcendental separa o que é interior do que é exterior, a moralidade da legalidade” (Habermas, 2002, p. 199). Se aquela dicotomia é mais facilmente vislumbrável, pois observável fenomenicamente, ao dizer respeito a instituições jurídico-políticas instituídas, esta outra requer, de fato, a retomada da distinção entre autonomia e heteronomia para a compreensão da *condição cosmopolita* como fundamento normativo. Isto é, a composição entre moral e direito na postulação de uma

“condição” humana “pós-metafísica”. O cerne da disputa normativa pela “condição cosmopolita” deixa-se evidenciar numa reconfiguração proposta por Habermas que tangencia a essas duas dimensões. Como veremos, as mesmas questões exploradas quanto ao projeto cosmopolita kantiano serão mobilizadas por Habermas em sua crítica a Carl Schmitt.

Para Habermas, a “revisão conceitual básica” do projeto cosmopolita kantiano é afeita “à soberania externa dos Estados e ao caráter modificado das relações interestatais (1); à soberania interna dos Estados e às restrições normativas da política clássica de poder (2); e ainda à estratificação da sociedade mundial e globalização de risco (...) (3)” (2002, p. 200). Enquanto (1) e (2) dizem respeito à questão apontada acima acerca da cisão moderna do conceito de soberania, o ponto (3) nos permitirá articular a outra dualidade condizente à relação entre direito e moral na determinação essencial dos direitos humanos. Avaliemos de perto o conteúdo e o sentido dessas reformulações.

A soberania externa (1) assegurava a independência do Estado numa dimensão “natural” de iguais intensidades soberanas, na qual a guerra se apresentava como um instrumento de resolução dos conflitos. Habermas ressalta que a época de Kant ainda não conhecia o “o crime *da* guerra” (2002, p. 188). De fato, apenas no início do século XX começou-se a trilhar um percurso para o banimento da guerra e levaria à inovação do direito com a penalização de “crimes contra a humanidade”, o que asseguraria o fim da “inocência associada a uma suposta condição natural” dos Estados (Habermas, 2002, p. 200). A principal condição da reformulação habermasiana – que, como visto, precisa superar a cisão moderna (conceitual e prática) entre planos exterior e interior da soberania – consiste na exigência de que “o direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular” (Habermas, 2002, p. 200-201). Para Kant, ainda não estava no horizonte um processo “sistêmico” que, pelas costas do ente estatal, fosse capaz de ameaçar exigências normativas. A “razão de Estado” ainda apresentava as suas razões, por mais que o “tribunal da razão” ditasse, em sentido contrário, a paz perpétua – as contradições da razão subjetiva moderna colocavam-se no cerne do projeto do esclarecimento, como se pode retomar da abordagem crítica de *A dialética do esclarecimento* (Cf. Adorno e Horkheimer, 2006). Para Habermas, assistiríamos à mudança de um modelo contratual de relações institucionais para um constitucional, que seria exemplificado pela própria Carta da ONU (Cf. Habermas, 2002, p. 200-202). Assim, apesar de reconhecer que a segurança internacional *entre potências* continua a ser gerida segundo um modelo contratual (principalmente bilateral),

estabelece-se que a soberania estatal não é capaz de resistir aos processos sistêmicos de globalização, não se podendo dar um “passo atrás” para as proteções das fronteiras estatais; é necessário, portanto, e exigido pela própria racionalidade que perpassa as relações intersubjetivas, vincular a condição cosmopolita à cidadania.⁴ Não sendo assim, não se pode vislumbrar como Habermas seriamente propugnaria que o seu projeto se assentaria em bases *jurídicas* e não em imperativos *morais* – estes, por mais que possam valer como princípios normativos *a priori*, pois “descobertos” racionalmente, não impedem guerras. Começa a se desenhar, assim, o jogo de elementos e relações que Habermas precisa resolver para decorrer uma titularidade jurídica institucionalmente assegurada daquela “condição cosmopolita”.

Passa-se assim ao problema da soberania interna (2), que revela, em contexto contemporâneo, uma tensão entre indivíduo e Estado na fundamentação subjetiva do direito cosmopolita. Enquanto para Kant, assegurada a soberania externa, tratava-se de fazer valer uma federação de Estados, para Habermas, enfraquecida a soberania externa, não haveria impedimentos para, como forma de resguardar a ordem jurídica que internamente protegeria as individualidades, vincular essa proteção diretamente à dimensão cosmopolita:

Antes de mais nada, o cerne do direito cosmopolita consiste em que ele se lance por sobre as cabeças dos sujeitos jurídicos coletivos do direito internacional, que se infunda no posicionamento dos sujeitos jurídicos individuais e que fundamente para esses últimos uma condição não mediatizada de membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais. Carl Schmitt compreendeu esse ponto central e percebeu que segundo essa concepção ‘todo indivíduo é ao mesmo tempo cidadão do mundo (no sentido jurídico pleno da palavra) e cidadão de um Estado em particular’ (Habermas, 2002, p. 203).

Realça-se com força o papel fundador dos direitos humanos na ordem mundial “cosmopolita”. Apenas essa estrutura jurídica universalizou-se a tal ponto para postular-se por sobre os particularismos; em outra linguagem filosófica, diríamos que superamos o problema das especificações (e mesmo a ideia de “espécie”) para afirmarmos a condição conjunto de toda a humanidade (“gênero”). Consciente de que a defesa dos direitos humanos encontra uma vulnerabilidade que ultrapassa a fundamentação normativa, porém, e diz respeito a nada menos do que o problema de sua “execução”, Habermas se antecipa às questões levantadas realisticamente e coloca na mesa as cartas a respeito do *enforcement* dos direitos humanos: qual instituição tem o efetivo “poder” de

⁴ Essa tentativa será largamente criticada por Chantal Mouffe, para quem “deveríamos estar de fato conscientes de que aqueles cidadãos cosmopolitas peregrinos, sem um *demos* ao qual pertençam, teriam na verdade perdido a possibilidade de exercer seus direitos democráticos legislativos” (Mouffe, 2000, p. 42).

tornar esses direitos pleiteáveis caso não o próprio Estado *soberano*? Para Habermas, tal problema seria contornado com uma reformulação dos poderes executórios da ONU: “é preciso rever a proibição de intervenções prevista pelo direito internacional” (Habermas, 2002, p. 205), revelando claramente que se trata de buscar uma “restrição normativa ao espaço de ação de Estados soberanos” (Habermas, 2002, p. 205).⁵

Por fim, assoma o problema da “sociedade mundial *estratificada*” (3), o qual revela que o “o mecanismo do mercado acopla uma produtividade progressiva à miserabilização crescente, isto é, processos de desenvolvimento e processos de subdesenvolvimento” (Habermas, 2002, p. 206). Se a crítica da soberania implica, do ponto de vista habermasiano, uma releitura da *política* e do *direito* no que diz respeito ao binômio guerra-paz, agora trata-se de pensá-lo segundo a *sociedade*; ao revelar problemas sistêmicos, o combate à guerra faz-se também como combate a crises sociais.

A FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA DO UNIVERSALISMO COSMOPOLITA: CONTRA CARL SCHMITT

Se, para ter acesso à herança normativa kantiana que pleiteia, Habermas precisava ler Kant, em alguma medida, contra Kant – ou melhor, contra as limitações de seu tempo –, o cerne de sua retomada revela-se com a discussão do estatuto do universalismo, pois este serviu, ao longo do século XX, para a afirmação dos direitos humanos. Segundo Habermas, a filosofia kantiana ter-se-ia orientado por um “universalismo moral” (Habermas, 2002, p. 211). Aqui se delineia uma específica retomada desse normativismo, que explora aquela cesura entre direito e moral que destacamos acima. Ao passo que a fusão entre soberania interna e externa se mantém ao longo da obra de Habermas, essa outra, em nossa leitura, será modificada ao longo do tempo. É no tocante a essa discussão que Carl Schmitt entra em cena, como representante do pensamento político “realista”. Antes de focalizar o papel desempenhado por Schmitt, detenhamo-nos ainda no primeiro estágio da discussão sobre a fundamentação dos direitos humanos.

Ainda em seu texto sobre Kant, Habermas afirmava explicitamente:

5 Mas se já o conteúdo dos direitos humanos permanece indeterminado, objetamos, mais ainda o sentido do que constituiria uma violação está sujeito à interpretação. Quem seria o “guardião” dos direitos humanos? Sua tutela seria efetivada pela via judicial de uma Corte Internacional ou pela via de decisão meramente política do Conselho de Segurança (por mais que reformado)? Quem controlaria as violações que aconteceram, por exemplo, nas duas Guerras do Golfo? Não estaríamos apenas inflando uma fictícia dimensão cosmopolita em detrimento de um bastante real poder soberano, que, na dinâmica das potências, lutaria pelos *sentidos* daquela?

O conceito de direitos humanos é de origem moral, mas também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos, ou seja, uma manifestação da conceitualidade jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem menos ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais (Habermas, 2002, p. 214).

Essa afirmação encerra aquela diferenciação da filosofia transcendental entre moralidade e direito, mas visa a pacificar o seu entendimento. Os direitos humanos teriam assim uma dupla raiz, jurídica e moral, cada qual enraizada em um distinto aporte de compreensões: de um lado, a dimensão jurídica dos direitos humanos decorre da subjetividade moderna, que é seu fundamento propriamente histórico-evolutivo calcado nos modelos estatais; de outro, a dimensão moral estrutura o próprio *sentido* que ultrapassa esses modelos, pois se radica na própria dimensão da validade condizente ao suporte dessa dimensão jurídica: a própria *humanidade*. Para atestar esse movimento, Habermas retoma o sentido dos direitos fundamentais nos ordenamentos jurídicos estatais, pois também tais direitos

têm a forma de normas genéricas endereçadas aos cidadãos em sua qualidade de ‘seres humanos’ (e não de integrantes do Estado) (...) É essa validação universal, voltada a seres humanos como tais, que os direitos fundamentais têm em comum com as normas morais (...). Direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validação universal porque só podem, *exclusivamente*, ser fundamentados sob um ponto de vista moral (...). Os direitos fundamentais (...) regulam matérias de tal generalidade que *bastam os argumentos morais para sua fundamentação* (Habermas, 2002, p. 214-215).

Ao voltar-se ao problema da relação entre facticidade e validade, Habermas recorda que ela indica a “dupla validade” dos direitos fundamentais (Habermas, 2002, p. 214), reconectando assim moralidade e juridicidade: enquanto esta assegura a validade fática de normas que valem enquanto normas jurídicas pela própria estrutura independentemente do conteúdo (no que Habermas reconhece o papel evolutivo do direito positivo), aquela indica o plano de *fundamentação* dessa ordem de direitos. Assim, graças à dimensão jurídica de sua estruturação, há coercibilidade intrínseca a essa ordem de direitos. Apresentando o seu elemento diferencial – validade positiva porque coercitiva (ou, negativamente, permissiva) –, a evolução do direito moderno ingressa na formulação dos direitos humanos: “Os direitos humanos, segundo sua estrutura, pertencem a uma ordem do direito positivo e coercitivo que fundamenta reivindicações jurídicas subjetivas que se podem reclamar em juízo” (Habermas, 2002, p. 217). Deste modo, aquela dimensão moral que, não obstante sua validade universal, não teria ao seu lado o poder da espada, adquire contextura *impositiva*. Com isso, estaria fechado o

círculo de compreensão daquela “condição cosmopolita” e da sua autocompreensão normativa, revelando que, em última análise, as postulações dos direitos humanos fundamentais “demandam, em virtude do seu conteúdo semântico, uma sociedade cosmopolita” (Zolo, 2005, p. 55). Em síntese,

o estabelecimento de uma situação cosmopolita significa que as violações aos direitos humanos não são julgadas e punidas *imediatamente* sob pontos de vista morais, mas sim perseguidas como ações criminosas no âmbito de uma ordem jurídica estatal – e segundo procedimentos jurídicos institucionalizados (Habermas, 2002, p. 217).

Em termos fáticos, esse movimento pressupõe instituições capazes de exercer medidas impositivas. Em *A constelação pós-nacional*, Habermas dá um passo além e insinua que “deve ser no mínimo possível seguir normas jurídicas não porque elas coagem, mas sim porque *são legítimas*” (2001, p. 145). Se a legitimidade decorre também de uma fundamentação moral, pode-se compreender que o universalismo decorre de uma concepção de razão modificada, segundo a qual haveria “teores normativos que estão contidos nas pressuposições tácitas de qualquer discurso voltado para o entendimento” (Habermas, 2001, p. 162). Observa-se, assim, que a fundamentação dos direitos humanos se desloca passo a passo para uma postulação justificada normativamente *em sentido moral*. A divisão moderna entre as esferas do direito e da moral torna-se cada vez menos óbvia, ao menos se tivermos em vista a rigidez oriunda das proposições teóricas “positivistas” – o que não significa, porém, a determinação *conteudística* do direito pela moral em sentido convencional.⁶

Em *O ocidente dividido* (2004), pode-se perceber que, após o 11 de setembro de 2001, a proposta habermasiana de reformulação da estrutura e do papel da ONU continuou a ser moldada (caso não tenha sido de fato recrudescida). Isso foi feito, respectivamente, por meio da democratização radical das instâncias decisórias e do reconhecimento da “função central de manutenção da paz” (Habermas, 2011, p. 56), da qual derivaria a justificação da própria existência, com a “implementação da proibição de guerras de agressão”. Reconheceu-se que, com esse duplo movimento, “o direito internacional clássico deu ao menos um passo decisivo em direção ao Estado jurídico cosmopolita” (Habermas, 2011, p. 56). É justamente nessa obra que o próprio Habermas condensa, no último tópico de *A*

⁶ Nesse movimento, Habermas parece interiorizar a forma dos direitos humanos legitimados pelo *procedimento* já no molde de sua teoria do discurso, assim como também se destacava que “o processo democrático garante legitimidade já graças às suas qualidades procedurais” (Habermas, 2001, p. 94). Se for assim, os direitos humanos não passariam a ser deduzidos da própria racionalidade? Embora seja mantida uma pretensão racionalista, ela é inteiramente reformulada nos limites da razão *discursiva*, à qual tem de ser remetido o sentido do conceito de *procedimento*.

constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?, o núcleo das indagações sob análise: “Kant ou Carl Schmitt?” (2011, p. 262). Sob essa rubrica se confrontam perspectivas distintas sobre aquelas duas dimensões ressaltadas: os limites da soberania (diagnóstico de tempo) e a fundamentação dos direitos humanos. Analisemos, então, como a questão se desdobra no que diz respeito a Carl Schmitt, pois com isso se revela o sentido do giro para a moralidade quanto ao fundamento dos direitos humanos.

Em sua áspera crítica a Carl Schmitt, Habermas ressalta que a teoria do político schmittiana baseia-se na divisão entre política interna e externa, a qual Schmitt gostaria de salvar em sua discussão teórica do Pós-Guerra. Essa divisão entre interior e exterior é relevante para Schmitt desde ao menos *O conceito do político*, no qual esboça, na paráfrase de Habermas, a ideia de que “política’ é a capacidade e vontade de um povo de reconhecer o inimigo e de se afirmar contra a ‘negação da própria existência’ pela ‘diversidade do estrangeiro’” (Habermas, 2001, p. 221). Como ressalta Pietropaoli (2019, p. 89), a obra schmittiana indaga pela “distinção específica” do político, cujo “critério” ele encontra “na distinção entre amigo (*Freund*) e inimigo (*Feind*)”. Antes de tudo, o inimigo estabelece o outro publicamente como *hostis* e seu critério traduz uma possibilidade extrema, que é a morte, posição extrema do problema do negativo na teoria política (problema que permite congregiar pensadores tão díspares entre si quanto Hobbes, Hegel e Bataille). Para Schmitt, o fundamento ontológico do político define o “critério” autônomo do político e, além disso, “comporta inevitavelmente uma pluralidade de sujeitos políticos. Estando fundada sobre a distinção entre amigo e inimigo, a unidade política não pode ser universal. ‘O mundo político, anota Schmitt, ‘é um pluriverso, não um universo’” (Pietropaoli, 2019, p. 94) – o que, aliás, constitui um dos motes da proposta, alternativa àquela de Habermas, do “mundo multipolar” advogada por Chantal Mouffe (2015, p. 114). Ao afirmar um vínculo inexorável entre política e negatividade (Esposito, 2018), Schmitt estabelece uma clivagem que define o próprio ato de soberania como decisão que traça limites, originando já aqui um excesso que não cabe nos esquadros da representação universalista.⁷ Com isso, conseguimos mapear uma continuidade argumentativa que se estende de *O conceito do político* até *O nomos da terra*

7 A crítica de Schmitt à atuação de organizações internacionais como a Liga das Nações ataca o universalismo pretendido por estas e baseia-se na rejeição da ideia de que se possa “representar” politicamente o gênero humano. O pacifismo então propugnado, ao proscrever as formas tradicionais de guerra (não discriminatórias), dava origem a um estado de conflito potencial perene, no qual adquiria estrutura um conceito *discriminatório* de guerra. Abre-se caminho, nesse sentido, para a conhecida postulação schmittiana de que o pós-guerra implicaria a fixação de uma “guerra civil global” – conceito, aliás, empregado por Paulo Arantes em sua crítica a Habermas, na qual retoma o legado de Schmitt para pensar a ideia de “estado de sítio global” contra o cosmopolitismo (Cf. Arantes, 2007).

(1950), mas na qual passa a pesar menos, ao contrário do recorte habermasiano, a dimensão da decisão e mais a dimensão do “ordenamento” (que se institui com os atos de traçar limites).

Sendo assim, à diferença de Habermas, afirma-se uma separação *principiológica* radical entre política e moral, de modo que as pretensões normativas do cognitivismo moral habermasiano, da ótica de Schmitt, não responderiam ao problema do político. Antes, tentariam removê-lo, criando um postulado insustentável baseado na “humanidade”: não havendo um elemento a ser especificado *fora* desse conjunto, e banida a guerra não discriminatória, o universalismo transforma o conflito em medida de polícia. Além disso, seria assim traduzida uma ambição de encobrir a pluralidade latente e irreduzível do político por meio de uma “unidade do mundo” conduzida ideologicamente (Cf. Schmitt, 2015). Nesse sentido, Chantal Mouffe observou que Schmitt “está correto ao dizer que uma democracia política não pode ser baseada na generalidade de toda a humanidade e que deve pertencer a um povo específico. Vale a pena indicar nesse contexto que – contrariamente a diversas interpretações tendenciosas – ele nunca postulou que esse pertencimento a um povo poderia ser encarado apenas em termos raciais” (Mouffe, 2000, p. 38). Habermas, por outro lado, precisa combater a ontologia da política proposta por Schmitt enquanto fundada no conflito radical e baseada no “pano de fundo vitalista para a afirmação de que a força criativa do político precisa transformar-se em uma força destrutiva, tão logo ela se veja encerrada, entre os lobos, na arena internacional ‘do poder conquistador’” (Habermas, 2002, p. 222). Para Habermas, os critérios são outros, efetivamente normativos, e *não* “decidíveis” por forças em combate. Ao voltar ao problema da relação entre direito e moral, o argumento habermasiano retoma aquela nuance específica entre as dimensões. Ele tanto condenava, em *A inclusão do outro*, a “falsa premissa de que os direitos humanos sejam de natureza moral, isto é, de que a imposição dos direitos humanos significaria uma *moralização*”, defendendo que “não se podem confundir direitos humanos com direitos morais”, quanto ressaltava que, “contudo, a diferença entre direito e moral (...) não significa que o direito positivo não tenha um teor moral” (Habermas, 2002, p. 226. Grifos meus).⁸

Ao acreditar haver superado o pensamento de Schmitt – “não é mais realista rejeitar completamente, na esteira de Carl Schmitt, o programa dos direitos

⁸ Luiz Repa (2014) advoga a manutenção da prevalência jurídica da fundamentação dos direitos humanos (Cf. Repa, 2014, p. 157), priorizando em sua leitura os textos habermasianos dos anos 1990. Contudo, como notamos, o conceito de dignidade parece forçar essa engrenagem então estabelecida por Habermas e criar espaços para a entrada em cena de um maior teor moral *conteudístico*, o que abre o flanco de sua teoria, precisamente, às objeções schmittianas.

humanos” (Habermas, 2012, p. 34) –, Habermas abre o flanco de sua argumentação ao reconfigurar a relação entre direito e moral.⁹ Para Schmitt, de fato “por um lado, o ‘político’ alude à concreta possibilidade de um conflito, por outro, ele garante a diferença entre o plano político e o plano moral, religioso, econômico e assim por diante” (Pietropaoli, 2019, p. 93). Ora, é precisamente essa distinção que o fluxo do pensamento habermasiano sobre o cosmopolitismo tenderá a sobrepor. Essa guinada é dada em obra mais recente, *Sobre a Constituição da Europa* (2011), na qual encontramos explicitamente um “novo” operador conceitual capaz de alterar as relações então articuladas. Propondo-se considerar o tema mais amplo dos direitos humanos como “utopia realista”, entra em cena o conceito de “dignidade humana”. Enquanto antes, como vimos, os *direitos* humanos eram exigíveis por serem *estruturalmente* direitos, entrando a moral na determinação da universalização principiológica de fundo, agora, tornam-se também em uma necessidade imperativa do *conteúdo* da moralidade que, operando uma dedução do conceito de *dignidade*, sobredetermina a exigibilidade jurídica: a dignidade humana torna-se a “fonte’ moral da qual os direitos fundamentais extraem *seu conteúdo*” (Habermas, 2012, p. 11). Onde antes havia “autonomia” das esferas axiológicas, e, portanto, uma complexa relação de coexistência e concomitância que permitia iluminar uma esfera em detrimento de outra, agora passa a haver decorrência de uma em função de outra. E, mais interessante, sob o quase completo apagamento da política como instância fundante de *decisão*.

Que os direitos humanos já possuíssem uma “face de Jano, voltada simultaneamente à moral e ao direito” (Habermas, 2012, p. 18), isso já era o cerne da argumentação habermasiana. O que torna mais difícil fechar a equação dos direitos humanos é o conflito que passa a ser latente entre conteúdo e forma: “independentemente de seu *conteúdo* moral exclusivo, eles possuem a *forma* de direitos subjetivos positivos coercitivos que asseguram aos indivíduos um espaço de liberdade e pretensões” (Habermas, 2012, p. 18). Assim como a ideia de humanidade moralizava as relações políticas, na leitura de Schmitt, por que não dizer que a ideia de dignidade moraliza as relações jurídicas? Acreditando ter esconjurado Carl Schmitt, a releitura habermasiana não mais parece conseguir

⁹ Também o estilo da confrontação com Schmitt realizada em *A inclusão do outro* (Cf. Habermas, 2001, p. 203; 212-213; p. 218-227) altera-se até o ponto de tornar-se, em *Sobre a constituição da Europa*, uma nota de rodapé (Cf. Habermas, 2002, p. 34), na qual, apesar de apenas recobrir a tônica dos termos já considerados anteriormente, reafirma a (pretensa) caducidade da crítica, feita por Schmitt, da “moralização” promovida sob a bandeira dos direitos humanos.

contornar essa questão, uma vez que se afirma que a *articulação* entre aquelas duas faces *decorre da dignidade humana*, que

forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias histórias favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos (Habermas, 2012, p. 17-18).

De fato, a discussão passa se situar sob um conceito amplo o suficiente para as críticas de Schmitt se revitalizarem quando mais se acreditava que haviam sido superadas. Afinal, o que entender por “*substância normativa* da dignidade humana igual de cada um” (Habermas, 2012, p. 13)? Essa determinação Habermas deixa em aberto, mas por ela, pode-se dizer, as forças em disputa pela determinação semântica do político – e também da moral e do direito – regressam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se “o direito cosmopolita é uma consequência da ideia do Estado de direito” (Habermas, 2002, p. 224), como argumenta Habermas, a disputa com Kant e com Schmitt sobre o conceito de Estado permitiu-lhe depurar diversos estratos de sua fundamentação. Nesse sentido, Habermas reconfigurou o sentido e o papel do Estado na política de modo tal a poder formular uma compreensão dos direitos que estivesse em relação porosa com a moralidade. Assistiu-se à abertura das “comportas” da moralidade, para replicarmos a metáfora habermasiana da globalização, permitindo a universalização das pretensões normativas do projeto político do Esclarecimento. Com a pergunta “Kant ou Carl Schmitt?” Habermas definitivamente toma o partido do cosmopolitismo contra seus detratores, deixando bastante claro o horizonte de expectativas e valores aos quais se volta sua obra. Com a reformulação do conceito de razão, conduzida ao longo dos anos 60 e 70, principalmente, a retomada *política* de Kant é feita em chave crítica: tanto é necessário reformular o projeto quanto rearticular, contra a força das objeções históricas, seu horizonte normativo. A reconfiguração da política passa por uma rearticulação das experiências estatais para além da soberania. Isso não apenas abre o lugar para o cosmopolitismo, mas o tornaria o sentido de sua proposta “realista”; o que antes, nas palavras de Kant, apenas se acenava como um “doce sonho” dos filósofos, não apenas ter-se-ia tornado algo factível, mas necessário diante da nova ordem do mundo.

Ao partir de um diagnóstico inicialmente voltado a questões políticas – a crise da soberania estatal em seu centro –, Habermas passou a esboçar soluções que cada vez mais se distanciaram do teor político das disputas, deslocando-as para o universalismo de uma moralidade compreendida em chave deontológica. De fato, ao ser retomada na acepção kantiana da moralidade, que “desvincula o conceito de dignidade humana de toda fundamentação extrarracional” (Giacoia Junior, 2012, p. 19), a discussão sobre o projeto cosmopolita gradualmente desloca a discussão da fundamentação política para o âmbito moral. Carl Schmitt encontra-se na contramão desse projeto, pois, embora também direcione seu diagnóstico para a compreensão da crise do racionalismo político moderno, não aposta naquele e ainda o denuncia como politicamente mitificador.

Portanto, o percurso analisado indica uma *tensão*, nos estratos mais refinados da atual filosofia política, que não pode ser perdida de vista, a saber, a determinação do sentido e das dinâmicas entre as dimensões da “razão prática”, principalmente entre a política, a moral e o direito. Se, com Habermas, temos de perceber que “apenas o poder deixa-se democratizar, o dinheiro não” (Habermas, 2002, p. 100), por outro lado, contra Habermas, temos de buscar compreender o poder de modo a não limitá-lo por pretensões cuja universalidade barra uma *potência* conflitiva que seria capaz de libertar os teores cognitivos do pensamento *político*. Provavelmente, isso já diz respeito a outras leituras filosóficas, mas, talvez, apenas talvez, a disputa em jogo não seja por nada menos do que a natureza mesma do que significa *filosofar*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1947]. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- ARANTES, Paulo. Notícias de uma guerra cosmopolita. In: ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 32-97.
- ESPOSITO, Roberto. *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2018.
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como “ideologia” [1968]. In: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 75-132.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society* [1981]. 2.v. Transl. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia* [1992]. Trad. e apres. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos* [1998]. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política* [1996]. Trad. Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X* [2004]. Trad. Bianca Tavorari. São Paulo: Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a Constituição da Europa: um ensaio* [2011]. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua* [1795]. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2016.

MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso, 2000.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político* [2005]. Trad. Fernando Santos. Rev. técn. Katya Kocizki e William Pugliese. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
PIETROPAOLI, Stefano. *Carl Schmitt: uma introdução*. Trad. João Paulo Arrozi. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

REPA, Luiz. The Human Rights between Morals and Politics: on Jürgen Habermas's Cosmopolitanism. Florianópolis, *ethic@*, v. 13, n. 1, (junho) 2014, p. 151-166. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2014v13n1p151>.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político* [1932]. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* [1950]. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. Revisão técnica de Bernardo Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2014.


SCHMITT, Carl. L'unità del mondo [1952]. In: SCHMITT, Carl. *Stato, Grande Spazio, Nomos*. Edizione italiana a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi Edizioni, 2015, p. 271-290.

ZOLO, Danilo. Do direito internacional ao direito cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas. João Pessoa, *Revista Política & Trabalho*, n. 22, (abril) 2005, p. 49-65. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/6576>.

ARTIGOS

Sartre sob a mira do estruturalismo: antropologia filosófica versus antropologia estrutural

Sartre under the crosshairs of structuralism: philosophical anthropology versus structural anthropology

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30228

Gustavo Fujiwara

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

 0000-0002-3971-9632

fujiwaragustavo@gmail.com

Resumo: O artigo em tela busca apresentar o embate entre, de um lado, a antropologia filosófica de Sartre e, de outro, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Para esta lida, trazemos à baila o díptico Sartreano *Questions de Méthode* (1957) e *Critique de la Raison dialectique* (1960) e a obra levistraussiana *La pensée sauvage* (1962). Através deste confronto, objetivamos especificar a referida antropologia de Sartre e o modo ela, em pleno “vórtice estrutural”, responde à questão da estrutura.

Palavras-chave: Existencialismo; Estruturalismo; Antropologia; Práxis; Estrutura.

Abstract: This article seeks to present the confrontation between, on the one hand, Sartre's philosophical anthropology and, on the other, Lévi-Strauss' structural anthropology. To this purpose, we bring to light the Sartrean diptych *Questions de Méthode* (1957) and *Critique de la Raison dialectique* (1960) and the Levistraussian work *La pensée sauvage* (1962). Through this confrontation, we aim at specifying the aforementioned anthropology of Sartre and the way it, in the midst of the “structural vortex,” responds to the question of structure.

Keywords: Existentialism; Structuralism; Anthropology; Praxis; Structure.

I - INTRODUÇÃO: SARTRE E A FUNDAMENTAÇÃO DA ANTROPOLOGIA

O prefácio do primeiro tomo de *L'Idiot de la famille* (1971) coloca a questão a ser escrutinada ao longo dos três tomos desta monumental biografia existencial acerca do escritor francês Gustave Flaubert, qual seja: “o que podemos saber de um homem, hoje?” (Sartre, 1971, p. 7). A pergunta, muito embora soe despretensiosa e mesmo simplória, é de larga visada filosófica, pois, nela, está amalgamado todo o

projeto sartreano de uma antropologia filosófica; projeto que, segundo o próprio Sartre, começara a ser empreendido logo após sua *magnum opus*, *L'être et le néant* (1943)¹: “há quinze anos eu busco algo. Trata-se, caso se queira, de dar um fundamento político à antropologia” (Sartre, 1987, p. 9)². No encaixe desta observação, um dos fios teóricos que perpassam e modalizam o programa filosófico-antropológico “o que podemos saber de um homem, hoje?” diz respeito a esta necessidade de fundamentar, *politicamente*, a antropologia. E tal fundamento, por seu turno, não será senão o homem, afinal, como dirá o filósofo em “L'Anthropologie”³:

(...) considero que o campo filosófico é o homem, isto significa que todo outro problema não pode ser concebido senão em relação ao homem. (...) Tudo o que concerne o mundo filosoficamente é o mundo no qual está o homem, e necessariamente o mundo no qual está o homem em relação com o homem que está no mundo. O campo filosófico é limitado pelo homem (Sartre, 1987, p. 83).

Vejamos, aliás, que a busca fundacional da antropologia é um dos temas maiores, se não um dos fios condutores *par excellence*, do díptico *Questions de méthode* (1957) e *Critique de la Raison dialectique* (1960)⁴: lemos no prefácio a estas duas obras que o programa teórico a ser perseguido é aquele do desvelamento da existência de uma “*Verdade do homem*” (Sartre, 1972, p. 10) como solo primeiro

¹ Doravante abreviado *EN*. Embora o projeto de uma antropologia filosófica seja mais facilmente identificado em *Cahiers pour une morale* (1949) - “a Sociedade é a primeira concreção que faz passar da ontologia à antropologia. (...) A realidade-humana surge no meio das outras. Isso se traduz antropologicamente por: o homem existe em sociedade” (Sartre, 1983, p. 124) -, Cabestan, para o verbete “Anthropologie” do *Dictionnaire Sartre*, assevera que *EN* “oferece a nós os fundamentos ontológicos da antropologia e, nesta lida, esboça suas grandes linhas. (...) (E) através da determinação dos conceitos de homem e de situação, as descrições ontofenomenológicas de *L'Être et le néant* fornecem a nós os elementos fundamentais de uma antropologia”; mas é somente em *Cahiers pour une morale*, “a partir do momento no qual o homem é enquadrado em relação com seus semelhantes, que passamos da ontologia à antropologia” (Cabestan 2013, p. 33-34). Como quer que seja, o próprio Sartre em *EN* frisa que as investigações realizadas ali não estão ancoradas em uma descrição ontofenomenológica do social, mas, sim, em sua própria consciência singular: “(...) quando eu descrevi a consciência, não podia se tratar de uma natureza comum a certos indivíduos, mas bem de *minha* consciência singular que, como liberdade, é para além da essência” (Sartre, 2010, p. 482). Esta afirmação, aliás, é ratificada mais tarde pelo filósofo em entrevista para *New Left* nos anos 70: “*L'être et le néant* traça uma experiência interior sem nenhuma relação com a experiência exterior – tornada, em um certo momento, historicamente catastrófica – do intelectual pequeno-burguês que eu era” (Sartre, 1987, p. 102).

² O excerto diz respeito à entrevista intitulada “*Les écrivains en personne*” que o filósofo concederá para Madeleine Chapsal nos anos 1960. Aqui, nós utilizamos a versão reeditada em *Situations*, IX.

³ Entrevista que Sartre concedeu para os *Cahiers de philosophie* nos anos 1966 e reeditada posteriormente em *Situations*, IX.

⁴ Doravante abreviados respectivamente como *QM* e *CRD*. Sobre *QM*, vale ressaltar o seguinte: trata-se de um texto originalmente publicado em 1957 a partir do convite dos editores da revista polonesa *TWÓRCZO'SC*. Para o presente número, os editores haviam solicitado ao filósofo que escrevesse sobre a situação do existencialismo naquele momento. O texto, que primeiramente se chamava *Existentialisme et Marxisme*, é depois reeditado em *CRD* sob o título *Questions de méthode*.

⁵ A questão acerca de uma “*Verdade do homem*” desemboca na questão sobre a Razão dialética em oposição à Razão analítica: “(...) o objetivo de minha pesquisa será estabelecer se a Razão positivista das Ciências naturais é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implicam não só métodos específicos, mas uma nova Razão, ou seja, uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto. Ou por outras palavras, haverá uma Razão dialética?” (SARTRE, 1972, p. 10). Sumariamente, a razão analítica, em oposição à dialética, diz respeito a um tipo de razão cuja *démarche* estabelece relações em exterioridade, e na qual o observador, nesse sentido, permanece exterior ao objeto visado.

da antropologia. Para o filósofo, portanto, a antropologia precisa ser fundamentada porque ela “nega o homem” (Sartre, 1972, p. 104), diagnóstico igualmente reforçado quando da conferência do filósofo em Araraquara: “devemos buscar o fundamento da Antropologia. Porque a Antropologia atual não possui fundamento” (Sartre, 2005, p. 50). Este fundamento, já o dissemos, será o homem que, para Sartre, é uma *práxis*, isto é, um movimento prático de ultrapassagem do dado rumo a seus possíveis, uma ultrapassagem que totaliza a História tanto quanto ela a totaliza: “para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação” (Sartre, 1972, p. 63). Uma *práxis*, por sua vez, será definida pelo filósofo como projeto organizador “ultrapassando condições materiais rumo a um fim e se inscrevendo, pelo trabalho, na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação de meios em vista de alcançar o fim” (Sartre, 1972, p. 687). A pergunta - “será que, hoje, possuímos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?” (Sartre, 1972, p. 9) - terá como resposta, reiteremos, o homem e este, por seu turno, será uma *práxis*-projeto. Senão vejamos.

II – A PRÁXIS-PROJETO

A já mencionada fundamentação filosófica da antropologia vai de par com outro objetivo central de *QM/CRD*, qual seja, a “regeneração” do pensamento marxista através do bom uso do pensamento dialético. Para Sartre, o pensamento de Marx fora deturpado pelos burocratas da *Diamat (Dialektischer Materialismus)*. Para estes, a História possui um movimento totalizador autônomo e teleológico e os homens, nesse processo, não passam de meros objetos sujeitos a leis mecanicistas. Esse marxismo, tornado uma “escolástica da totalidade”,

(...) consiste unicamente em se desembaraçar do detalhe, em forçar a significação de alguns eventos, em desnaturar os fatos ou mesmo inventá-los para reencontrar, por

Ainda, a oposição entre essas duas razões poderia ser resumida assim: enquanto a razão dialética é fundamento da História ao conservá-la e ultrapassá-la, o que indica que os homens sempre podem fazer algo com aquilo que fizeram dele, a razão analítica, por seu turno, é causal e determinista: “assim, é desqualificada a razão analítica, que suprimia toda referência à finalidade e que impedia pensar a negação (o fato do homem ser movimento de negação do dado rumo ao não-dado). Apenas a Razão dialética pode compreender a *práxis* (...)” (Tomès, 2013, p. 493). A razão dialética, portanto, é a própria *práxis* fazendo e sendo feita pela História, algo que podemos compreender quando Sartre, recuperando a observação engelsiana segundo a qual são os próprios homens que fazem a sua história, mas em determinado meio que os condiciona, nota que, “(...) ela rejeita definitivamente o determinismo e a razão analítica como método e regra da história humana. A racionalidade dialética já está inteiramente contida nesta frase e deve apresentar-se como unidade dialética e permanente da necessidade e da liberdade” (Sartre, 1972, p. 131).

debaixo deles, como sua substância, ‘noções sintéticas’ imutáveis e fetichizadas (Sartre, 1972, p. 28).

En résumé, o marxismo estaria estagnado por desconsiderar o indivíduo no processo de totalização-em-curso da História, isto é, por subjugar o singular a um universal tramado por unicamente através de leis mecânicas e causais alheias ao próprio homem. Contra um tal idealismo histórico, faz-se necessário, tal qual na reestruturação da antropologia, recuperar o sujeito, logo, a *práxis*. Se, por um lado, Sartre reivindica o materialismo histórico e concebe a História como totalização, por outro, não recua em relação à premissa estabelecida desde *EN*, qual seja, a espontaneidade da liberdade. Agora sob o nome de *práxis*, essa liberdade estabelece que o indivíduo, apesar de alienado pelas condições materiais na qual se encontra, é sempre capaz de fazer algo com aquilo que fizeram dele:

Encontramos essa superação na raiz do humano e, antes de tudo, na necessidade: é ela que associa, por exemplo, a escassez⁶ de mulheres nas ilhas Marquesas, como fato estrutural do grupo, à poliandria como instituição matrimonial. Com efeito, essa escassez não é uma simples carência: sob sua forma mais nua, ela expressa uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada, de uma só vez, em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. E a isso que damos o nome de *projeto*. Desse modo, definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao ‘não-existente’, ao que *ainda não foi*. Simultaneamente, fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera (...) (Sartre, 1972, p. 63-64).

O indivíduo, mesmo alienado, não deixa de ser uma *práxis* constituinte que interioriza a exterioridade (as condições sociais, culturais, econômicas, familiares, etc.) e a (re)exterioriza de modo singular, ou seja, como realidade negada e ao mesmo tempo conservada. Nesse sentido, ao invés de concebermos o homem como simples objeto à mercê de leis teleológicas ou mecanicistas, far-se-á preciso que o compreendamos como agente que, interiorizando as contradições do social, faz com que tais contradições se modifiquem umas às outras “na

⁶ A alienação, enquanto fenômeno inevitável, está intimamente ligada ao que o filósofo francês, em *QM*, e depois em *CRD*, designará por escassez (*rareté*). No ensaio dos anos 1957, Sartre, sem ainda fundamentar teoricamente a escassez, assevera que: “Seguramente, quaisquer que sejam os homens e os eventos, eles aparecem até aqui nos quadros da escassez, isto é, em uma sociedade ainda incapaz de libertar-se de suas necessidades, portanto, da natureza, e que se define, por isso mesmo, segundo suas técnicas e ferramentas (...)” (Sartre, 1972, p. 85). Em *CRD*, a relação dos indivíduos com a materialidade do campo prático-inerte “manifesta-se em nossa História sob uma forma particular e contingente, pois toda a aventura humana – pelo menos até aqui – é uma luta implacável contra a escassez” (Sartre, 1972, p. 201). N’outras palavras, a escassez é uma estrutura fundamental da relação dos homens com seu ambiente material e ela designa o fato de que “não há o suficiente para todos” (Sartre, 1972, p. 204), isto é, o fato de que há um excedente de homens em relação aos recursos disponíveis. Em linhas gerais, poderíamos dizer que, se por um lado a História supõe que o sujeito seja razão constituinte da dialética, por outro, a totalização é sempre realizada em um mundo (prático-inerte) determinado pela escassez, “desequilíbrio brusco que fissura a sociedade em todos os níveis” (Sartre, 1972, p. 203).

unidade de um mesmo projeto e, por isso mesmo, (constituam) uma realidade nova” (Sartre, 1972, p. 71). Essa “realidade nova”, produto da dupla interiorização do exterior e de sua (re)exteriorização, é precisamente o que engendra a totalização-em-curso da História humana, totalização que, seguramente, figura como um dos operadores centrais no arranjo conceitual de *CRD*, pois remete à atividade sintética da ação/atividade humana, logo, à *práxis* humana, Razão dialética constituinte da História⁷, Razão constituída: “o fundamento do marxismo, como antropologia histórica e estrutural, é o próprio homem, enquanto a existência humana e a compreensão do humano não são separáveis” (Sartre, 1972a, p. 108).

Partindo do homem como ser histórico, *práxis* e Razão constituinte da dialética histórica⁸, Sartre poderá, de uma só vez, regenerar o marxismo e conferir à antropologia um fundamento que lhe é devido, pois, sem a *práxis*, as investigações antropológicas não passam de um amalgama de conhecimentos empíricos com induções positivistas. Façamos notar, ponto fundamental aqui, que a fundamentação da antropologia não será fornecida senão pelo próprio marxismo regenerado, isto é, por um marxismo no qual a multiplicidade das *práxis* são Razão constituinte da dialética e da História.

III - O EXISTENCIALISMO DURANTE O “VÓRTICE ESTRUTURAL”

Enquanto a antropologia filosófica de Sartre perscruta uma “Verdade do Homem” e pretende recuperar o movimento dialético de totalização em curso da História ao referi-la à *práxis*-projeto, Lévi-Strauss, sobretudo no último capítulo de seu *La pensée sauvage*, “Histoire et dialectique” (capítulo dirigido contra Sartre), coloca em cheque as noções de sujeito, História e dialética⁹. Como veremos, sua crítica está estruturada pelo *leitmotiv* teórico da famigerada “morte do sujeito” ou, se quisermos, no projeto de superação das ditas “filosofias do sujeito” ou “filosofias da subjetividade”. Para *entrée en matière* façamos então

⁷ “(...) se algo como uma razão dialética existe, ela se descobre e se funda em e através da *práxis* humanas, dos homens situados em uma certa sociedade, em certo momento de seu desenvolvimento” (Sartre, 1972, p. 129) ou ainda “(...) a *práxis* individual, sempre inseparável do meio que constitui, que a condiciona e que a aliena, é ao mesmo tempo a própria Razão constituinte no seio da História apreendida como Razão constituída” (Sartre, 1972, p. 178-179).

⁸ “(...) o único fundamento concreto da dialética histórica é a estrutura dialética da ação individual” (Sartre, 1972, p. 279).

⁹ No limite, Lévi-Strauss visa desautorizar a filosofia e, do mesmo modo, o lugar de destaque da filosofia da história: “É em *La pensée sauvage*, peça central do dispositivo estruturalista, que Lévi-Strauss desfere sua munição contra Sartre, verdadeira resposta diferente de *Critique de la Raison dialectique*, particularmente polêmico, pois não é apenas o carisma de Sartre que é visado, mas o estatuto da filosofia como disciplina-rainha e o lugar privilegiado dado à filosofia da história, ao historicismo, que é expulso do horizonte estrutural” (Dosse, 1991, p. 23).

uma breve reconstituição do cenário intelectual e político destes “anos estruturais”, anos nos quais a filosofia Sartreana é eclipsada, contestada e rechaçada pela nova geração intelectual em ascensão, afinal,

O estruturalismo para triunfar devia, como toda tragédia, matar. Ora, a figura tutelar dos intelectuais do pós-guerra era Jean-Paul Sartre. Desde a Liberação, ele teve um impacto particular ao fazer com que a filosofia descesse à rua. Mas esta, pouco a pouco, coloca a ele o rumor persistente de temas novas balizados por uma geração ascendente que, progressivamente, o abandona à beira da estrada (Dosse, 2015, p. 19)¹⁰.

Pois bem, se no imediato pós-guerra a *intelligentsia* francesa é “dragada” pelo “vórtice do comunismo”¹¹, a partir do final dos anos 50 lidamos com uma nova espécie de “vórtice” que, ao contrário do primeiro, ou melhor, como reação a ele, “rechaçará”, salvo raras exceções, o marxismo e tudo o que dele decorre – a dialética, a História, a *práxis* -. Uma tal posição crítica é resultado direto do crescente “desencantamento” da intelectualidade francesa em relação ao comunismo¹², “desencantamento” este acelerado sobretudo depois das revelações, feitas por Kruschew no ano de 1956, dos supostos crimes de Stalin e com a invasão soviética à Hungria na tentativa de contenção dos levantes populares:

(...) o ano de 1956 é o ano das rupturas para uma boa parte da *intelligentsia* francesa. Ele prepara o solo para das futuras crianças de 1966. Este ano é a verdadeira hora de nascimento do estruturalismo enquanto fenômeno intelectual que vem tomar o lugar do marxismo. Ao otimismo da Liberação, que havia se exprimido na filosofia existencialista, substitui-se uma relação desencantada com a história (Dosse, 2015, p. 191).

Beneficiado pela crise soviética de 1956, o estruturalismo instaura, em um elã contestador do passado e do presente, “o determinismo e a objetivação que excluem o sujeito, demasiado aleatório, e a história, demasiado contingente, em favor de um modelo tão rigoroso quanto o das ciências da natureza: a linguística estrutural” (Dosse, 2015, p. 198). O então novo “vórtice” ou, para empregarmos expressão pinçada de Dosse (2015, p. 9), “momento estruturalista”, arrasta quase

¹⁰ “Mesmo depois de sua morte, Jean-Paul Sartre havia se tornado alguém que não interessava. Quando, depois de sua morte, um editor americano quis comprar os direitos da edição de sua biografia, e que Sartre naturalmente imaginava que estivesse sendo preparada, ele descobriu que nenhum editor francês havia julgado valer a pena investir em tal trabalho. Sartre sumira de vista no Quinto Arrondissement (...)” (Hobsbawm, 1990, p. 100).

¹¹ Expressão que tomamos de empréstimo da obra *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, de Judt.

¹² Desencantamento, igualmente, pelas Filosofias da História. Como assevera Delacampagne, a filosofia da história fora um gênero privilegiado pela tradição intelectual europeia até a primeira metade do século XX. No entanto, a partir da invasão soviética da Hungria (1956) e da antiga Tchecoslováquia (1968), sua notoriedade, na França, começa a declinar consideravelmente até alcançar o seu clímax no desencantamento consecutivo ao famigerado Maio de 68: “desde então, basta olhar para trás para perceber que a *Crítica da Razão Dialética* de Jean-Paul Sartre (1960) continua a ser uma das últimas – se não a última – das grandes filosofias da história sistematicamente desenvolvidas” (Delacampagne, 2005, p. 111).

que a totalidade dos intelectuais franceses¹³ e, sob a égide do paradigma estrutural, anuncia, em teoria, a famigerada “morte do sujeito”. Morte, aliás, acompanhada pelo paulatino declínio da Filosofia que figurava como “mestra soberana” do panteão intelectual e acadêmico francês¹⁴, até que, no fim dos anos 1960, é “o próprio nome da disciplina que tende a apagar-se. São vários os que preferem falar de ‘teoria’ ou apresentar seus trabalhos como pesquisas de ponto em uma disciplina positiva, sob a vanguarda da psicanálise ou da linguística” (Descombes, 1989, p. 147). Aqueles que denunciavam, em nome do paradigma estrutural, as pretensões metafísicas do homem-sujeito ou, para empregarmos o vocabulário Sartreano, da *práxis*, deveriam contestar igualmente a própria filosofia, pois “criticar o sujeito era necessariamente criticar a filosofia, e criticá-la de fora, isto é, criticá-la como teoria puramente especulativa opondo-lhe os resultados de uma teoria positiva” (Descombes, 2018, p. 9-10). Verdadeira “idade de ouro das ciências humanas”, os anos 60 são atravessados por um cálido *frisson* de “teoria”, de tal modo que Judt (2005, p. 398), por exemplo, reporta-se a estes anos como a “grande era da Teoria”. No entanto, “teoria”, naquele contexto marcado pelo estrutural, não se referia mais à filosofia:

(...) os mais célebres filósofos da Europa Ocidental do período — Bertrand Russell, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Benedetto Croce, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre — já estavam mortos, idosos ou envolvidos em outras questões (...). No sentido então em voga, “Teoria” significava algo bastante diverso. Ocupava-se, principalmente, em “interrogar” (termo da arte contemporânea) o método e os objetivos das disciplinas acadêmicas, acima de tudo das ciências sociais — história, sociologia, antropologia —, mas também das ciências humanas e até, anos depois, das próprias ciências biológicas. Numa era de grande expansão das universidades, com periódicos, revistas e conferencistas em busca de material, nasceu um mercado para “teorias” de todos os tipos — que não fossem abastecidas à base de um suprimento intelectual aperfeiçoado, mas de uma demanda insaciável” (Judt, 2005, p. 398-399).

Acompanhado deste *frisson* e do já mencionado declínio da filosofia, temos, igualmente, a superação do existencialismo e o conseqüente fim dos “anos

¹³ “O sucesso que conheceu o estruturalismo na França ao longo dos anos cinquenta e sessenta é sem precedente na história da vida intelectual deste país. O fenômeno conduziu à adesão da maior parte da *intelligentsia*, até reduzir a nada as poucas resistências ou objeções que foram manifestadas quando do que podemos chamar de o momento estruturalista” (Dosse, 2015, p. 9).

¹⁴ Sobre a hegemonia da filosofia no sistema universitário francês até meados dos anos 1960, sugerimos o texto-conferência de Bourdieu, “Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50”. No que tange o declínio da filosofia, um Foucault, por exemplo, asseverará o seguinte: “Chegamos a uma época que é talvez aquela do pensamento puro, do pensamento em ato e uma disciplina tão abstrata e geral como a linguística, tão fundamental como a lógica, ou ainda a literatura desde Joyce, são atividades de pensamento e elas ocupam o lugar da filosofia, não na medida em que elas tomam o lugar da filosofia, mas elas são o desenvolvimento próprio do que foi outrora a filosofia” (Foucault apud Dosse, 1991, p. 24-25).

Sartre”¹⁵, isto é, o fim ou a tentativa de superação das assim chamadas “filosofias do sujeito”:

O colapso da figura tutelar de Sartre vai provocar uma crise, um momento de incerteza, de dúvidas entre os filósofos que irão utilizar notadamente as ciências sociais ascendentes para afiar seus questionamentos críticos. Esta interrogação recai sobre o existencialismo enquanto filosofia da subjetividade, enquanto filosofia do sujeito. (...) O sujeito, a consciência, vão sendo apagadas em detrimento da regra, do código e da estrutura (Dosse, 2015, p. 20-21).

Por exemplo, eis como nos anos 1966, então tido como “o ápice do estruturalismo”¹⁶, a revista *L'Arc*, em número especial consagrado à filosofia de Sartre, introduz o filósofo e o existencialismo, ambos já considerados *démodés* pela nova “geração estrutural”:

1945-1960: para medir o caminho percorrido entre essas duas datas, basta abrir um jornal ou uma revista e ler algumas críticas de livros. (...) não se fala mais de ‘consciência’ ou de ‘sujeito’, mas de ‘regras’, ‘códigos’, ‘sistema’: não se diz mais que o homem ‘faz o sentido’, mas que o sentido ‘vem ao homem’; não se é mais *existencialista*, mas *estruturalista* (Pingaud, 1966, p. 1).

Em vista deste rápido panorama intelectual e político, somos capazes de depreender que o díptico *QM/CRD* traz, juntamente ao projeto de “ressuscitação” da dialética marxista, uma tentativa de “ressuscitação” do próprio existencialismo mediante o fogo cruzado dispendido pela nova *intelligentsia* francesa em nome das “estruturas”. Se, por um lado, o referido díptico pode ser lido como uma antítese ao projeto estrutural por postular, ao contrário de um sujeito que não passa senão de mera função de um discurso anônimo, um sujeito que, graças ao movimento dialético de sua *práxis*, é peça fundamental para a compreensão da inteligibilidade da História, por outro, as “Questões de método”, no enalço metodológico ensejado pela “Teoria”, não são senão uma investida filosófica contra o declínio da própria filosofia perante o recrudescimento das ciências humanas. E a constatação sartreana de que urge dar um fundamento filosófico à antropologia, um fundamento *humano* (a *práxis*), pode igualmente ser lido aqui como a resposta de Sartre contra a gradativa ascensão da antropologia estrutural e o fúnebre anúncio que ela enseja, qual seja, aquele da “morte do sujeito”, uma vez que para o nosso filósofo “a filosofia é ao mesmo tempo uma interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história” (Sartre, 1966, p. 95). N’outras palavras, a “situação do existencialismo em 1957” (para retomar a diretriz

¹⁵ Anos que vão de 1945 até 1956 segundo datação estabelecida por Cohen-Solal (2005, p. 421 et seq.).

¹⁶ “A referência central a partir da qual a atividade estruturalista irradia com mais força no campo intelectual é o ano de 1966. É o ápice deste período em razão da intensidade, da radiação e da mistura do universo de signos que ele realiza para além de todas as fronteiras disciplinares estabelecidas. Até 1966, é a ascensão que parece irresistível, a fase ascendente da atividade estruturalista” (Dosse, 2012, p. 14).

com a qual a revista polonesa *TWÓRCZO'SCH* havia solicitado de Sartre o artigo que viria a ser transformado no prefácio de *CRD*) é precisamente aquela de uma filosofia que, em vias de superação, e para não ser completamente dragada pelo “vórtice estrutural” da “Era da Teoria” ou da “idade de ouro das ciências humanas”, propõe-se a fazer parte do *frisson* metodológico ao mesmo tempo que faz de si mesma o fundamento por excelência do conjunto das disciplinas reunidas sob o epíteto “ciências humanas”¹⁷. Flynn dá o tom da situação intelectual francesa dos anos que antecedem *QM/CRD*:

Na década de 1950, o desafio filosófico era oferecer uma teoria da vida humana (antropologia) que respeitasse as reivindicações de um ‘estruturalismo’ agressivo que era espacial em suas imagens e sincrônico em seus argumentos, tal como fora testemunhado no trabalho de Lévi-Strauss, Althusser, Barthes e outros com a realidade da História (com *H* hegeliano) como um sentido diacrônico, totalizante. No que concerne ao seu segundo maior trabalho (Flynn se refere aqui ao par *QM/CRD*), Sartre está abordando a questão definidora da resolução do presumido conflito entre estrutura e história (Flynn, 2014, p. 322-323).

Aliás, a referência de Flynn aos anos 1950 como década onde a filosofia francesa procura aclimatar as reivindicações estruturais inauguradas pela antropologia de Lévi-Strauss e que se espraiam nas demais “ciências humanas”, é sintoma, segundo avaliação de Descombes, de uma “crise de identidade” da filosofia diante “(...) do ‘positivismo’ dos fatos ou do ‘empirismo’ dos dados” (Descombes, 1989, p. 148) impostos pelo novo paradigma estrutural construído à guisa das pretensões científicas de objetividade, “onde o racional permite construir ‘relações matematizáveis’” (Dosse, 1991, p. 20) que, segundo explicação de Foucault, “convida-nos a uma desaparecimento do homem mais do que a uma apoteose do homem” (Foucault apud Dosse, 1991, p. 25). Assim, Sartre, fazendo do sujeito o fundamento político de sua antropologia, da dialética o movimento fundamental da totalização da História e do marxismo a “filosofia insuperável” de seu tempo, não poderia aparecer senão, sempre segundo Foucault – mas desta vez em “*L’homme est-il mort?*” -, como um homem do século XIX que ainda tenta pensar o século XX: “*Critique de la raison dialectique* é o magnífico e patético

¹⁷ Em *QM*, a seção II, “O problema das mediações e das disciplinas auxiliares” (p. 33-59), visa, através da sociologia, etnografia e psicanálise, todas coordenadas pelo existencialismo, preencher a lacuna que o marxismo deixa em relação ao concreto singular, isto é, à pessoa real, ao evento histórico individualizado. Em linhas gerais, diremos que essas disciplinas, devidamente fundamentadas pelo existencialismo, ajudam a realizar o “degelo” teórico do marxismo ao enriquecer suas análises materiais através de uma série de mediações diversas que nos farão reencontrar o homem concreto em todas as suas instâncias (materiais-econômicas, sociais, familiares, coletivas etc.). Nesse horizonte, não se trata de negar a pertinência teórica do marxismo, mas apenas de complementá-lo para que assim recuperemos, como fizemos notar, o sujeito enquanto *práxis*-projeto. A explicitação do emprego das disciplinas auxiliares arremata o quadro geral da antropologia concreta e histórica de Sartre ao reportar as mediações a suas devidas disciplinas: a psicanálise tratará da proto-história do homem, revelará de que maneira a infância, conservada-ultrapassada, coabita e até mesmo modula a *práxis* adulta, já sociologia empírica e a antropologia, revolvendo a dimensão dos indivíduos-em-sociedade, desvelará as mediações coletivas que atravessam as *práxis* individuais-sociais.

esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Nesse sentido, Sartre é o último hegeliano, e eu diria mesmo o último marxista” (Foucault, 1994, p. 541-542), pois “toda a sua empreitada visa tornar o homem adequado à sua própria significação” (Foucault apud Dosse, 2018, p. 437). Empreitada considerada *démodé*, à medida que os novos ares do mercado intelectual francês, circunscrito pelo apogeu das ciências humanas assentada no ideal da cientificidade, tem como objetivo último a “dissolução do homem”: “o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (Lévi-Strauss, 2017, p. 294). Reunidas, tais posições teóricas minam as bases fundamentais da antropologia Sartreana e não nos resta senão debruçarmo-nos nesse verdadeiro *affair d'époque*.

IV - A CRÍTICA DE LÉVI-STRAUSS EM *LA PENSÉE SAUVAGE*

A confrontação teórica que propomos a partir da crítica de Lévi-Strauss à antropologia estrutural e histórica de Sartre estará amparada principalmente em dois tópicos, quais sejam: a teoria Sartreana da História/totalização histórica e a noção de Razão dialética. O último capítulo de *La pensée sauvage*¹⁸, “Histoire et dialectique”¹⁹, coloca em dúvida a separação estabelecida pelo filósofo entre uma Razão dialética e outra analítica, e, principalmente, vai contra a ideia da História como totalização-em-curso. Lévi-Strauss, minando os fundamentos mesmo da antropologia Sartreana, procura mostrar exatamente o oposto do que Sartre havia estabelecido de uma ponta a outra no díptico *QM/CRD*, a saber, que o universo sócio-histórico é o produto da multiplicidade prática ou, se se quer, das *práxis*. Para o antropólogo, a análise etnográfica, sempre em busca das invariantes²⁰, descortina a existência de uma “(...) razão humana que possui suas razões, e que o homem não conhece” (Lévi-Strauss, 2008, p. 830). Começemos pelo primeiro movimento dessa crítica, o qual problematiza a distinção ou a divisão da Razão em dialética e analítica. De acordo com Lévi-Strauss no início do último capítulo de *PS*, Sartre parece hesitar entre a razão dialética e a analítica de tal modo que, ao fim e ao cabo, a razão dialética não passaria senão, no fundo, de uma razão analítica:

¹⁸ Doravante abreviado *PS*.

¹⁹ Não esqueçamos de sublinhar que este capítulo de *La pensée sauvage* fora escrito com base na leitura que Lévi-Strauss realizou de *CRD* para o seu seminário na École des Hautes Études durante os anos 1960-1961 com a participação de Jean Pouillon: “Na Primavera de 1960, Claude Lévi-Strauss propôs a Jean Pouillon que tratasse da *Crítica* no seu seminário (...). ‘Isso foi três meses após a publicação do livro’, conta Pouillon. ‘No início recusei a oferta de Lévi-Strauss, pensando que ainda ninguém teria lido o texto. Depois mudei de ideias e propus a minha “leitura” da *Crítica*, no decurso de três seminários de duas horas (...)’” (Pouillon apud Cohen-Solal, 2005, p. 650).

²⁰ Lemos: “O valor eminente da etologia é que ela corresponde à primeira fase de uma abordagem que inclui outras: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica procura alcançar invariantes” (Lévi-Strauss, 2008, p. 824).

Por vezes, ele opõe à razão analítica e à razão dialética como o erro e a verdade, se não como o diabo e o bom Deus; por vezes as duas razões parecem complementares: caminhos diferentes que conduzem às mesmas verdades. Para além do fato de a primeira concepção desacreditar o conhecimento científico e de levar mesmo a sugerir a impossibilidade de uma ciência biológica, esconde também um curioso paradoxo; pois a obra intitulada *Crítica da Razão Dialética* é o resultado do exercício do autor da sua própria razão analítica: ele define, distingue, classifica e opõe (Lévi-Strauss, 2008, p. 822).

Vemos nesse excerto que o antropólogo inicia sua crítica de modo a colocar em questão o fundamento nevrálgico da antropologia de Sartre, ele visa, portanto, o coração dessa antropologia quando declara que o procedimento conceitual que supostamente deveria ser dialético é, de fato, analítico. Na ótica de Lévi-Strauss, a separação entre razão dialética e razão analítica ou, melhor, a separação entre uma razão analítica dos antropólogos e uma razão dialética dos filósofos, está fadada a uma grave contradição de princípio, pois não existe senão uma única Razão em todos os pensamentos humanos e que “(...) ao mesmo tempo, analisa o real ao separá-lo em elementos diferenciais, e sintetiza esses elementos em classificações totais e historicamente variáveis” (Keck, 2011, p. 221). Se razão analítica e razão dialética, como quer Sartre, opõem-se rigorosamente, o que é que permite tal distinção, a não ser a própria razão analítica, já que apenas esta pode, segundo Lévi-Strauss, definir, distinguir, classificar e opor? Além disso, e se aceitarmos que a razão analítica é a única capaz de fazer a distinção entre as duas Razões, encontraríamos outra grande dificuldade, uma vez que a separação radical que o filósofo estabelece acerca destas duas razões proíbe-nos de fundar a razão dialética através da razão analítica: “Como poderia a razão analítica aplicar-se à razão dialética e afirmar que a encontrou, se fossem definidas por características mutuamente exclusivas?” (Lévi-Strauss, 2008, p. 822-823).

Ora, uma vez que *CRD* almeja ser uma verdadeira crítica da razão dialética, ou seja, uma crítica no sentido kantiano onde temos que estabelecer as condições para o uso legítimo dessa razão fora dos limites de uma razão analítica que, por sua vez, opera legitimamente na materialidade natural, ficamos com o dilema teórico de saber como realizar a distinção entre duas razões tão radicalmente separadas uma da outra: se Sartre quer realizar a crítica da razão dialética em um sentido verdadeiramente kantiano e não reintroduzir um dualismo cartesiano como o que existe entre a alma e o corpo, ele terá, acima de tudo, que postular que a crítica da razão dialética só pode ser realizada dentro dos limites da razão analítica. Para Lévi-Strauss, portanto, a razão dialética nada mais é que a razão analítica e essa identificação entre as duas razões marca uma diferença na interpretação do pensamento de Marx do qual ambos partem:

(...) parece-me que a orientação marxista leva a uma visão diferente: a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta; ela corresponde a uma tensão, dentro do pensamento humano, que pode permanecer indefinidamente de fato, mas que não está fundamentada de direito. Para nós, a razão dialética é sempre constitutiva: é a ponte constantemente estendida e melhorada que a razão analítica lança sobre um abismo cuja outra borda não vê, mesmo sabendo que existe, e ainda que se afaste constantemente. O termo razão dialética cobre assim os perpétuos esforços que a razão analítica deve fazer para se reformar, se ela pretende dar conta da linguagem, da sociedade e do pensamento; e a distinção entre as duas razões se baseia, a nosso ver, apenas na lacuna temporária que separa a razão analítica da inteligência da vida. Sartre chama a razão analítica de razão preguiçosa; nós chamamos de dialética a mesma razão, mas corajosa: arqueada pelo esforço que faz para superar-se a si mesma (Lévi-Strauss, 2008, p. 823).

Como bem nota Keck em seu *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, a discussão tecida pelo antropólogo entre razão dialética e razão analítica possui ensejos teóricos importantes para o estudo do pensamento selvagem, uma vez que Lévi-Strauss não pode aceitar o fato de Sartre em *CRD* (1972, p. 504 et. seq.) parecer rebaixar os povos ditos primitivos ao afirmar, de acordo com a leitura que Lévi-Strauss faz dessa obra, que tais povos possuem uma grande capacidade de análise, mas, ao mesmo tempo, uma incapacidade para adentrar no movimento dialético da História, o que significa que tais povos constituem sociedades que são impreterivelmente marcadas pela repetição (sociedades sem História). O antropólogo, postulando ao contrário que a razão dialética é a passagem ao limite da razão analítica, "(...) pode muito bem dizer que o pensamento selvagem é dialético, uma vez que conduz suas classificações para incluir novos seres que chegam a ele sob a forma de eventos" (Keck, 2020, p. 136-137). Além disso, ao afirmar que a razão dialética é apenas a passagem ao limite da razão analítica, Lévi-Strauss, nesse mesmo movimento, quer contestar o uso mítico que Sartre faz da História e da historicidade, uma vez que, "no sistema de Sartre, a História desempenha muito precisamente o papel de um mito" (Lévi-Strauss, 2008, p. 832) e é apenas "o refúgio último de um humanismo transcendental" (Lévi-Strauss, 2008, p. 841). A partir daí, rejeitando a distinção entre razão dialética e razão analítica, e também rejeitando o homem como uma *práxis*-projeto que faz História, Lévi-Strauss afirma que a História não está ligada ao homem, pois ela não goza, na medida em que é apenas um modo de codificação de acordo com a ordem de sucessão, de qualquer privilégio de valor explicativo ou de inteligibilidade: "A história não está vinculada ao homem ou a nenhum objeto em particular. Ela consiste inteiramente em seu método. (...) A história leva a tudo, mas com a condição de dela sair" (Lévi-Strauss, 2008, p. 841). A História, portanto, não é uma disciplina que teria um objeto diferente da antropologia, mas um método onde as comparações e as classificações são feitas por meio de categorias

temporais, ou seja, por aquilo que Lévi-Strauss nomeia como codificação cronológica.

Em resumo, para Lévi-Strauss, a história não é aquela dos homens, mas a das estruturas que agem sobre o homem; em outras palavras, a história é uma disciplina científica auxiliar da antropologia, o que não significa que o homem seja seu produtor ativo e consciente. Como dirá o antropólogo em seu artigo “Histoire et ethnologie”, publicado pela primeira vez em 1949 na *Revue de Métaphysique et de Morale* e reeditado mais tarde em *Anthropologie structurale* (1958), “(...) a história organiza os seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social²¹” (Lévi-Strauss, 1958, p. 25). Invocando a característica estrutural e inconsciente dos fenômenos sociais, o estruturalista visa a possibilidade de uma descrição desses fenômenos em termos matemáticos, como invariantes que estruturam o arranjo social: apenas a antropologia, portanto, poderia ter acesso aos “(...) estratos inconscientes da sociedade humana. A antropologia estrutural (...) é a única portadora, que pode aventurar-se nas esferas do universo psíquico, definindo como objetivo ter acesso aos espaços mentais” (Delacroix; Dosse; Garcia, 2012, p. 220)²². Assim, ao contrário do que almeja a antropologia Sartreana (dar um fundamento humano à antropologia ao definir o homem como portador de uma *práxis* que faz a história através de seus projetos), o antropólogo explicita, em nome do programa estruturalista e contra o “humanismo transcendental” histórico de Sartre, que a atitude etnográfica, correlativa da atitude do homem da ciência, é a de estudar “os homens como se fossem formigas” (Lévi-Strauss, 2008, p. 832), quer dizer, não através da compreensão da *práxis*, mas lançando um olhar afastado que colocará as diferenças para descobrir as propriedades: lição antropológica que Lévi-Strauss busca na obra de Rousseau²³ e através da qual a antropologia terá que realizar um apagamento temporário da subjetividade que lhe permitirá ver que a organização das sociedades humanas é uma estrutura tão complexa quanto a das formigas. Este apagamento da subjetividade é necessário

²¹ Deleuze, em seu pequeno ensaio “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, assevera que “da estrutura diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*. Eis o porquê de Lévi-Strauss apresentar frequentemente a estrutura como um tipo de reservatório ou de repertório ideal, onde tudo coexiste virtualmente, mas onde a atualização se faz necessariamente seguindo direções exclusivas, implicando sempre combinações parciais e escolhas inconscientes” (Deleuze, 2000, p. 313).

²² A presente afirmação está assentada no seguinte trecho de “Histoire et ethnologie”: “sua meta (a da etnologia) é alcançar, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado; e cujo repertório e as relações de compatibilidade ou de incompatibilidade que cada um mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica para desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, sem nunca serem arbitrários” (Lévi-Strauss, 1958, p. 30-31).

²³ Cf. *PS*, 2008, p. 824 ou ainda “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme” editado em *Anthropologie structurale deux* (1973).

porque “a focalização na consciência e na liberdade tem a desvantagem de nos cegar para a riqueza empírica das formas da humanidade (...)” (Keck, 2020, p. 139). Longe de reduzir as formas da humanidade à consciência e à liberdade, a antropologia estrutural lança luz sobre as diversas maneiras empíricas que essas formas adquirem nas diversas sociedades humanas, isto é, o modo singular como cada uma dessas sociedades lida com as estruturas ou invariantes. Para Deleuze, o estruturalismo estudará os homens “como se fossem formigas” pelo fato de a *estrutura ser o verdadeiro sujeito*, “o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa” (Deleuze, 2000, p. 312). Nesse escopo, o homem e, por extensão, a subjetividade, deixa de ser a causa para ser o efeito, pois são as estruturas que passam a definir o papel que cada indivíduo terá ao ocupar o lugar que a estrutura lhe assinala: os lugares em um espaço puramente estrutural são primeiros em relação às coisas e aos seres que vêm ocupa-los, primeiros também em relação aos papéis e eventos (...) que aparecem necessariamente quando são ocupados (Deleuze, 2000, p. 305). Na ótica topológica e relacional²⁴ do estruturalismo, papéis e funções sociais são antes de mais nada lugares em uma estrutura, lugares estruturais primeiros em relação aos indivíduos, de tal modo que, como dissemos, o sujeito se torna mais um efeito do que uma causa:

(...) o movimento típico do estruturalismo reside em uma operação simultânea de desconstrução e de reconstrução do sujeito, ou de desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e de reconstrução da subjetividade como efeito, isto é, passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída” (Balibar, 2005, p. 15).

Ou:

O estruturalismo não é de modo algum um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o fragmenta e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o move de um lugar para o outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais. É nesse sentido que (...) Lévi-Strauss não pode definir uma instância subjetiva senão como dependente das condições de Objeto sobre as quais sistemas de verdade tornam-se conversíveis e, por conseguinte, ‘simultaneamente recebidos por vários sujeitos’ (Deleuze, 2000, p. 331).

Ainda, sabemos que uma das razões pelas quais Lévi-Strauss criticará QM/CRD concerne o fato de Sartre não ter levado em conta em sua História definida como “Verdade do Homem” a história dos chamados homens ditos “primitivos”, uma vez que ele, segundo a leitura levistraussiana, teria excluído a razão dialética desses povos: “o que pode ser feito com os povos ‘sem história’,

²⁴ “A ambição científica do estruturalismo não é quantitativa, mas topológica e relacional: Lévi-Strauss coloca constantemente esse princípio” (Deleuze, 2000, p. 305).

quando o homem foi definido pela dialética, e a dialética pela história?” (Lévi-Strauss, 2008, p. 825-826)²⁵. Mais ainda: se ao grupo-em-fusão²⁶ soa corresponder o máximo de liberdade, pois visa, na urgência de uma situação qualquer, modificar o *status quo* social, o homem dito primitivo, reproduzindo inertemente práticas sociais ancestrais que nada ou pouco mudam, seria então um homem eminentemente marcado pela passividade, quer dizer, sua atividade seria menos uma *práxis* e mais uma *exis* que atualiza, em um tempo quase estacionário, “(...) leis de inércia tornadas leis práticas da organização” (SARTRE, 1972, p. 505). É particularmente no capítulo “Le temps retrouvé” de *PS* que Lévi-Strauss mostrará como a história mítica articula, contrariamente ao que supõe Sartre, uma sincronia e uma diacronia através dos rituais: portanto, há bem uma história mítica que nos oferece

(...) o paradoxo simultaneamente disjunto e conjunto em relação ao presente. Disjunto, pois os primeiros ancestrais eram de uma outra natureza que os homens contemporâneos; aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunto, pois, depois da aparição dos ancestrais, nada mais aconteceu (Lévi-Strauss, 2008, p. 811).

Assim, como bem explicita Keck:

Lévi-Strauss não condena, portanto, a história como um método científico que adota certos códigos para dar sentido aos acontecimentos, mas se recusa a permitir que essa história dê o sentido último a esses acontecimentos, os quais, analisados a partir de outro código, como o pensamento mítico pode fazer, assumiriam outro significado (Keck, 2011, p. 159).

A crítica conduzida pelo antropólogo à noção Sartreana da História não significa *pari passu* uma rejeição desta, mas, como observara Keck e, como veremos igualmente através de Catherine Clément, uma concepção diferente da história. Se Lévi-Strauss nunca deixa de fazer da história um ponto de partida (embora com a condição de deixá-la), entretanto, ele “também nunca deixa de sublinhar os limites da história, situando-a como um mito, como uma palavra, negando-lhe um status consistente: a este respeito, o sistema de Sartre na *Crítica da Razão Dialética* desempenha algo a ser rechaçado” (Clément, 1985, p. 135); algo a ser rechaçado pelo fato de o filósofo conceber a história como tentativa de resgate de um contínuo temporal ilusório que definiria o próprio substrato da

²⁵ Segundo Aron (1973, p. 166): “A definição do homem por sua historicidade, da Humanidade pela História, representa o último avatar do humanismo transcendental. Na verdade, Sartre combina, em um sistema contraditório, uma filosofia transcendental que se opõe radicalmente ao *ego* e ao *alter*, ao homem e à natureza, civilizado e primitivo, e a busca de uma solução revolucionária para a alienação do *ego* entre os outros e no mundo das coisas”.

²⁶ O grupo-em-fusão designa em *CRD* a reunião ativa de vários indivíduos face a uma urgência qualquer. Na “taxonomia” das diversas formas de ser de um grupo (grupo-em-fusão, grupo constituído, grupo juramentado, grupo institucionalizado), o grupo-em-fusão expressa o máximo de liberdade prática, pois, nesse estado, cada indivíduo é o mesmo que o outro na medida em que o objetivo comum os reúne em uma única e mesma *práxis*.

humanidade, renegando, por isso mesmo, os indivíduos das sociedades ditas primitivas ou povos sem história à condição de meros objetos à mercê da repetição, isto é, indivíduos “atrofiado(s) (e) disforme(s)” (Sartre, 1972, p. 203). No limite, se Sartre, como observa Aron (1973, p. 170, nota 1), “não define o homem por sua historicidade”, por outro, “ele espera da História a realização da humanidade”²⁷. Ao contrário disso, a história apenas pode ser parcial e “a pretensa continuidade histórica só se garante por meio de traços fraudulentos” (Lévi-Strauss, 2008, p. 839). Para o antropólogo somente há história - no sentido do conhecimento do passado de acordo com uma ordem de sucessão - para o historiador, o que significa uma história que não fora vivida por ninguém, pois,

(...) por hipótese, o fato histórico é o que realmente aconteceu; mas onde algo aconteceu? Cada episódio de uma revolução ou de uma guerra se resolve em uma multitude de movimentos psíquicos e individuais; cada um desses movimentos traduz evoluções inconscientes, e estes se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências são elas mesmas de ordem física ou química... Consequentemente, o fato histórico não é mais dado que qualquer outro; é o historiador, ou o agente do devir histórico, que o constitui por abstração, e como que sob a ameaça de uma regressão ao infinito (Lévi-Strauss, 2008, p. 835).

Eis a razão pela qual a história, enquadrada pela teoria estruturalista de Lévi-Strauss, não passa senão de uma “história para”, quer dizer, parcial e sempre desprovida de objetividade científica, de tal modo que ela é secundária em relação ao estudo antropológico das estruturas inconscientes: “o etnólogo respeita a história, mas ele não dá a ela um valor privilegiado” (Lévi-Strauss, 2008, p. 834). E por “valor privilegiado”, leia-se, como dissemos à guisa de Aron, a História como realização da humanidade. Ao invés de um processo de totalização através da multiplicidade das *práxis* ou de uma Verdade do homem como designara Sartre, a história não passa de um código que consiste em uma cronologia, um código definido por datas, por uma ordem de sucessão, logo, ela não pode pretender a uma validade absoluta ou incondicional (é sempre, como já o dissemos, parcial e partidária), pois, segundo a dimensão temporal escolhida, as datas aparecerão como fundamentais ou simplesmente desaparecerão:

²⁷ Essa exigência da História como realização da humanidade pode ser vista com clareza quando Sartre afirma, por exemplo, o seguinte: “O homem não deve ser definido pela historicidade - já que existem sociedades sem história - mas pela possibilidade permanente de experimentar historicamente as rupturas que às vezes perturbam as sociedades de repetição” (Sartre, 1972, p. 103). Ou ainda: “é verdade que muitos grupos estabilizados na repetição têm uma história lendária, mas isto não prova nada, pois esta lenda é a negação da História e sua função é reintroduzir o arquétipo nos momentos sagrados da repetição” (Sartre, 1972, p. 203). Aliás, não estaríamos aqui próximos de Hegel e sua diferença entre História e não-História? Segundo ele, a África “não tem, estritamente falando, uma história. Sobre este ponto, deixemos a África e não voltamos a mencioná-la senão mais tarde. Pois não faz parte do mundo histórico, não mostra nem movimento nem desenvolvimento (...), o que entendemos em suma sob o nome de África é um mundo anedótico, não desenvolvido, inteiramente prisioneiro do espírito natural e cujo lugar ainda está no limiar da história universal” (Hegel, 1965, p. 269).

Para dar apenas um exemplo, a codificação que usamos na pré-história não é preliminar à codificação que usamos para a história moderna e contemporânea: cada código se refere a um sistema de significados que é, pelo menos teoricamente, aplicável à totalidade virtual da história humana. Os eventos que são significativos para um código não permanecem assim para outro. Codificados no sistema da pré-história, os episódios mais famosos da história moderna e contemporânea deixam de ser relevantes; exceto talvez (e mesmo assim, não sabemos nada sobre isso) certos aspectos maciços da evolução demográfica considerados em escala global, a invenção da máquina a vapor, a da eletricidade e a da energia nuclear (Lévi-Strauss, 2008, p. 838-839).

Segundo o código escolhido e a dimensão temporal, a quantidade de informação e o valor de explicação variam em sentido contrário. Se, por exemplo, a história biográfica e anedótica contém informações ricas, pois considera os indivíduos em sua particularidade, ela, todavia, não pode ser explicitada a não ser inscrita em uma história de nível superior que relega uma parte da informação da história a um nível inferior que, em contrapartida, explica o que esta última se limitava apenas a contar. Conclusão: a história, definida pela descontinuidade da codificação cronológica, “(...) é um método ao qual não corresponde um objeto distinto e, conseqüentemente, (é preciso) recusar a equivalência entre a noção de história e aquela de humanidade” (Lévi-Strauss, 2008, p. 841). Eis a razão pela qual o antropólogo insiste na afirmação de a história não passar de um método onde as comparações e as classificações são realizadas por uma categoria temporal (a codificação cronológica) que apenas serve como ponto de partida e jamais como ponto de chegada para uma investigação assentada na busca da inteligibilidade das estruturas. Aclimatada nesses termos, a história é assim tornada uma disciplina auxiliar da antropologia e não, como pretende Sartre, um princípio de Verdade do Homem ou da *práxis*-projeto.

Last but not least: uma vez que a história não passa senão de um código cronológico sem valor de “Verdade do Homem” ou realização da humanidade, quer dizer, lugar da síntese dos saberes positivos acerca do homem enquanto agente prático que faz e é feito pela História, será mesmo toda a antropologia Sartreana, enquanto uma filosofia da História, que se encontrará rechaçada pelas críticas levadas a cabo por Lévi-Strauss.

V - A ESTRUTURA EM SARTRE

Vejam agora a maneira pela qual Sartre, de acordo com o excerto de Flynn mencionado na seção III, intenciona resolver “o conflito entre estrutura e história” ao reinterpretar a estrutura à luz de sua própria filosofia da *práxis* histórica. Como vimos, *QM* anunciava a necessidade de fundamentar filosoficamente a

antropologia e as demais ciências humanas através do operador teórico por excelência homem, isto é, através da *práxis*-projeto como totalização dialética da História. Neste, digamos, “humanismo existencial”, o agente prático ocupa uma posição privilegiada no sentido em que delimita e orienta o campo de investigação próprio à Filosofia, o que faz com que Sartre pense a antropologia mais como um estudo/compressão do homem pelo homem (ou do investigador enquanto homem-em-situação) do que como uma pesquisa científica em busca de códigos ou invariantes exteriores à *práxis* ou à atividade prática do sujeito situado. É em vista desse fundamento humano que o filósofo, em uma entrevista para os *Cahiers de philosophie* intitulada “Anthropologie” (e reeditada mais tarde em *Situations, IX*), poderá estabelecer o seguinte:

Eu considero que o campo filosófico é o homem, isso significa que todo outro problema não pode ser concebido senão em relação ao homem. (...) Tudo o que concerne o mundo filosoficamente é o mundo no qual está o homem, e necessariamente o mundo no qual está o homem em relação com o homem que está no mundo. O campo filosófico é limitado pelo homem” (Sartre, 1987, p. 83).

Apesar de fazer do homem e, mais especificamente, da *práxis*-projeto, o princípio cardinal de sua antropologia filosófica, nosso Autor analisa – sobretudo no díptico *QM/CRD* - uma alienação da liberdade de tal modo que, graças as condições materiais escassas instituídas pelo prático-inerte, a liberdade se interverte em não-liberdade, o sujeito em objeto, a *práxis* em *antipráxis* ou *exis*. N’outras palavras, o campo prático-inerte, *estruturado* pela escassez, reifica/aliena os agentes práticos fazendo com que se tornam reféns das estruturas; eis aí o fundo teórico para que o filósofo possa afirmar em “Sur L’Idiot de la famille” que:

De uma certa maneira, todos nós nascemos predestinados. Nós estamos fadados a um certo tipo de ação desde a origem pela situação onde se encontram a família e a sociedade em dado momento. (...) A predestinação é o que substitui em mim o determinismo (...) Isso não significa que esta predestinação não comporte nenhuma escolha, mas sabemos que, escolhendo, não realizaremos o que escolhemos: é o que chamei de necessidade da liberdade (Sartre, 1976, p. 98-99)²⁸.

O fragmento em tela expõe a realidade histórico-social da liberdade ou, se se quer, as condições histórico-sociais das escolhas que determinado indivíduo faz a partir de condições históricas, estruturais e sociais bem delimitadas, uma vez que

²⁸ Poderíamos dizer que essa “necessidade da liberdade”, em alguma medida, já está presente em *Cahiers pour une morale* quando Sartre analisa o impacto ontológico dos para-si que vieram antes de mim, de modo que, existindo em um ambiente já estruturado por eles, minha liberdade não é senão hipotética: “(...) eu sou uma liberdade hipotética. Ultrapassando a situação *deles*, os Para-si assinalaram-me um futuro: eles já me definiram como Francês, burguês, Judeu, etc., eles já definiram meu salário, minhas obrigações, minhas oportunidades, eles já tornaram o mundo significante (...). Em uma palavra, definiram-me *como natureza*. Eu nasço com minha natureza pelo fato de outros homens terem vindo antes de mim” (Sartre, 1983, p. 63).

“cada um se faz significante ao interiorizar, numa livre opção, a significação através da qual as exigências materiais a produziram como ser *significado*” (Sartre, 1972, p. 294). Ou seja, eu sou um ser significante (*práxis*-projeto, movimento de transcendência rumo a meus fins...) que interioriza significações que estão estruturadas por exigências materiais arrimadas inexoravelmente ao meu ser-de-classe, o que indica que este ser-de-classe, como ser prático-inerte²⁹,

(...) é para cada um de nós o nosso ser-fora-de-si na matéria, enquanto ele nos produz e nos espera desde o nascimento e na medida em que ele se constitui através de nós como um futuro-fatalidade, isto é, como um futuro que realizar-se-á necessariamente por nós através das ações, quaisquer que tenhamos escolhido (Sartre, 1972, p. 294).

O sujeito de *QM/CRD* é seu ser-de-classe fora-de-si na matéria, mas como “futuro-fatalidade”, o que indica que o seu ser-de-classe estrutura suas ações, seus fins e seu(s) projeto(s): nas horas vagas, tal operário lê, o outro toca violão, aquele assiste televisão, este compra uma moto, em suma, todos realizam atividades particulares que constituem a particularidade objetiva de cada um deles, mas que, “ao mesmo tempo, porém, não fazem outra coisa senão realizar para cada um deles o ser de classe, na medida em que se mantém no quadro de exigências intransponíveis” (Sartre, 1972, p. 294). Cada um desses operários possui uma particularidade, mas uma particularidade objetiva porque impreterivelmente ligada a *fins limitados/estruturados* por sua classe³⁰. É óbvio que não se trata aqui de um determinismo social puro e simples, afinal, o indivíduo sempre pode fazer algo daquilo que fizeram dele, pode, recusando ser indivíduo de classe, “(...) ultrapassar em alguns casos seu ser de classe e, desse modo, produzir para todos os membros da classe renegada a possibilidade de escapar como indivíduos de seu destino” (Sartre, 1972, p. 368). Todavia, se por ventura ele conseguir escapar a este destino de classe, *de fato*, “ele não realizou, em sua pessoa, senão apenas um dos possíveis do *campo estruturado* de seus possíveis de classe” (Sartre, 1972, p. 368, grifo nosso). Este operário, embora seja seu ser-de-classe “fora-de-si na matéria”,

²⁹ Este conceito, operando em *CRD*, designa precisamente o fato de que toda prática é determinada por estruturais que a precedem e é definido como “atividade dos outros enquanto ela é sustentada e desviada pela inércia inorgânica” (Sartre, 1972, p. 547). Grosso modo, o prático-inerte é uma estrutura permanente do campo social, pois resultante do fato de que a *práxis*, em sua ação, se vê afetada pela inércia das condições materiais. Desse modo, a atividade da *práxis*, em presença da matéria trabalhada(a matéria trabalhada pela *práxis*), pode voltar-se contra ela própria. O prático-inerte (tal como esboçado na página 154 de *CRD*) é a equivalência entre a *práxis* alienada e a inércia trabalhada. O tomo II de *CRD* resume o prático-inerte da seguinte maneira: “governo do homem pela matéria trabalhada rigorosamente proporcional ao governo da matéria inanimada pelo homem” (Sartre, 1985, p. 287). É a partir dessa relação dialética entre *práxis* e matéria trabalhada que em *QM* (1972, p. 110) Sartre poderá afirmar que o homem ultrapassa sua alienação e se aliena nessa ultrapassagem: a ação, enquanto esforço de exteriorização da *práxis*, conduz a um resultado diferente (contra-finalidade), logo, a uma alienação.

³⁰ “Destino, Interesse geral (e mesmo particular), Exigência, Estruturas de classe, Valores como limites comuns, tudo isso remete-nos necessariamente a um tipo de ser individual (...), mas também, através dele, *um tipo de ser coletivo* como fundamento de toda realidade individual” (Sartre, 1972, p. 304).

é suas atitudes e suas condutas como realização “do campo estruturado de seus possíveis de classe”, campo estruturado pelo prático-inerte e condicionado pela escassez. Daí um dos sentidos para a seguinte afirmação:

Que ninguém nos faça dizer, principalmente, que o homem é livre em todas as situações tal como os estoicos pretendiam. Nós queremos dizer exatamente o contrário, a saber: que os homens são todos escravos enquanto sua experiência vital se realiza em um campo prático-inerte, e na expressa medida em que esse campo está originalmente condicionado pela escassez (Sartre, 1972, p. 369).

Nesta lida, Sartre concebe um campo social estruturado por uma escassez que, atravessando a *práxis*, a constitui como outra que si mesma (intersubjetividade do homem em contra-homem):

O Ser-Outro que sou não pode *por princípio* ser vivido no desenvolvimento dialético da *práxis*; ele é objeto fugidivo da consciência e não consciência de si, limite abstrato e preciso de um conhecimento e não presença concreta à intuição (Sartre, 1972, p. 374).

É nesse escopo que toda a primeira parte de *CRD*, “De la *praxis* individuelle au prático-inerte”, visa a tematização dos processos formais que tornam possível o surgimento da alienação *através das práticas sociais e históricas* estruturadas pelo campo prático-inerte em estado de escassez ou, se se quer, o primeiro tomo da obra em questão desnuda o que poderíamos chamar de *inteligibilidade regressiva* do homem. Daí que:

O reino do ‘prático-inerte’, ou da interiorização das exigências da materialidade trabalhada pela *práxis imediata*, apresenta-se não como um ‘acidente’ que oferece à classe trabalhadora razões para unir-se na tentativa de dissolver as cadeias da alienação, mas sobretudo como uma força invisível agindo no seio mesmo da *práxis* para ‘serializá-la’. O interesse das análises formais desse novo domínio é o de conservar uma dimensão *prática* a essa “potência” afim de ver ali a *expressão* da totalidade e não qualquer necessidade fatal inerente à natureza humana (Verstraeten, 1963, p. 73).

A serialização dos agentes práticos é um processo oriundo da própria *práxis* que, diante das exigências da matéria trabalhada e do prático-inerte, se interverte em *antipráxis* ou, colocado de outra maneira, a *racionalidade dialética* da *práxis* se interverte em *racionalidade serial*, mas uma intersubjetividade produzida e sustentada pelas próprias *práxis*, de modo que, mesmo alienadas ou estruturadas, elas – as *práxis* – não deixam de ser movimento de transcendência, mas, neste caso, um movimento de transcendência estruturado pelo campo social no qual estão situadas. É assim, portanto, que a estrutura é designada por Sartre (1972, p. 494) como uma “necessidade da liberdade”, quer dizer, como algo que as próprias *práxis* produzem (ou produziram) diante das exigências do prático-inerte e da matéria trabalhada e que se perpetua sob a forma de uma *práxis* ossificada (ou

exis) que é livremente interiorizada e retrabalhada pelos membros de uma dada sociedade³¹: “esse esqueleto é sustentado por todos os indivíduos comuns, e o grupo, enquanto ação totalizante, sempre tem a possibilidade – sob a pressão de circunstâncias novas – de dissolvê-lo inteiramente nele” (Sartre, 1972, p. 494).

De qualquer modo, no nível da racionalidade serial – própria ao que o filósofo chama em *CRD* de coletivo -, racionalidade estruturada pelas exigências sociais em situação de prático-inerte/escassez, a Razão analítica pode proceder a um *exame em exterioridade* da realidade sócio-histórica, pois

(...) nenhuma ação é *a priori* impossível de dissociar em operações; estas operações são passivas e podem ser tratadas pela Razão analítica: é então como estruturas ossificadas do grupo que podem ser objeto de uma matemática ordinal (Sartre, 1972, p. 551).

É por essa razão, quer dizer, pelo fato de que os homens vivem em um ambiente prático-inerte marcado pela escassez, que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss realiza uma contribuição importante ao estudo “dessas estranhas realidades internas, ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos de uma totalização prática e objetos sempre possíveis de um estudo analítico e rigoroso” (Sartre, 1972, p. 487)³². No entanto, este procedimento analítico permaneceria incompleto sem que o investigador se reportasse igualmente à Razão dialética, isto é, sem que ele compreendesse que tais exigências, ainda que materiais e galvanizadas pelo prático-inerte em regime de escassez, são totalizadas, (re)totalizadas e (des)totalizadas pela própria *práxis* humana; donde o comentário certeiro de Verstraeten segundo o qual a totalidade social deve ser compreendida, “ao mesmo tempo, como universalidade dialética no reconhecimento prático das subjetividades, e como universalidade analítica no desconhecimento de si mesma tal como ensina-nos a objetividade científica” (Verstraeten, 1963, p. 78). Ora, sem essa “universalidade dialética”, quer dizer, sem a *práxis*-projeto totalizante, a “universalidade analítica” tende a ser interpretada como uma fenômeno de tipo mecânico e causal que aprisiona de uma vez por todas os homens em um tipo de fatalidade social intransponível, concepção totalmente oposta ao movimento de totalização da História através da totalização das *práxis*: é preciso admitir que o movimento histórico é “uma totalização perpétua, que cada homem é a todo momento totalizador e totalizado, a filosofia representa o esforço do homem totalizado para reaprender o sentido da totalização” (SARTRE, 1966, p. 95), logo, “o homem é para mim o produto da estrutura, mas somente na

³¹ “A estrutura não é mais do que a parte ossificada da *práxis* social” (Verstraeten, 1963, p. 97).

³² Nessa ótica, “Sartre efetivamente define a antropologia estrutural de Lévi-Strauss como uma disciplina que busca revelar estruturas do prático-inerte, pois ela permanece neste nível, é incapaz de dar conta da *práxis* humana (liberdade) ou da dialética (história)” (Doran, 2013, p. 45).

medida em que ele a ultrapasse” (Sartre, 1966, p. 90). A resposta sartreana ao conflito estrutura-história está toda ela ancorada na diretriz de Marx segundo a qual “os homens *fazem* a sua própria história; contudo, *não a fazem de livre e espontânea vontade*, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita” (Marx, 2011, p. 25, grifo nosso). É por meio desta tensão entre, de um lado, fazer a história (*práxis*-projeto) e, de outro, não poder escolher as circunstâncias sob as quais ela é feita (escassez, prático-inerte e estrutura), que o filósofo francês compreende a inteligibilidade sócio-histórica como *estrutural-regressiva e histórico-progressiva* (ou o que Verstraeten chama de universalidade analítica e universalidade dialética):

(...) poderíamos dizer que a experiência crítica visa fundar uma antropologia estrutural e histórica, que o momento regressivo da experiência funda a inteligibilidade do Saber sociológico (sem prejudicar nenhum dos conhecimentos que constituem este Saber) e que o momento progressivo deve fundar o Saber histórico (sem prejuízo do desdobramento real e singular dos fatos totalizados). E, naturalmente, a progressão não terá que lidar com outras estruturas além daquelas trazidas à luz pela experiência regressiva. Ela se preocupará apenas em encontrar os momentos de sua inter-relação, o movimento cada vez maior e mais complexo que os totaliza e, finalmente, a própria orientação da totalização, ou seja, o “significado da História” e sua Verdade (Sartre, 1972, p. 156).

Ou ainda:

Assim, o movimento regressivo da experiência crítica nos fez descobrir a inteligibilidade das estruturas práticas e a relação dialética que liga as diferentes formas de multiplicidade ativa. Mas, por um lado, permanecemos no nível da totalização sincrônica e não consideramos a profundidade diacrônica da temporalização prática; por outro lado, a regressão termina com uma pergunta: isto significa que ela deve ser completada pela progressão sintética que tentará se elevar ao movimento sincrônico e diacrônico duplo pelo qual a História totaliza-se incessantemente. Até aqui, tentamos voltar às estruturas formais e - ao mesmo tempo - fixamos as bases dialéticas de uma antropologia estrutural. Agora devemos deixar essas estruturas viver livremente, opor-nos umas às outras e compor-se entre elas (Sartre, 1972, p. 754-755).

É nesse cenário eminentemente dialético que a *operação regressiva* (ou teoria dos conjuntos práticos) se debruça nas análises ofertadas pela antropologia estrutural para “cercar” as estruturas que condicionam os homens e que a *operação progressiva*, por seu turno, tratará de seguir o livre movimento dessas estruturas na perspectiva das *práxis* serializadas que a (re)totalizam e a (des)totalizam, afinal, “uma estrutura não é senão um fazer humano passado, condição de uma transformação através de um fazer humano presente” (Oulc’hein, 2017, p. 271). *Moral da História*: só há compreensão (em profundidade) do social histórico através de uma perspectiva dialética entre *práxis* e estrutura, o que significa afirmar que somente há estrutura a partir de uma *práxis* tanto

quanto só há *práxis* a partir de uma estrutura, algo, aliás, muito bem pontuado por Oulc'hein (2017, p. 272): “tudo se passa como se as estruturas não fossem inteligíveis a não ser sob a orbe do que fazem os sujeitos; e que, inversamente, o agir dos sujeitos não fosse inteligível senão sob condição, sob fundo, de estruturas preexistentes”.

Para iluminarmos um pouco mais a posição Sartreana em relação às estruturas, diremos que o filósofo as aclimata à *práxis*-projeto, de modo que *CRD*, de uma ponta a outra, busca demonstrar que o universo sócio-histórico, o campo prático-inerte e estrutural galvanizado pela escassez, “(...) resume-se de direito à *práxis* ou, dito de outra maneira, à experiência vivida, à consciência” (Aron, 1973, p. 168). É em razão dessa identidade ontológica entre História e *práxis* (a *práxis* totalizando a História tanto quanto esta totaliza aquela) que Sartre compreende uma estrutura qualquer como “objeto inerte de cálculo se for considerada como uma ossatura ao não mencionarmos a totalização ou um poder efetivo atualizado pela *práxis* de cada um e de todos” (Sartre, 1972, p. 503). De direito, uma estrutura pode ser visada como “objeto inerte de cálculo”, mas isso não implica concebê-la como um ser autônomo e totalmente exterior às *práxis*, pois são estas, em estado de dispersão serial³³, que a mantém operando. Em outros termos, uma estrutura é sempre um misto de *passividade* (*práxis* ossificadas, *exis*) e de *atividade* (*práxis* atuais, presentes, que a atualizam) mediante uma História marcada pela escassez³⁴,

(...) tensão real e perpétua entre o homem e o entorno, entre os homens – que *em qualquer caso* dá conta das estruturas fundamentais (técnicas e institucionais), não enquanto elas as teria produzido como uma força real, mas na medida em que foram feitas *em meio à* escassez por homens cuja *práxis* interioriza essa mesma escassez querendo superá-la (SARTRE, 1972, p. 204).

A passagem supracitada dá conta do que explanamos há pouco: Sartre aceita a existência das estruturas, mas ele jamais irá concebê-las como totalidades orgânicas, uma vez que elas não existem senão como ação de *práxis* passadas que são mantidas/atualizadas por *práxis* presentes. Há, por parte da antropologia Sartreana, uma clara inclinação em dotar a *práxis* de uma primazia constitutiva³⁵

³³ A dispersão serial designa, dentro da taxonomia Sartreana dos grupos humanos, um conjunto de indivíduos sob a forma passiva (*práxis* serial) do coletivo, “uma pluralidade de solidões” (Sartre, 1972, p. 308) ou “agrupamento humano não ativo” (Sartre, 1972, p. 315). O famoso exemplo desse estado é aquele dos passageiros que esperam por um ônibus (*CRD*, p. 308-317): nessa situação, os usuários do transporte coletivo estão reunidos sob a forma serial através da qual “cada um é o mesmo que os Outros enquanto ele é Outro que si” (Sartre, 1972, p. 311).

³⁴ Escassez como “(...) relação fundamental de nossa História e (...) determinação contingente de nossa relação unívoca à materialidade” (Sartre, 1972, p. 202).

³⁵ Uma tal primazia, não deixemos de destacar, “permite à filosofia contestar as ciências humanas em sua propensão ao objetivismo, não sem se contestar a si própria em sua propensão ao subjetivismo: nos dois casos, o que é contestado é uma postura de suspensão acerca da prática, que consiste a fazer dela uma totalidade

(ou, para ficarmos no vocabulário de *CRD*, totalizante), isto é, de fazer com que todos os fenômenos sociais e históricos – e as alienações ali compreendidas – sejam da ordem da *atividade prática* dos indivíduos-agentes, de tal maneira que o estruturalismo, ao não se deter senão no aspecto regressivo da totalização histórica, é menos uma “potência operatória, uma condição de inteligibilidade e de possibilidade da sociedade” e mais uma “inteligibilidade e uma possibilidade das condições sociais” (Verstraeten, 1963, p. 9).

As estruturas, doravante, são menos invariantes ou códigos e mais um momento regressivo da totalização histórica, isto é, um momento no qual a *práxis* interioriza e (re)exterioriza um campo já estruturado (cultural, social, político, material e economicamente). E à medida que o estruturalismo, na antropologia filosófica de Sartre, é solicitado como um instrumento teórico para a compreensão de um momento da totalização, mais precisamente o seu aspecto regressivo, por conseguinte, alienante/condicionante/estruturante, ele, o estruturalismo, auxiliará a tornar inteligível a “transformação de toda *práxis* livre (...) em *exis*” (Sartre, 1972, p. 362). É precisamente pelo fato de que as estruturas são *práxis* ossificadas, realidades construídas e atualizadas *pore pela atividade humana*, que deveremos nos reportar a elas na perspectiva de uma Razão dialética (*práxis* totalizadora, constituinte) que, mediante a exigências práticas impostas pela matéria trabalhada oriunda de um campo prático-inerte escasso, ossificou-se e interverteu-se em *antipráxis*, *práxis* constituída, *exis*. Mas isso não quer dizer, reiteremos, que essas estruturas são realidades imutáveis, uma vez que

O essencial não é aquilo que fizeram do homem, mas *o que ele faz com aquilo que fizeram dele*. O que fizeram do homem, são as estruturas, os conjuntos significantes que estudados pelas ciências humanas. O que ele faz, é a própria história, a ultrapassagem real dessas estruturas através de uma *práxis* totalizadora (Sartre, 1966, p. 95).

Se a História é de fato o momento progressivo pelo qual o homem chega a fazer algo do que foi feito dele, a recusa da História só pode ser, segundo Sartre na mesma revista que anuncia sua filosofia como ultrapassada, “a última barreira que a burguesia ainda pode erguer contra Marx³⁶” (Sartre, 1966, p. 88). Sartre, particularmente em *QM/CRD*, apropria-se do conceito de estrutura para formalizar a primazia da *práxis* constitutiva na constituição de estruturas sociais e históricas. Entretanto, se definimos o homem como uma atividade prática de

fetichizada, seja sob o formato subjetivista do idealismo prático, do agir puro separado de suas ‘pressuposições reais’, seja sob o formato objetivista da regra exercendo um constrangimento mecânico sobre os agentes” (Oulc’hen, 2017, p. 274).

³⁶ “(...) o estruturalismo (...), na medida em que desconhece a *práxis*, a ação de ultrapassagem do dado rumo a um futuro novo, torna-se, *volens nolens*, aos olhos de Sartre, um instrumento do conservadorismo à serviço da burguesia” (ARON, 1973, p. 265, nota K).

constituição de um campo prático, “(...) a ideia de uma lógica dialética da ação impede a primazia de qualquer lógica estrutural que conduza à ontologização da estrutura” (Barot, 2005, p. 61).

VI - CONCLUSÃO

Finalmente, e para dizê-lo rapidamente na esteira da preciosa indicação de Patrice Maniglier, o debate entre Sartre e Lévi-Strauss não é apenas, como se poderia supor inicialmente, o debate de uma teoria da liberdade, da *práxis* e da história em oposição a uma teoria da estrutura, da dissolução do homem ou da história como mito. Na verdade, o filósofo e o antropólogo

(...) se opõem como duas formas de pensar a lógica desses sistemas não coerentes que a noção de estrutura procura capturar. (...) Sartre foi à procura do conceito hegeliano ou dialético de contradição, enquanto o estruturalismo formula a exigência de um conceito não dialético dessa consistência inconsistente (Maniglier, 2005, p. 437).

Aliás, é essa oposição entre um pensamento dialético e um “conceito não dialético” que faz Sartre afirmar, ao comentar as críticas de Lévi-Strauss, que este último “não sabe o que é o pensamento dialético”, pois “o homem que escreve ‘a dialética dessa dicotomia’ é obviamente completamente incapaz de entender o pensamento dialético” (Sartre, 1987, p. 76). Contra as acusações do antropólogo, o filósofo argumentará que o pensamento dialético é simplesmente um uso do pensamento analítico, mas um uso *dialético*, algo que Sartre diz ter explicado em *CRD*:

(...) o pensamento dialético não se opõe ao pensamento competente em relação ao inerte pelo fato de que o pensamento dialético é o uso sintético do conjunto de pensamentos inertes que se tornam partes de um todo que rompem sua determinação e negação para pertencer ao todo, etc. (Sartre, 1987, p. 77).

Assim, entre este pensamento dialético ou o uso dialético do pensamento analítico, e os códigos, estruturas inconscientes ou invariantes do estruturalismo, haveria uma verdadeira e intransponível antinomia, pois Sartre fala de uma *práxis* como totalização da História e Lévi-Strauss, ao contrário, de invariantes que estruturam a ação dos homens para além dos homens. Enquanto o pensamento dialético é a análise da realidade enquanto ela faz parte de um todo no qual as partes são, ao mesmo tempo, conversação e ultrapassagem desse todo, o pensamento estrutural, por seu turno, é o exame de uma estrutura que não se define, como afirma Deleuze, por uma autonomia do todo ou, se se quer, por uma prevalência do todo sobre as partes, uma vez que a estrutura “se define (...) ao contrário pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem dar conta,

ao mesmo tempo, da formação de todos e da variação de suas partes” (Deleuze, 2000, p. 303).

Agora que os áureos tempos da “morte do homem” são apenas história datada e enciclopédica, poderíamos nos perguntar se Sartre, em seu ensaio *A Transcendência do Ego* (1937), já não havia suprimido de suas investigações filosóficas o conceito substancial de homem ao definir um campo transcendental impessoal³⁷. E se essa definição sartreana, para um estruturalista, ainda continua sendo sinônimo do sujeito como *arché*, com Maio de 1968

(...) teríamos assistido a refutação do estruturalismo na prática, e o retorno de Sartre. Tendo expulsado o sujeito, a história e o significado, o estruturalismo não lançava a política como um todo no reino da ilusão? (...). A noção de sujeito constituinte não é o horizonte de todo o pensamento político? (Maniglier, 2005, p. 426)³⁸.

REFERÊNCIAS

- ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Éditions Gallimard, 1973.
- BALIBAR, Étienne. “Le structuralisme: une destitution du sujet?”. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 45, p. 5-22, 2005.
- BAROT, Emmanuel. “Écrire avec science comment l’Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie”. *Études sartriennes. Dialectique, littérature*, n°10, p. 55-76, 2005.
- CABESTAN, Phillipe. “Anthropologie”. In: *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Honoré Champion, p. 33-34, 2013.
- CLÉMENT, Catherine. *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Paris: Éditions Seghers, 1985.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre, 1905-1980*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.
- DELACAMPAGNE, Christian. “L’une des dernières philosophies de l’Histoire”. *Cités. Sartre à l’épreuve*, n° 22, p. 111-120, 2005.
- DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Correntes Históricas na França. Séculos XIX e XX*. São Paulo: FGV Editora, Editora UNESP, 2012.

³⁷ Lemos em *L’Arc*: “Vejam que o problema não é o de saber se o é ‘descentrado’ ou não. Em certo sentido, ele é sempre descentrado. O homem não existe, e Marx o havia rejeitado muito antes de Foucault ou Lacan, quando disse: ‘Não vejo nenhum homem, vejo apenas trabalhadores, burgueses, intelectuais’. Se persistirmos em chamar sujeito de uma espécie de eu substancial, ou uma categoria central, sempre mais ou menos dada, a partir da qual a reflexão se desenvolveria, então o sujeito há muito tempo está morto. Eu mesmo critiquei esta concepção em meu primeiro ensaio sobre Husserl” (Sartre, 1966, p. 4).

³⁸ Ou ainda: Como Didier Anzieu, sob seu pseudônimo de Epistemon, escreveu, ‘A revolta estudantil de maio experimentou sua própria versão da fórmula de Sartre, ‘O grupo é o começo da humanidade’”. As análises de Sartre sobre a alienação dos indivíduos pegos pelo prático-inerte e sua insistência na capacidade dos indivíduos de impor a liberdade pelas ações de grupos comprometidos fundidos em uma dialética que tornou possível escapar do isolamento e da atomização, lançou mais luz em maio de 1968 do que qualquer posição estruturalista sobre cadeias estruturais, a subjetividade assujeitada, ou sistemas que se reproduzem ou se regulam si mesmo. Maio de 1968 não cometeu nenhum erro. E Jean-Paul Sartre foi o único grande intelectual autorizado a falar na sala principal de conferências da Sorbonne, no coração da revolta” (Dosse, 1998, p. 112-113).

- DELEUZE, Gilles. "À quoi reconnaît-on le structuralisme?". In: *Le XXème Siècle. Histoire de la Philosophie VIII*. Paris: Hachette Littératures, p. 299-334, 2000.
- DESCOMBES, Vincent. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- DESCOMBES, Vincent. "Vers une crise d'identité en philosophie française. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem". In: *Les enjeux philosophiques des années 50*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, p. 147-167, 1989.
- DORAN, Robert. "Sartre's *Critique of Dialectical Reason* and the Debate with Lévi-Strauss". *Yale French Studies. Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, n° 123, p. 41-62, 2013.
- DOSSE, François. *Histoire du structuralisme. Tome I: Le champ du signe (1945-1966)*. Paris: La Découverte, 2012.
- DOSSE, François. *History of Structuralism. Volume 2: The sign sets. 1967 – Present*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1998.
- DOSSE, François. "Le sujet captif: entre existentialisme et structuralisme". *L'homme et la société*, n° 101, p. 17-39, 1991.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico. Escrever uma vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2015.
- DOSSE, François. *La saga des intellectuels français, 1944-1989. Tome I: À l'épreuve de l'Histoire (1944-1968)*. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Raison dans l'Histoire*. Paris: Union Générales d'éditions, 1965.
- HOBBSAWM, Eric. *Echoes of the Marseillaise. Two Centureis Look Back on the French Revolution*. Londres: Verso, 1990.
- FLYNN, Thomas. *Sartre. A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FOUCAULT, Michel *Dits et écrits, I: 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.
- JUDT, Tony. *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*. Los Angeles: University of California Press, 1992.
- JUDT, Tony. *Postwar. A History of Europe since 1945*. New York: The Penguin Press, 2005.
- KECK, Frédéric. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris: PUF, 2020.
- KECK, Frédéric. *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Paris: Pocket, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2008. (Bibliothèque de la Pléiade).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Histoire et ethnologie". In: *Anthropologie structurale*. Paris: PLON, 1958,
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: COSAC NAIFY, 2014.

- MANIGLIER, Patrice. “Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme”. In: *Notre Sartre. Les Temps Modernes*, n°632-633-634, p. 425-448, 2005.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011
- OULC’HEN, Hervé. *L’intelligibilité de la pratique. Althusser, Foucault, Sartre*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2017.
- PINGAUD, Bernard. “Introduction”. In: *L’Arc. Jean-Paul Sartre*, n° 30, p. 1-4, 1966.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique (précédé de Questions de méthode), Tome I: Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique; Tome II: L’Intelligibilité de l’Histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- SARTRE, Jean-Paul. *L’Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Tome I*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1987.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations, X. Politique et autobiographie*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul; PINGAUD, Bernard. “Jean-Paul Sartre répond”. In: *L’Arc. Jean-Paul Sartre*, n° 30, p. 87-96, 1966.
- TOMÈS, Arnaud. “Totalisation”. In: *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Honoré Champion, p. 492-493, 2013.
- VERSTRAETEN, Pierre. “Lévi-Strauss ou la tentation du Néant”. In: *Les Temps Modernes*, n° 206, p. 66-109, 1963.

Fenomenologia e Formalismo em Francis Ponge

Phenomenology and Formalism in Francis Ponge

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID26044

Cristiano Perius

Universidade Estadual de Maringá (UEM)

 0000-0003-3740-2225

cristianoperius@hotmail.com

Resumo: Este ensaio considera a obra poética de Francis Ponge a partir do debate entre dois movimentos teóricos: a fenomenologia e o formalismo. A partir de certa chave de interpretação proveniente da linguística estrutural, a fenomenologia não constitui um referencial teórico válido para a obra de Francis Ponge. Considerando o teor das críticas à fenomenologia provenientes do estruturalismo, este ensaio explora algumas iniciativas de respostas motivadas pela fenomenologia de Merleau-Ponty. A partir do nó górdio ou elo intrínseco entre as palavras e as coisas, nota-se que ambos os movimentos teóricos participam da composição poética do autor de *O Partido das Coisas*. Ao rebater as críticas do formalismo, a fenomenologia ganha um papel constitutivo na composição poética. Trata-se de explorar uma alternativa válida e conciliadora entre a fenomenologia e o formalismo.

Palavras-chaves: Fenomenologia; Poesia; Formalismo; Francis Ponge; Merleau-Ponty.

Abstract: This essay considers Francis Ponge's poetic movement from the debate between two theories: the phenomenology and the formalism. Based on a structural linguistics, phenomenology does not constitute a valid theoretical reference for the work of Francis Ponge. Considering the content of the criticism of the phenomenology from structuralism and the initiatives of responses motivated by the phenomenology of Merleau-Ponty, many questions appear. From the intrinsic link between words and things, it is concluded that both movements participate in the poetic composition of the author of *The Nature of Things*. Refuting the statement of formalism, phenomenology plays a constitutive role in the poetic imagination. It is a question of exploring, between these two theories, a reasonable and conciliatory alternative.

Keywords: Phenomenology; Poetry; Formalism; Francis Ponge; Merleau-Ponty.

A escola da fenomenologia, a partir de diversos autores (Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger, etc.) e de diversos conceitos (expressão, *análogon*, acontecimento-apropriativo, etc.), possui um arcabouço teórico frequentemente utilizado como aporte à literatura, contribuindo como ferramenta para pensar a

obra de arte. Não é diferente o caso de Francis Ponge. Este ensaio problematiza o alcance das leituras fenomenológicas do poeta das coisas, mostrando algumas dificuldades para a aproximação entre a fenomenologia e a obra deste autor. É objetivo deste ensaio indicar em que sentido a fenomenologia dialoga com o formalismo, sem o qual a obra de Francis Ponge não é compreensível.

As páginas que seguem exploram o impasse entre o estruturalismo e a fenomenologia aplicado à obra poética de Francis Ponge. Para tanto, põe na mesa as cartas da interpretação formalista, em primeiro lugar, seguido pelas respostas da fenomenologia. Ao fim e ao cabo, desenha-se uma terceira via, onde tanto a fenomenologia quanto o formalismo dialogam entre si. Em outras palavras, trata-se de uma oposição aparente. De que forma a poesia de Francis Ponge está relacionada tanto com a fenomenologia quanto com o formalismo?

A associação entre a obra de Francis Ponge e a fenomenologia, segundo alguns comentadores, não só é oportuna, mas, necessária. Henry Maldiney, em “Le Legs des Choses dans l’Oeuvre de Francis Ponge”, afirma que sua obra “só pode ser compreendida como objeto de uma fenomenologia *poética* perpetuamente imanente ao dizer de F. Ponge”. (MALDINEY: 1974, p.81. Grifo do autor.) Jean Pierrot, ao contrário, critica esta ideia, defendendo que o teor fenomenológico é secundário ao núcleo estruturante do poeta. No ensaio “Francis Ponge”, publicado em 1993, Jean Pierrot contraria a tradição literária que aproxima a fenomenologia do autor de “O Partido das Coisas”, problematizando a tese segundo a qual existe naturalmente - desde o título - um movimento de retorno às coisas mesmas. Segundo Jean Pierrot, apenas aparentemente o interesse de Francis Ponge é fenomenológico. Há, no debate deste tema, uma discussão acerca do teor formalista do poeta, isto é, a interpretação segundo a qual o interesse maior de Francis Ponge não está nas coisas, mas nas ideias. Trata-se de opor o tema das coisas, que conduz à percepção e aos seus modos de doação à consciência, de um lado, ao tema da linguagem, que conduz ao formalismo, de outro. Citemos uma passagem de Jean Pierrot a fim de esclarecer a sua crítica:

Se há uma perspectiva em que Ponge nos apresenta efetivamente as coisas, é apenas muito secundariamente que o faz, por razões científicas ou fenomenológicas, justamente porque nele, muito rapidamente, a observação objetiva dá lugar à contemplação, ao devaneio, às associações fortuitas e ao jogo do imaginário, uma vez que seu trabalho de elaboração e de inspiração leva em conta acima de tudo os fenômenos da linguagem. (PIERROT: 1993, p.240)

Nota-se, na citação, a correlação entre ciência e fenomenologia a partir da perspectiva – muito particular – na qual o objeto deve ser tomado em sua manifestação concreta, sem a interferência de interesses subjetivos e de especulações abstratas. A rigor, a correlação está correta, se pensarmos na seguinte frase das “Ideias I” de E. Husserl: “Se, por positivismo, entende-se o

esforço absolutamente livre de preconceitos em fundar todas as ciências sobre o que é positivo, isto é, suscetível de ser apreendido de maneira originária, nós [os fenomenólogos] somos os verdadeiros positivistas” (HUSSERL: 1950, p.69). Tal critério de aproximação entre ciência e fenomenologia, em razão da neutralização subjetiva em favor das coisas mesmas em sua própria *ecceidade*, é ainda mais explícito no ensaio de Sydney Lévy, intitulado “Francis Ponge: de la *Connaissance en Poésie*” (Presses Universitaires de Vincennes, 1990). Segundo Sydney Lévy, a obra poética de Francis Ponge é inteiramente estabelecida a partir do princípio cognitivo segundo o qual há um recurso deliberado que visa dizer as coisas a partir de uma descrição poética cuja intencionalidade não é só fenomenológica, mas, científica. A poesia de Francis Ponge, segundo Sydney Lévy, “leva mais longe o que Mallarmé havia começado: uma teoria do conhecimento mais ou menos explícita” LÉVY (1999, p.14). Percebe-se aqui que o alcance científico da poesia é, na verdade, intencional, pois visa descrever as coisas como são. Ora, a atenção atenta e objetiva, o respeito à multiplicidade de perfis da experiência, no entender de Jean Pierrot, na obra de Francis Ponge, dão lugar a jogos de linguagem e a associações de ideias que não têm por fundo a percepção e a experiência empírica, mas a estrutura da linguagem. Em questão estão a auto-referencialidade da linguagem e a intransitividade do signo defendidas pelo estruturalismo.

O problema aqui exposto não poderia ser maior, pois temos o estruturalismo, de um lado, a defender a autonomia da linguagem, e as disposições psicológicas, as vivências corporais, a experiência subjetiva, de outro. Em outras palavras, há duas maneiras diferentes de compreender a intencionalidade da obra de Francis Ponge. Segundo Sydney Lévy, o alcance da poesia de F. Ponge é fenomenológico em razão de seu princípio cognitivo, uma vez que visa descrever as coisas como são. Segundo Jean Pierrot, a descrição das coisas em seus perfis só aparentemente corresponde à fenomenologia, pois o verdadeiro foco do poeta é puramente formalista, ou seja, trata-se de pensar as palavras, não as coisas.

Interessante perceber o lugar de Sartre neste debate. Em seu ensaio sobre Francis Ponge, intitulado “O Homem e as Coisas”, Sartre nomeia o poeta de “fenomenólogo materialista”. Para Henry Maldiney, Sartre foi ao coração do diamante, isto é, compreendeu o poeta de maneira contundente, ao passo que o ensaio de Sartre, no entender de Jean Pierrot, possui interesse meramente histórico. Publicado em 1944, “O Homem e as Coisas”, chamou a atenção dos leitores para a poesia de Francis Ponge, ficando ali.

É nosso interesse retomar a crítica de Jean Pierrot a fim de dar a verdadeira dimensão da fenomenologia em relação a Francis Ponge. Para tanto, discutiremos o perfil deste problema a partir da evocação de alguns nomes caros

ao estruturalismo. Michel Foucault é muito claro ao defender a morte do sujeito ao criticar as manifestações da subjetividade como o lugar onde estaria, em certo sentido, a fenomenologia. Maurice Blanchot, em “O Espaço Literário”, traça com profundidade o movimento que conduz a obra à mortificação do autor, cavando um abismo entre a existência empírica do artista (espaço de morte) e a obra de arte (espaço de vida). Jacques Derrida, em “A Escritura da Diferença”, cita a seguinte passagem de Blanchot:

Não nos podemos contentar em ver no destino do escritor o de uma individualidade, admirável ou sublime, que, tendo querido com demasiada intensidade algo de grande, se viu obrigada a chegar a um ponto em que se quebra. A sua sorte só a ele pertence, mas ele próprio pertence ao que exprimiu e descobriu, não como sendo dele apenas, mas como a verdade e a afirmação da essência poética... Não é o seu destino que ele decide, mas sim o destino poético, é o sentido da verdade que se atribui como tarefa a realizar... e este movimento não é o seu, é a própria realização do verdadeiro, que, até certo ponto e contra sua vontade, exige da sua razão pessoal que ela se torna a pura transparência impessoal. (DERRIDA: 1995, p.112)

M. Blanchot prioriza o aspecto transcendental, poder-se-ia dizer, que torna o indivíduo universal, representante do todo, além de si mesmo. O movimento que anula o sujeito, colocando-o em segundo plano, é o preço a pagar para o advento da arte que salva o artista, tornando-o um instrumento para as aquisições da cultura: “A palavra autêntica, a que é mediadora porque nela o mediador desaparece, põe fim à sua particularidade... torna possível a dissolução do único” (DERRIDA: 1995, p.112). Derrida contribui de maneira decisiva com este debate, uma vez que chama a atenção para os conceitos de clínica e de crítica, colocando o primeiro ao lado da existência subjetiva e o segundo, ao lado da forma linguística. Com os conceitos de clínica e de crítica, Derrida evoca duas tradições contrapostas entre si: os psicólogos e os anti-psicólogos, isto é, os que visam a biografia do artista, sua patologia, suas vivências e dramas existenciais, e os estruturalistas, que visam a forma artística em si mesma.

É certo que a intenção de Derrida está na superação da antítese (pensada como inapropriada ou deficitária teoricamente). Derrida chama a atenção para o ponto em que “não se deve pensar em proteger a existência subjetiva contra as violências do conceito”, ou seja, visa “a cumplicidade entre o discurso clínico e o discurso crítico onde o sofrer e o pensar estão ligados de maneira secreta” (DERRIDA:1995, p.114). A superação da oposição entre a vida do artista e a forma da obra fica ainda mais clara a partir da experiência de Antonin Artaud, que, em “Le Théâtre et son Double”, pensa a obra contra toda forma de forma, isto é, uma forma de teatro que visa apenas a vida, sem representação. “É como se Artaud resistisse totalmente às exegeses clínicas ou críticas, que ficariam sem recursos perante uma existência que se recusa a significar, perante uma arte que se quis sem obra, perante uma linguagem que se quis sem rastro” (DERRIDA: 1995,

p.115). Artaud deseja produzir uma arte sem forma. Deseja acabar com as obras-primas (“En finir avec les chefs-d’oeuvre” - título de um dos textos de “Le Théâtre et son Double”).

Ora, o conceito de forma é tributário, como se sabe, da linguística estrutural de Ferdinand de Saussure. Segundo o “Cours de Linguistique Générale”: “É preciso uma massa falante para que exista uma língua” (SAUSSURE: 2005, p.85). O sujeito não é livre ao praticar os atos da fala, ao contrário, ela é que se impõe. Porque ninguém pode fugir da compreensão de sua língua. Isso significa que não a temos, ela nos tem. Mas essa é só uma maneira diferente de dizer que Saussure entende a língua como um fato psíquico e ao mesmo tempo independente do indivíduo. Para ele, a linguística é uma parte da semiologia, que, por sua vez, é uma parte da psicologia social. Portanto, se a fala é um fenômeno social, apenas ilusoriamente a subjetividade tem lugar predominante sobre ela. Por essa razão a edição francesa do “Curso de Linguística Geral”, comentada por Tullio de Mauro, aproxima a filosofia de Ludwig Wittgenstein do linguista, afirmando que “L. Wittgenstein escreveu muitas páginas de inspiração profundamente saussuriana” (SAUSSURE: 2005, p.425). A inspiração saussuriana está no argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada, isto é, a tese segundo a qual o pensamento é subjetivo e apenas em um segundo momento se torna compreensível para o outro. Não é isso, entretanto, que acontece com a fala. Há uma gramática ou uma lógica que estrutura o pensamento, isto é, o sujeito falante faz uso de regras sem se dar conta. Como aponta Derrida:

O que se denomina o sujeito falante já não é aquele mesmo ou só aquele que fala. Descobre-se numa irreduzível secundariedade, origem sempre já furtada a partir de um campo organizado da palavra no qual procura em vão um lugar que sempre falta. Este campo organizado não é apenas o que certas teorias da psique ou do fato linguístico poderiam descrever. É em primeiro lugar o campo cultural onde devo ir buscar as minhas palavras e a minha sintaxe, campo histórico no qual devo ler e escrever. A estrutura do roubo aloja-se na relação da palavra à língua. (...) Nunca é própria do seu autor ou do seu destinatário e faz arte da sua natureza jamais seguir o trajeto que leva de um sujeito próprio a um sujeito próprio. O que significa reconhecer como sua historicidade a autonomia do significante que antes de mim diz sozinho mais do que eu julgo querer dizer em relação ao qual o meu querer dizer, sofrendo em vez de agir, se acha em carência, se inscreve, diríamos, como passivo. (DERRIDA: 1995, p.120)

Derrida fala de um roubo contido na operação da linguagem que escapa ao sujeito da elocução. A ação furtiva ocorre no momento em que a significação se desprende da intenção do autor e foge de seu controle. E para onde ela vai? Para aquele que a ouve, é certo, mas o receptor também é furtado, ou seja, a linguagem não possui destinatários absolutos. O lugar da fala é sempre instável, pois ela pode, ao ser interpretada, tomar outro sentido. Ora, esta qualidade da fala, esta abertura, esta possibilidade de ser outra, alguém ou além de quem a

proferiu, indica que o falante é tributário da língua como estrutura fundamental que utopiza a fala, permitindo seu deslocamento. Sempre passivo em relação a ela, o falante não controla a significação. Se ela se furta a ele, é porque a língua possui a verdadeira forma de organizar a fala e dispor da significação. A forma da língua determina as possibilidades da expressão.

Podemos perguntar nesse momento quais são as objeções da fenomenologia em relação a este posicionamento, a saber, a afirmação segundo a qual, entre os falantes, a forma vem primeiro. No que diz respeito a Merleau-Ponty, pelo menos, várias considerações podem ser evocadas. A mais importante delas diz respeito a Saussure, pois, como se sabe, após a edição da “Fenomenologia da Percepção”, de 1945, Merleau-Ponty toma conhecimento dos cursos do linguista e passa, no final dos anos 40 até meados dos 50, a refletir sobre a linguagem de forma aprofundada. A filosofia de Merleau-Ponty nos anos de 1945-1955 é marcada pela passagem dos trabalhos sobre psicologia e fenomenologia do corpo para a filosofia da linguagem, resultando nas duas coletâneas da fase intermediária, “Sens et Non-Sens” e “Signes”. O “*tournant* linguístico” de Merleau-Ponty é o momento em que, passando ao largo da descrição do corpo próprio como entredois, levado a cabo na obra de 1945, descobre a linguística de Saussure e passa à fenomenologia da linguagem. Esta observação é importante, pois indica que o filósofo não só leu as anotações de curso de Saussure, mas re-orientou a fenomenologia para este tema.

Evocaremos, a título de exemplo, duas passagens de “A Prosa do Mundo” a fim de mostrar o efeito da linguística estrutural sobre Merleau-Ponty. As duas citações que faremos põem em xeque qualquer advertência em conformidade com a tese segundo a qual a fenomenologia se limita a considerar a subjetividade, a intencionalidade da consciência, o corpo, etc. Ao contrário, o teor aqui descrito aponta para uma espantosa aproximação entre a fenomenologia, Wittgenstein (representante da filosofia analítica e crítico da fenomenologia) e Derrida (pós-estruturalista e crítico da fenomenologia).

1)

Precisamos compreender que a linguagem não é um empecilho para a consciência, que para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de se exprimir, e que a linguagem, no estado nascente e vivo, é o gesto de retomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros. Precisamos pensar a consciência nos acasos da linguagem e impossível sem o seu contrário (MERLEAU-PONTY: 2002, p.39).

O teor da passagem 1 afirma que a linguagem não é um epifenômeno em relação à consciência. Mais ainda, que devemos pensar a consciência na linguagem e não a linguagem na consciência. Falar a outrem não é mais torná-lo objeto à consciência, segundo o rótulo da fenomenologia, mas encontrá-lo na linguagem comum a ambos, onde eu inclusive e minha própria imagem apenas

são possíveis através da forma linguística. Ora, se o teor da passagem 1, ao orientar a intencionalidade da consciência aos fenômenos da linguagem, aproxima Merleau-Ponty de Wittgenstein, o teor da passagem 2 aproximá-lo-á de Derrida:

2)

Há na linguagem uma ação dupla, a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós. A síntese de emparelhamento ou de transição – o *socius* não é representado, mas representado como representante (MERLEAU-PONTY: 2002, p.41. Grifos do autor).

Através do conceito de diferença, a crítica de Derrida, como se sabe, está na determinação “do sentido do ser em geral como presença, com todas as sub-determinações que dependem dessa forma geral e que nela organizam seu sistema (consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego, etc.)” (DERRIDA: 1973, p.15). A fenomenologia, segundo esta crítica, não foge a uma ontologia da presença na medida em que coloca a consciência – ainda que intersubjetiva – em primeiro plano. Ora, o teor da passagem 2 põe algumas objeções a esta ideia. Citada em latim, a palavra *socius* revela o verdadeiro lugar da subjetividade. Ela não pode mais ser pensada segundo o modelo *ego/alter ego*, onde eu represento o outro e sou representado por ele. Deve ser pensada segundo o modelo onde eu sou o representante dele e ele é o representante de mim, pois o *socius* vem primeiro. Entre o *ego* e o *alter ego* há uma instância prévia, originária, representada pelo nós. O que Merleau-Ponty defende aqui não é o *ego* ou a consciência subjetiva, mas a estrutura fundamental que faculta o nós. O *socius* não é estruturado pelo eu, ao contrário, é estruturante.

São apontamentos como estes que poderiam, bem compreendidos, redefinir vários mal-entendidos a respeito da fenomenologia. Não surpreende que Emmanuel Alloa, no ensaio “Escritura, Encarnação, Temporização: Merleau-Ponty e Derrida acerca de A Origem da Geometria”, encontra uma “proximidade perturbadora entre o último Merleau-Ponty e o primeiro Derrida, colocando em questão a cartografia dada e suas linhas divisórias tão claras” (ALLOA: 2012, p.75). Em outras palavras, não há nenhum abismo entre a fenomenologia e o estruturalismo. A crítica de Jean Pierrot à fenomenologia, portanto, ao defender o formalismo estrutural, não a atinge verdadeiramente, pois a fenomenologia não é alheia aos problemas da linguagem, ou seja, não ignora o terreno linguístico em nome da intencionalidade como prerrogativa da consciência subjetiva ou intersubjetiva.

Não é esta, contudo, a única observação que pode ser feita às críticas de Jean Pierrot. A atenção ao mundo sensível, segundo Jean Pierrot, “constitui apenas uma fase inicial a Francis Ponge, somente facultativa e a bem dizer

secundária de seu trabalho, pois ao lado da contemplação das coisas, do devaneio a partir dele ou de sua imagem mental, o papel essencial no mecanismo criador é devolvido à linguagem” (PIERROT: 1993, p.241). A fenomenologia não ignora que “as palavras, tais como são definidas, descritas, comentadas e ilustradas no dicionário, tais como também são percebidas sobre a página, é o que vem a ser o essencial da inspiração pongiana” (PIERROT: 1993, p.24). A crítica estruturalista não é válida para Merleau-Ponty, pois a fenomenologia da percepção só se completa com uma fenomenologia da linguagem a partir da qual o mundo sensível encontra-se com o *lógos*, isto é, com a forma e a expressão do ser.

Este debate é fundamental para a compreensão de F. Ponge. No dia 29 de dezembro de 1947, o poeta diz:

Eis aqui um ponto importante: TOMAR O PARTIDO DAS COISAS igual LEVAR EM CONTA AS PALAVRAS. // Certos textos estarão mais ligados ao TPC, outros, ao LCP. Pouco importa. É preciso que haja em todos os casos um e outro. Caso contrário não há nada. (PONGE: 1999, p.522.)

Esta célebre afirmação de F. Ponge poderia ser tomada ao pé da letra – tal como a estrutura da frase, tanto semântica, quanto sintática, o permite. O poeta grifa o vocábulo igual, ou seja, assim como a equação matemática, deseja que o partido das coisas [TPC] seja identificado à evocação linguística [LCP]. A adequação entre as palavras e as coisas apenas aparentemente é mal resolvida, razão pela qual, em seus poemas, ora está mais um, ora está mais outro. O desequilíbrio é casual. Essencialmente, nome e coisa estão juntos. Ao dizer que é necessário haver um e outro, grifando a conjunção, deixa claro o nó górdio ou o elo intrínseco entre o universo sensível da percepção e a expressão linguística. Desfazendo-se este laço, a poesia morre. Trata-se de um circuito, de um *looping* entre a sensibilidade e a linguagem, a percepção e a expressão.

É certo que funcionamento da linguagem é auto-referente, pois o material verbal é visual, é fonético, é conceitual, etc. Poemas sobre a cabra (*chèvre*), a mesa (*table*), a lagartixa (*lezard*), o pássaro (*oiseau*), a borboleta (*papillon*), o copo (*verre*), entre muitos outros, caminham na direção da revelação do nome em relação a suas letras, seu desenho, seu som. Mas o trabalho de redução do que existe ao material verbal não retorna às coisas, isto é, não condiciona o olhar, como efeito do poema? Eis a questão. Portanto, quando Jean Pierrot adverte: “Com toda evidência, o método de trabalho de pongiano dá menos importância à observação real sobre o terreno, ou, para empregar uma metáfora pictórica, sobre o motivo, que ao trabalho de ateliê” (PIERROT: 1993, p.243), não quer dizer que objeto palavra [LCP] seja mais importante do que as coisas [TPC]. A manifestação das coisas pressupõe a expressão linguística, sem a qual permaneceriam mudas. Mas a presença muda das coisas continua sempre aí, solicitando a forma. Não podemos ignorar a ambivalência que coloca, de um

lado, a fala, a forma, a rede da linguagem que recolhe as coisas, de outro, o inédito, o não percebido, o invisível.

Qual é então a verdadeira natureza do formalismo que podemos atribuir Francis Ponge? No texto “A Fábrica do Pré”, lê-se:

Que as coisas, tais como nós as distinguimos, reconhecemos – e tais como nós as amamos –, que os fenômenos do mundo físico, do mundo dito exterior, sejam já palavras: eis o que para mim não resta dúvida. (...) Em suma, as coisas são, já, tanto palavras quanto coisas e, reciprocamente, as palavras, já, são tanto coisas quanto palavras. É sua copulação que realiza a escrita (verdadeira ou perfeita): é o orgasmo que disso resulta que provoca nossa jubilação. // Trata-se de fazer com que entrem uma na outra” (PONGE: 2002, p.430).

Francis Ponge aponta para a ideia segundo a qual todas as coisas recorrem à forma acústica, sem a qual não podem ser objetos de pensamento. As palavras, por sua vez, assim como as coisas, possuem uma dimensão sensível. A realidade visual (ou gráfica), fonética (ou sonora) e conceitual dos signos enformam o pensamento. O sentido desta tese é saussuriano, pois, enquanto sistema de diferenciações internas, a língua é auto-referente. Falamos das coisas com as palavras ou através das palavras, sem a opção de ser diferente. Isso não quer dizer que as palavras são adequadas aos objetos que designam. Muito pelo contrário, é a incongruência entre a forma e o significado do material verbal que solicita o trabalho poético, invocado justamente para re-estabelecer o elo entre as palavras e as coisas. O poeta visa o acoplamento perfeito entre a realidade da linguagem (que é simbólica e estabelecida através de convenções) e a realidade física (que é abrupta, imediata, sem por que). Ao “anarquismo” de um corresponde a normatividade do outro, isto é, a linguagem classifica todas as coisas em sua tábua. Enquanto fenômeno humano, ela é “medida de todas as coisas”, ou seja, o instrumento através do qual as coisas aparecem. A forma da linguagem é a forma do mundo pensável, isto é, dotado de sentido. Por essa razão a escolha das palavras, apesar de arbitrária, deve satisfazer a um enorme conjunto de exigências. “É somente a partir das propriedades particulares da matéria verbal que podem ser exprimidas certas coisas ou, antes, *as* coisas” (PONGE: 2002, p.1013. Grifo do autor). Ao levar a tese formalista ao extremo, alguns poemas caminham na direção de uma linguagem intransitiva, sem objeto a não ser a própria forma em um jogo de palavras recorrendo ao trocadilho, ao prazer da palavra puxando palavra. Francis Ponge afirma:

É a linguagem absoluta. O dicionário em ordem de funcionamento.

A Fala fala.

Nada a dizer igual Tudo a dizer.

O que ressoa por sua própria forma.

(PONGE: 2002, p.280)

A consideração de uma fala voltada apenas para a forma permite o jogo poético sobre a palavra objeto (*fr. Objet*): “Sobre o objeto prevalecem de agora em diante o objogo (*fr. Objeu*) e o objúbilo (*fr. Objoie*), isto é, o funcionamento do texto em si mesmo” (COLLOT: 1991, p.145). Nenhuma tradução portuguesa é apta às palavras francesas “*objeu*” e “*objoie*” em função do “je” que se insinua ao final delas. O jogo (*fr. jeu*), a alegria (*fr. joie*), feitos de palavras, tornam-se palavras. O que a tradução portuguesa ignora nesse processo de glorificação da forma é seu antropomorfismo fundamental, isto é, o caractere antropológico contido na criação humana de objetos para si. Este é um problema para Francis Ponge, pois, se é fato que ele visa as coisas mesmas, como falar daquilo que não tem linguagem? O formalismo, assim, atinge seu limite. O poeta é consciente deste problema:

Se reconhecemos as coisas e somos capazes de distingui-las, é porque respondem a seu nome, mas se requerem nossa atenção e podem suscitar o desejo de expressão é porque sua realidade não se esgota com a apelação. A emoção que elas provocam é aquela de uma familiar estranheza que nos faz ao mesmo tempo reconhecer como semelhantes a seus nomes e descobri-las (com surpresa) como diferentes. (Francis PONGE, apud COLLOT: 1991, p. 149)

A fala poética caminha tanto em direção ao formalismo, que pensa a linguagem em si mesma, quanto em direção ao “mundo bruto” ou ao “ser selvagem”, como diria Merleau-Ponty, isto é, ao sensível não formalizado e irreduzível ao pensamento. Segundo o filósofo francês, há uma dimensão de encobrimento no sensível. O visível pressupõe o invisível, pois se é fato que nós vemos, há um ponto cego da visão, pois o olho não se vê. Ver é não ver tudo – segundo a forma da Gestalt: ver a figura é igual a não ver o fundo. A dimensão sensível configura uma zona de abertura e inacabamento na expressão. “A expressão do que existe é uma tarefa infinita”, diz Merleau-Ponty (1984: p.118). A forma poética deve então retornar à percepção e à presença muda das coisas, presentes no olhar. Há um truísmo rigoroso no olhar: o olho olha. Não é discursivo, isto é, não tem conceitos. O respeito ao sensível representa, portanto, o recuo da forma a um horizonte pré-linguístico e originário, onde está a percepção.

Conclui-se disso que, em razão do formalismo, isto é, a tese segundo a qual linguagem enforma o pensamento, F. Ponge adota duas medidas essenciais. A primeira delas é revolucionar a linguagem, isto é, lutar contra um conjunto numeroso de estereótipos e de lugares comuns que ela apresenta. A segunda medida visa renová-la a partir de um novo idioma, produzido por imagens que provocam novas sensações. Em outras palavras, a poesia de Francis Ponge luta contra a forma, usando a linguagem contra a linguagem, de um lado, e, ao mesmo tempo, visa recuperar sua força originária. Isso significa que os recursos formais da língua não viram as costas para as coisas, muito pelo contrário. Há

uma abertura essencial da forma que a faz, voltando-se sobre si mesma, pensar os seus limites.

Seria preciso voltar ao contexto francês dos anos 60, quando F. Ponge se aproximou de Phillippe Sollers, cedendo à tendência formalista. Seu poema “La figue”, de 1960, assina nada menos do que a abertura da revista *Tel Quel*. Trata-se de uma revista que reúne um grupo de teóricos empenhados em discutir as novidades do estruturalismo. Participaram desse grupo M. Foucault, R. Barthes, J. Derrida, J. Kristeva, R. Jakobson, etc. A ruptura com a revista data de 1974, quando publica a carta intitulada “Mas o que pensam que são estas pessoas?”. Durante o período em que permaneceu no grupo, F. Ponge praticou uma convivência silenciosa e, ao mesmo tempo, marcada por certa distância ideológica. Phillippe Sollers, fundador da *Tel Quel*, fazia-se interlocutor de F. Ponge, falando em seu nome. Os telquelianos tomavam-no por padrinho, fazendo um trabalho de difusão e deformação de suas ideias. Sobre o período de aproximação com a revista, Michel Collot, em “Francis Ponge: entre Mots e Choses”, observa que “o *Objeu* é apresentado por Sollers de forma redutora, como puro jogo de linguagem, conduzindo a exclusão dos objetos externos à linguagem e à morte do sujeito, ao passo que, para F. Ponge, a espessura semântica e significativa das palavras corresponde à espessura das coisas” (COLLOT: 1991, p.98). Ninguém duvida que o trabalho poético é pautado sobre a forma, mas a intransitividade da linguagem não apaga o sentimento do mundo. O distanciamento do poeta em face ao grupo fica claro em entrevista a Loïs Dahlin, realizada em 1979: “É preciso um desejo de exprimir, é certo, mas é isto que me afasta dos formalistas, pessoas que pensam que se pode fazer o que se quiser com as palavras (sem nenhuma consideração pela emoção). Enfim, é isto que me afasta dos estruturalistas, de toda esta história com as pessoas do *Tel Quel*” (PONGE: 1986. p.528). A razão para a ruptura está no calcanhar desta teoria, a saber, a hegemonia da forma em face da emoção sensível.

Nesta mesma entrevista, linhas adiante, F. Ponge acrescenta: “No trabalho de escrever, o significante (para empregar os termos da linguística) vem primeiro. Não primeiro, mas em primeira instância [*pas d’abord, mas au premier chef*] o significante é mais importante. Ao dizer mais importante, manifesto um exagero. É preciso ser sensível ao mundo exterior e também ao significante, é preciso ser sensível aos dois para fazer algo de valor estético” (PONGE: 1986. p.528). O poeta instaura uma cláusula de barreira à forma pura: “A partir do objeto que se tem por tema, podemos sempre encontrar uma justificação da forma que ele adquiriu em obra. Mas eu bem sei que se tivesse feito do cavalo um texto completamente formal, redondo ou cristalino, teria perdido a impaciência, a fogueira do cavalo que, quanto a mim, é sua principal característica” (PONGE: 1999, p.755). A necessidade de dois pesos e duas medidas significa que referência e autorreferência trocam de papéis, isto é, que “as proposições

formalistas são frequentemente contraditas (às vezes, imediatamente) por reflexões que testemunham a ligação de F. Ponge com o partido das coisas” (COLLOT: 1991, p.86). Em outras palavras, é preciso reconhecer a relação entre a forma estética e o sensível. Fazer poesia não é fazer versos, ou seja, é fundamental que ela exceda o teor estético. Mais do que ideias – facilmente elaboradas pela abstração de um poeta inteligente ou experimentado – o texto necessita de um pretexto que não é formal ou estético, mas objetivo. O mundo concreto, assim, é ingrediente para a obra que não é um mero jogo de palavras, mas, lição de coisas. Não se trata de negar o formalismo, mas de usá-lo contra si mesmo, isto é, tomar consciência de seus limites a fim de renovar a linguagem. É preciso variar a forma, sacudir a linguagem, explorar as suas margens, zonas de indeterminação e de ambivalência. A desconstrução da forma ajuda o poeta a provocar o sentimento de estranheza e de novidade em face ao mundo. Trata-se de compensar os defeitos da linguagem retornando ao discurso originário sobre o mundo, reconduzindo a fala ao momento onde a emoção suscita a expressão mais justa e imediata aos objetos. Neste estado originário não há apenas onomatopéias e interjeições primeiras, mas toda forma de discurso que procura, com maior ou menor sucesso, a adequação entre as palavras e as coisas.

Ora, a fenomenologia não é anti-formalista, não renuncia a forma nem o dever da expressão. Pelo contrário, é um movimento que revela o ser-no-mundo em suas condições concretas. Como bem notou Francis Ponge, o sucesso poético não advém de alguma forma mágica. Prosaico e anti-lírico, prefere a descrição das coisas ao beletrismo. É notável ouvir aqui a seguinte afirmação de Michel Collot (1991, p.170): “o equilíbrio entre o TPC e LCP não é fácil. Ponge procura conciliar o cuidado com o objeto e a necessária iniciativa deixada aos signos.”

Qual é então o lugar da fenomenologia em Francis Ponge? Resposta: em toda parte! E o movimento formalista, também onipresente, não é menos importante. Eis a questão.

REFERÊNCIAS

ALLOA, Emmanuel. “Escritura, encarnação, temporização: Merleau-Ponty e Derrida acerca de A Origem da Geometria”. In: *Dois Pontos*. Vol 9. Número 1. Curitiba/São Carlos, Abril de 2012.

COLLOT, Michel. *Francis Ponge entre mots et choses*. Paris: Camp Vallon, 1991.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura da diferença*. Tradução de Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris: Gallimard, 1950.

LÉVY, Sydney. *Francis Ponge: de la connaissance en poésie*. Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 1990.

MALDINEY, Henry. *Le Legs des choses dans l'Oeuvre de Francis Ponge*. Paris : Editions l'Age d'Homme, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "A dúvida de Cézanne". In: *Textos Escolhidos*. Tradução de Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *A prosa do mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

PIERROT, Jean. *Francis Ponge*. Paris : Ed. José Corti, 1993.

PONGE, Francis, *Œuvres complètes I*. Paris: Gallimard, 1999. (Bibliothèque de la Pléiade)

_____. *Œuvres complètes II*. Paris: Gallimard, 2002. (Bibliothèque de la Pléiade)

_____. *Cahier de l'Herne*. Vol.51. Org de J.-M. Gleize. Paris: L'Herne/Fayard, 1986.

SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Editado por Charles Bally e Albert Sechehaye. Notas críticas de Tullio de Mauro. Paris: Payot, 2005.

Freud e o mal-estar como destino da subjetividade

Freud and disease as a destination of subjectivity

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID26177

Diego Luiz Warmling

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0003-4400-8170

diegowarmling@hotmail.com

Diego Rodstein Rodrigues

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0003-3999-9774

di_rodstein@hotmail.com

Resumo: Partindo de *O Mal-Estar na Civilização (1930)*, advogaremos que, se não há nada na cultura que não garanta nossa ruína, nosso destino reside num indefinível e persistente mal-estar. Problematizando incógnitas como a felicidade, a inibição pulsional, a destrutividade como variante da *pulsão de morte*, o sentimento de culpa, a hegemonia do Super-Eu e o triunfo de *Thanatos*, veremos que Freud não vislumbra possibilidades de anular a situação de desamparo em que nos encontramos. Sendo a agressividade uma de nossas fontes propulsoras, acentuaremos não só o desejo de extermínio de tudo e de todos, mas o quanto a cultura nos leva a renunciar da satisfação ao propor uma seguridade que jamais garantirá. Da falta de comunhão entre indivíduo e sociedade, a ação de *Thanatos* revela que a civilização está minada por dentro. Veremos que o mal-estar é um fator inerente à civilização, sendo ilustrativo do atual destino da subjetividade.

Palavras-chave: Freud; Mal-Estar; *Thanatos*; Destino humano.

Abstract: From *Civilization and Its Discontents (1930)*, we will advocate that, if there is nothing in the culture that does not guarantee our ruin, our destiny lies in an indefinable and persistent malaise. Interrogating unknowns such as happiness, drive inhibition, destructiveness as a variant of the death drive, feeling of guilt, hegemony of the Super-Self and the triumph of *Thanatos*, we will see that Freud doesn't see possibilities to cancel the situation of helplessness where we are. Since aggressiveness is one of our driving forces, we will accentuate not only the desire to exterminate everything and everyone, but the extent to which culture leads us to renounce satisfaction by suggesting a security that will never guarantee. From the lack of communion between individual and society, *Thanatos'* action reveals that civilization undermined from the inside. We will see that malaise is a factor inherent to civilization, being illustrative of the current fate of subjectivity.

Keywords: Freud; Discontents; *Thanatos*; Human destiny.

1. O SENTIMENTO OCEÂNICO E A BUSCA PELA FELICIDADE

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud crê numa possível reconciliação do homem consigo e com os outros. Tal como nos indivíduos, as sociedades amadurecem na medida em que as regulações civilizacionais adquirem importância. Este processo consiste no abandono gradativo das crenças e desejos não dominados, cuja tendência é facultar-nos reflexões cada vez mais sólidas sobre o que há de irrefreável na natureza. Diante disto, a vida em comunidade parte de um conjunto de renúncias consentidas que, em prol do bem comum, se desvinculam paulatinamente de dados não-comprováveis para favorecer como que uma regulação racional das relações humanas.

Este otimismo foi de tal forma retumbante sobre Freud que o fez acreditar na possibilidade dos seres humanos compactuarem com certas proibições, em prol de uma ótica mais realista e comunitária dos fatos. Para além da vontade divina, a moral, por exemplo, seria fruto destes arbítrios. *O futuro de uma ilusão* vislumbra um mundo onde a moralidade não só se desvincula de ilusões paliativas, como põe o sujeito a serviço de uma reconciliação com as imposições culturais. No sentido de obter dados mais concretos sobre a realidade, trata-se de aceitar uma reforma progressiva das instituições necessárias ao fomento da solidariedade humana, através da qual “podemos aumentar nosso poder e organizar nossa vida” (FREUD, 2010b, p. 239). No entanto, a certeza de uma reforma desaparece quando, em 1930, Freud orienta seus estudos a partir da tragédia. Neste contexto, ratifica-se não só a impossibilidade da comunhão entre indivíduo e sociedade, mas a ideia de que, devido ao seu processo civilizador, a humanidade estaria fadada ao fracasso.

De fato, desde *O mal-estar na civilização* (1930), Freud entende que não é mais possível obliterar o efeito nocivo que as imposições culturais têm sobre o “quereres” individuais. Buscando trazer para a cultura parte das análises feitas em 1927, o “*Mal-estar*” de 1930 é tudo menos agradável, haja vista que vem registrar a faceta trágica, violenta e destrutiva que a humanidade busca suprimir em sua constituição. Desde então, Freud assume os riscos de se introduzir a hipótese da *pulsão de morte*¹ no escopo de uma teoria da cultura. Se *Além do*

¹ A partir de 1920, a querela das pulsões toma um novo caminho quando Freud passa a tratar de assuntos como a *compulsão de repetição* e a *pulsão de morte*. *Além do Princípio do Prazer* (1920) é publicado no intuito de revisar aquilo que fora imposto aos conceitos de sujeito, objeto e economia libidinal para, disto, propor uma via de contato com o vazio e o anobjetal. Aludindo às “experiências do passado que não possibilitam prazer” (FREUD, 2010a, p. 179), Freud fala daquilo que se faz irredutível às captações substitutivas e conservadoras do Ego. É aqui onde se compreende a necessidade de um novo dualismo pulsional: o das *pulsões de vida*, reputadas a *Eros*, e de *morte*, que aludem ao vazio pulsional. Com efeito, se “o objetivo de toda vida é a morte” (FREUD, 2010a, p. 204), então é preciso que admitamos, via *repetição*, a possibilidade de encontro com esta evidência que, anobjetal, não cessa de se renovar: a morte, *Thanatos*. É como se um conjunto disjuntivo e tácito de forças

princípio do prazer (1920) transformou a função do Ego em meio aos conflitos de suas instâncias, quando a *repetição e a* disjunção pulsional assumem lugar no campo das análises sociais, a antinomia entre *pulsões de vida (Eros)* e *morte (Thanatos)* passa a exercer a função de princípio regulador da civilização. Ao que sugeriremos, nota-se que essa descrença quanto ao progresso científico vem traduzir não só o interesse de Freud pelos fenômenos sociais, mas um possível triunfo de *Thanatos*, apesar dos esforços de *Eros*.

Com efeito, as primeiras linhas d'*O mal-estar na civilização* sublinham a lástima de Romain Rolland quanto a ausência de uma “sensação de eternidade” ou, ainda, de um “sentimento oceânico” na obra de 1927. Admitindo não tecer comentários profundos acerca da religiosidade, Freud contraria seu amigo alegando que não raro as pessoas se utilizam de medidas falsas na busca pela felicidade. Sem conseguirmos ao certo rastrear sua origem, este tal sentimento de infinidade não traria “qualquer garantia de sobrevida pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa” (FREUD, 2010c, p. 14). Para Freud, a ideia da humanidade comungar com o mundo é tão contraintuitiva “que se deve em razão disso perseguir a explicação psicanalítica da origem de tal fenômeno” (TEIXEIRA, 2018, p. 188).

Ora, falando genericamente, é o Eu enquanto sentimento de si quem demarca os limites dos nossos investimentos diante dos investimentos dos outros. Porém, seja numa relação amorosa, seja num enquadre patológico, as fronteiras entre sujeito e alteridade são bastante turvas, por vezes desaparecendo em uma só unidade. Submetido aos transtornos da lida com a alteridade, o Eu só pode ser compreendido a partir das probabilidades criadas na infância, a começar pelos estímulos de prazer e dor. Seguindo esta lógica, se os estímulos dolorosos são amplamente responsáveis pela construção do sujeito, disto surge não só a tendência de isolar o Eu das fontes de desprazer, mas a possibilidade de, modificando o *princípio de prazer*², introduzirmos um *princípio de realidade* que – transformando energia livre em energia ligada a serviço do Eu – faz com que a satisfação já não se efetue por caminhos curtos, mas adie “seu resultado em função das condições impostas pelo mundo exterior” (LAPLANCHE &

estivesse precipitado para a frente, impelindo-nos para a morte e, outro – conjuntivo, ruidoso e erótico – corresse para trás, promovendo a renovação da vida. Neste contexto, inaugura-se a segunda tópica pulsional, sob o entendimento de que a *pulsão de morte*, sendo o pivô do querer, faz falar de um horizonte capaz de indicar-nos a desordem pulsional. Reputada a *Thanatos*, a *pulsão de morte* traz à baila a clivagem entre os sexos, necessária ao entendimento de sua função é dissolver as criações de *Eros*, devolvendo-as “ao estado primordial inorgânico” (FREUD, 2010c, p. 86). O reclame deste aspecto corrosivo de nossa conduta constituirá um dos eixos centrais de *O Mal-Estar na Civilização*.

² Economicamente falando, o *princípio do prazer* roga que “a atividade psíquica no seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 466)

PONTALIS, 1986, p. 470). Desligando-se do mundo, o sentimento de si do qual decorre o Eu representa a uma atrofia daquele sentimento de infinitude, que, por si só, corresponde a uma ligação antepositiva do Eu com o mundo, como se não houvessem limites entre sujeito e alteridade. Disto decorre a impressão de que “na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas” (FREUD, 2010c, pp. 20-21).

Entretanto, se compararmos, por exemplo, a vida psíquica com o dinamismo de uma cidade como Roma, veremos, por um lado, que o desenvolvimento da cidade eterna dependeu da demolição e substituição de seus edifícios, mas, por outro, que estamos distantes de compreender as particularidades do psiquismo humano. Diferentemente das transformações ocorridas numa cidade, a psique humana conserva no inconsciente o passado e dificilmente o destrói ou renova, mesmo quando se trata de sustentar que alguns dados são simplesmente apagados. Segundo Freud, “a conservação do passado na vida psíquica é antes a regra do que a surpreendente exceção” (FREUD, 2010c, p. 24). Neste sentido, se é possível relacionar o sentimento evocado por Rolland com a conservação do passado na psique, então a fonte da religiosidade talvez decorra de uma emoção infantil, mas que se estende por toda vida em função do medo e do apego que temos aos “poderes superiores”. Sem com isto estabelecer um narcisismo ilimitado, esta sensação de comunhão com o universo nada é senão um caminho paliativo à intenção de privar o Eu das ameaças externas. Abdicar de algo como um sentimento oceânico implica, pois, “afirmar a gênese egoísta da religiosidade, pautada pela necessidade de autoproteção individual contra este que é o mais temível afeto humano: o desamparo” (TEIXEIRA, 2018, p. 189).

Quando associado com a fonte da religiosidade, este sentimento representa não só a repetição da sensação de plenitude vivificada na infância, mas a reformulação da necessidade de proteção paterna, “do eu primário, do eu-prazer do qual o eu adulto [...] sente saudade periodicamente” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 490). Em verdade, se *O Futuro de Uma Ilusão* quis saber o que o humano “entende como sua religião” (FREUD, 2010c, p. 26) sem, com isto, determinar sua fonte, a obra de 1930 expurga tais conclusões no sentido de alegar que algo assim tão alheio ao real só é imaginável como um pai/poder excessivamente grandioso. Para Freud, uma providência desta magnitude “é tão claramente infantil [...] que para alguém de atitude humanitária é doloroso pensar que a grande maioria dos mortais nunca se porá acima desta concepção de vida” (FREUD, 2010c, p. 27).

Visto que, diante do *princípio de realidade*, boa parte das metas traçadas pelo *princípio do prazer* ou são desviadas ou não são atingidas, estaríamos muito mais propensos a vivenciar a infelicidade do que usufruir dos prazeres. Perante os obstáculos que se impõem, não só protelamos nossos desejos, como buscamos vias paliativas no intuito de atenuar o sofrer. Nisto, não raro somos levados a concluir que a indagação “de uma finalidade na vida existe em função do sistema religioso” (FREUD, 2010c, p. 29). Entretanto, é preciso convir que é justamente o confronto com esta nossa mísera realidade que as religiões procuram evitar quando incutem na psique seus delírios substitutivos e seus efeitos balsâmicos. Para além daquilo que fora proposto em 1927, *O Mal-Estar na Civilização* indaga o que se mostra na conduta “dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar” (FREUD, 2010c, p. 29).

De fato, talvez a resposta mais imediata para esta indagação seja a busca pela felicidade e sua conseqüente tentativa de manutenção. Seja pela experiência de fortes prazeres ou pelo esforço de negar/evitar o sofrer, a busca pela felicidade está fortemente atrelada ao predomínio do princípio do prazer sobre o aparelho psíquico. Não obstante, considerando que este programa está em desacordo com as reais demandas do mundo, se é verdade que a felicidade corresponde a uma satisfação episódica de necessidades altamente represadas e se, diante disto, só somos felizes por contraste ao livre escoamento da libido, então, de fato, é muito mais fácil de, no dia a dia, vivenciarmos o sofrer e o mal-estar.

Em 1930, Freud constata que o sofrimento ameaça a felicidade a partir de três fontes, restando-nos, com isto, a tarefa de evitá-lo quando possível. Seja pelo corpo que – condenado à decadência – não nos livra de sinais como dor e medo, seja pelo mundo do qual emanam demandas extrínsecas, seja pela impossibilidade da plena satisfação pulsional, o que se destacam a partir disto são distintas técnicas destinadas à negação e ao afastamento da dor. Descrevendo, ao longo de muitas páginas, técnicas como o afastamento social, a intoxicação, a arte, o trabalho e até mesmo a beleza do objeto sexual, Freud conclui que, dentre tantos métodos, os sistemas religiosos e seus imperativos servem para impedir-nos de escolher os modos de afastamento da dor que mais nos apeteçam.

A religião estorva esse jogo de escolha e adaptação [...] Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência. A este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual. (FREUD, 2010c, p. 42)

Isto posto, entendemos que não existem quaisquer esperanças de que o *princípio do prazer* e a felicidade sejam realizáveis. Ainda que não nos permitamos abandonar tais esforços, ocorre que “nem o egoísmo nem a agressividade podem ser postos em segundo plano, ou desconsiderados, quando o assunto é o humano” (TEIXEIRA, 2018, p. 190). Se jamais alcançamos os nossos desejos, não existem fórmulas universalmente válidas; e a felicidade é sobretudo “um problema da economia libidinal” (FREUD, 2010c, p. 40). O êxito de alguém depende de sua capacidade de adaptação, de modo a conquistar um ínfimo quinhão de prazer. Exigindo renúncias significativas, a mesma civilização que favorece as técnicas destinadas a garantir o domínio sobre a natureza é também a grande responsável por boa parte de nossas neuroses e desventuras. Portanto, na contramão de otimismo vazios, o “*Mal-estar*” busca pensar o indivíduo que não consegue ser feliz em grupo, mas que também não sobrevive sozinho, por mais que deseje se desvencilhar dos limites que civilização lhe impõe.

2. SOBRE O PREJUÍZO DAS RELAÇÕES INIBIDAS NA META.

Avançando na leitura d’*O Mal-Estar na Civilização*, notamos: das fontes de onde advém o sofrer, é partindo dos desgostos causados pelos mandatos regulatórios que Freud aprofunda sua análise. De fato, ainda que possamos mitigar boa parte das nossas mazelas, quando se trata da impossibilidade do gozo pleno, salta aos olhos o quão difícil é compreender os motivos pelos quais as instituições não nos proporcionam o bem-estar prometido. Fazendo-nos suspeitar da existência de uma natureza indomável sob nossa conduta, Freud diz que, dada a miséria dos vínculos civilizatórios, é fácil acreditar que seríamos mais felizes se “retrocedêssemos a condições primitivas” (FREUD, 2010c, p. 44). Contudo, se mal interpretada, uma suposição desta magnitude resultaria em efeitos catastróficos sobre a humanidade, pois é fato consumado “que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização” (FREUD, 2010c, p. 44).

Movidos pela promessa de encontrar na cultura vias substitutivas de prazeres, há quem evite o sofrer recorrendo a tentativas de fuga e rebelião. Segundo Freud, tais indivíduos tornam-se neuróticos por não conseguirem suportar as privações sociais. Muitos acreditam que, se as regulações fossem mitigadas, abrir-se-ia um novo campo para a felicidade. Todavia, o crescente domínio humano sobre a natureza pode acarretar prejuízos ainda maiores sobre o quinhão de felicidade que nos é reservado. Por mais orgulhosos que sejamos de

nossas realizações, a submissão da natureza à nossa vontade não necessariamente condiz com a elevação da satisfação.

Em verdade, o domínio sobre a natureza “não é a condição única da felicidade humana” (FREUD, 2010c, p. 46). De que serve, por exemplo, uma vida longa se ela for “tão plena de dores que só poderemos saudar a morte como uma redenção?” (FREUD, 2010c, p. 47). No mais das vezes, aceitamos que os contratos sociais são salutares, mas não sabemos ao certo se os povos primitivos eram realmente felizes. Afinal, se para cada qual compete certa libra de prazeres, então “a felicidade é algo inteiramente subjetivo” (FREUD, 2010c, p. 47). Portanto, dada a impossibilidade de descrevê-la analiticamente, há de se questionar qual o sentido destes marcos que constantemente nos privam de uma vida plena de prazeres.

Em 1930, a ideia de civilização vem designar a soma de todas as “realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais” (FREUD, 2010c, p. 48). Tal noção serve tanto para a defesa contra as imposições da natureza, quanto para a “construção de paradigmas de identificação pessoal e interpessoal com vistas à proteção e à regulamentação” (TEIXEIRA, 2018, p. 192) dos vínculos humanos. Com efeito, no que tange o primeiro fator, comumente dizemos que os valores por nós adotados têm a função de proteger-nos e de colocar sob nossa tutela as adversidades naturais. O avanço civilizatório fez do humano “uma espécie de deus protético” (FREUD, 2010c, p. 52). Sendo necessário acrescentar às aquisições materiais as produções “que dão testemunho da atividade superior do espírito” (ENRIQUEZ, 1990, p. 101), não raro cremos que realizações como a arte, a religião e a filosofia elevam as exigências civilizacionais. Tratam-se de “relações codificadas, que designam a cada um seu lugar, suas obrigações e deveres” (ENRIQUEZ, 1990, p. 101). Neste sentido, diz-se que um estado civilizado é capaz de prover “tudo o que serve para a exploração da Terra pelo homem e para a proteção dele frente às forças da natureza” (FREUD, 2010c, p. 52). Todavia, é preciso dizer que o ganho de certos patrimônios não condiz com uma vida feliz. Tais avanços foram criados e cresceram conosco, mas ainda nos causam sérios dispêndios.

Desta feita, no que diz respeito a institucionalização de leis destinadas a reger nossos vínculos, notamos que é muito difícil aceitá-las quando se trata de considerar, por exemplo, como são reguladas nossas relações afetivas e comunitárias. Com efeito, se as relações humanas fossem pautadas por uma regulamentação da afetividade, estaríamos fadados às arbitrariedades dos mais poderosos. Não obstante, contra a forças de um soberano, a ideia de comunidade

só se torna possível quando uma maioria assume e se conserva no poder ao ponto de erigir leis e estatutos. Estabelecendo-se como direito, se a vida em comum só é possível através da estruturação de códigos de conduta, então a substituição dos poderes individuais pelos de uma comunidade é um passo necessário para a formação de uma civilização.

Estabelecidas estas leis, a próxima exigência é de que tais códigos assegurem uma ordem legal sem quaisquer violações individuais, e para a qual todos contribuem. Um bom exemplo desta ordem é a norma segundo a qual não é possível que alguém “se torne vítima da força bruta” (FREUD, 2010c, p. 57). Ora, mas é justamente em nome destas garantias que sacrificamos boa parte da liberdade pulsional, visto que não se trata de “um bem cultural” (FREUD, 2010c, p. 57). Se primeiramente acreditamos que os primitivos eram detentores de uma maior porção de liberdade, logo percebemos que, por ser desprovida de valoração, os mesmos mal conseguiam defendê-la. Neste sentido, o que se entende por impulso à liberdade só existe ou através da afirmação de si contra todos ou por uma revolta contra instituições injustas. Em todo caso, salta aos olhos como, sendo “juiz e parte interessada” (ENRIQUEZ, 1990, p. 102), a maioria das restrições impostas ao homem por ele mesmo são tomadas como instituições indispensáveis, sem as quais a sociedade iria ao colapso. Para Freud, isto se deve ao fato de que “boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado [...] entre tais exigências individuais e aquelas do grupo” (FREUD, 2010c, p. 58).

Sendo quase impossível encontrar uma mediania (um justo meio) entre as exigências pessoais e coletivas, podemos dizer que é muito difícil impedir a civilização de repousar sobre uma forte parcela de renúncia pulsional. O progresso das instâncias simbólico-culturais efetua, sobre os indivíduos, severas mudanças nas disposições pulsionais, “cuja satisfação é, afinal, a tarefa econômica de nossa vida” (FREUD, 2010c, p. 49). Deste modo, Freud argumenta que não há como esperar um futuro agradável para a humanidade, pois boa parte da nossa atividade pulsional é tão alienada que não é difícil enxergar nas perversões fortes traços de caráter. Disto, se salta aos olhos que uma parcela significativa do desejo seja deslocada ao ponto de se satisfazer por vias substitutivas, também fica claro que estes processos sublimatórios fazem parte das imposições que o mundo dito civilizado nos requer.

Por certo, ao dar-se conta de que era sua responsabilidade garantir os proventos de uma vida terrena, o humano primitivo percebeu que lhe era interessante tornar próximos quem estivesse disposto a ajudá-lo em suas

conquistas. Neste contexto, as necessidades genitais deixaram, aos poucos, de se apresentar como hóspedes para assumir o papel de inquilinas, motivando-nos ao cultivo dos afetos. Contudo, é preciso dizer que o maior interesse da vida primitiva residia em manter por perto os indivíduos mais fortes. Buscava-se uma forma de proteção perante a natureza. Por isso, não há como passar por alto o fato de que, nesta comunidade primitiva, o descomedimento do chefe muitas vezes não tinha fronteiras.

Em *Totem e tabu* (1913), Freud entende que a organização dos filhos em favor da derrocada do pai nos fez constatar que somos mais fortes unidos do que quando isolados. Ora, sendo estes os nossos primeiros êxitos culturais, enquanto o *totemismo* previne a relação incestuosa entre os membros de um clã, surgindo, pois, como “base de todas as outras obrigações sociais e restrições morais” (FREUD, 1969, p. 12), os *tabus* indicam a “passagem da horda selvagem para a organização em clãs” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 758). Entre lei moral e a culpa, Freud diz que a vida em comunidade depende de duas forças dialógicas: se, de um lado, é *Ananke* quem faz do trabalho um paliativo para as demandas externas, do outro, é *Eros*, enquanto força conjuntiva, quem erige as famílias. N’*O mal-estar na civilização*, estas forças retornam para evidenciar o quanto, apesar do progressismo outrora esperado, “a cultura pode não tornar felizes os que dela participam” (FREUD, 2010c, p. 64). Aliás, visto que um dos objetivos da civilização é reforçar as renúncias e frustrações pessoais, “o indivíduo paga um preço muito alto por essa conquista: a perda de sua liberdade individual” (TEIXEIRA, 2018, p. 193).

No decorrer da obra freudiana, afirmou-se que o amor sexual proporciona ao sujeito as mais fortes satisfações e que, por isto, deve figurar entre os principais fatores para a felicidade. O amor “seria proveniente da necessidade de satisfação genital que passou a se apresentar de forma constante ao indivíduo” (TEIXEIRA, 2018, p. 194). Contudo, até mesmo o amor sexual vem acompanhado de um certo grau de dependência e fragilidade. Invadidos pela angústia de não perder quem amamos, não raro nos submetemos às suas vontades, ficando expostos “ao sofrimento máximo” (FREUD, 2010c, p. 64). E se há quem encontre na vida conjugal uma parcela de felicidade, Freud nota que tais pessoas pagam um preço alto quando evitam as “decepções do amor genital [...] transformando o instinto em um impulso *inibido na meta*” (FREUD, 2010c, p. 64).

Impelidas a se afastarem do agito dos amores genitais, tais pessoas condenam-se a uma gama de sentimentos estáveis. Atuando em favor de uma conduta moralmente idônea, há quem encontre na disposição ao amor universal

a mais sublime das atitudes. Mas se, por um lado, estamos fadados às fragilidades do amor erótico, paralelamente, constatamos que quem ama universalmente comete ao menos duas grandes injustiças: não apenas faz com que o objeto amado perca “parte do seu valor” (FREUD, 2010c, p. 65), como oblitera o fato de que “nem todos os humanos são dignos de amor” (FREUD, 2010c, p. 65).

Segundo Freud, isto é suficiente para alegarmos que o amor responsável por constituir os primeiros grupos familiares continua ativo na atualidade. Seja pela via satisfação direta, seja pela utopia de fomentarmos vínculos ternos uns com os outros, buscamos modos de fazer progredir a tendência de reunir numa só comunidade o maior número de pessoas. Para nós, isso mostra que os impulsos inibidos na meta são, em maior ou menor grau, variantes do amor sensual. Promovendo a formação de egos uniformes, este tipo de ligação leva “os indivíduos à criação de comportamentos coletivos, e não à edificação de condutas específicas e inventivas, como são as relações amorosas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 105).

Não obstante, também é verdade que os possíveis laços entre os interesses eróticos e as demandas civilizacionais são ambíguos e antitéticos. O erotismo está repousado sobre uma base de restrições sociais que, em função dos querereres individuais, são continuamente subvertidas. Por isto, visto que o amor familiar é a primeira amostra desta antinomia, é aqui onde Freud assevera que quanto mais coesos forem os vínculos de uma comunidade, mais árdua será a tarefa de separação e inserção em círculos sociais amplos.

Ora, mas se os grupos familiares são contrários a aculturação, então é também o querer feminino quem personifica, no contexto de 1930, uma forte oposição sobre as tendências civilizatórias. Com efeito, destinada a representar a vida sexual e familiar, a mulher resiste aos vínculos comunitários, pois “se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela” (FREUD, 2010c, p. 67). Vivificando no corpo o aspecto dissociativo da sexualidade, o querer feminino coloca em cheque todos os sentimentos inibidos na meta, quando estes “tiverem como objetivo evitar o encontro com o corpo” (ENRIQUEZ, 1990, p. 105). Por isso, ao conclamar certas proibições, os processos civilizatórios não só atuam na contramão da satisfação pulsional, como emergem do primeiro amor recalçado.

Operando segundo necessidades econômicas, a civilização “tem de subtrair à sexualidade um elevado montante da energia psíquica” (FREUD, 2010c, p. 68).

Suas exigências atuam como colonizadoras que tanto ignoram certas condições psíquicas, quanto nos privam de montantes consideráveis de prazer. Sendo, pois, uma “fonte de graves injustiças” (FREUD, 2010c, p. 69), a cultura busca modificar os impulsos inibidos na meta para fazer-nos acreditar na indispensabilidade de suas regras. O amor inibido em sua finalidade “flerta, portanto, com a pulsão de morte devido ao seu caráter uniformizante, anulador das diferenças individuais e avesso à novidade” (TEIXEIRA, 2018, p. 195). Fechando “os olhos para muitas transgressões que [...] deveria punir” (FREUD, 2010c, p. 69), tal amor leva-nos a vilipendiar a possibilidade de uma sexualidade como fonte autônoma de prazer. Por isso, nada resta dizer senão que, permeados pelas etiquetas culturais que ajudamos estruturar, nossa atual condição está verdadeiramente prejudicada.

3. O DUALISMO PULSIONAL E A DESTRUTIVIDADE COMO IMPULSO AUTÔNOMO.

No intuito de aplacar alguns dos desgostos decorrentes de suas restrições, a cultura busca fomentar vínculos afetivos cuja meta é desviar a libido de satisfações imediatas. De fato, se o erotismo não admite ir além, é em função da pressão causada pelas decepções amorosas que os neuróticos padecem. Isso significa que os processos civilizatórios não só não se contentam com a união de poucos seres, como mobilizam montantes consideráveis de forças no intuito de canalizar a vida sexual. Neste sentido, boa parte do trabalho psicanalítico reside em tornar claro o quanto a civilização mobiliza “libido inibida na meta, para fortalecer os vínculos comunitários através de relações de amizade” (FREUD, 2010c, p. 72). Mandamentos como “ama ao próximo como a ti mesmo” e “ama teus inimigos” estariam, pois, fadados ao fracasso.

Seguindo a meta de ocultar nossa agressividade, a cultura impõe que devemos amar nossos inimigos. Todavia, se, nas palavras de Freud, o amor é algo assim tão precioso, então quem ama outrem impõe contra si um conjunto de deveres que só serão cumpridos mediante sacrifícios. Afinal, se encontro no outro um “espelho meu”, não raro o outro é “tão mais perfeito do que eu que posso amar nele o meu ideal de mim” (FREUD, 2010c, p. 74). Contra tais exigências, é preciso entender que o amor é um privilégio dedicado aos nossos entes queridos, sendo, portanto, injusto distribuí-lo na mesma intensidade aos desconhecidos. Seja comigo ou com quem me for anônimo, se nos solicitassem que amássemos aos outros como amamos a nós mesmos, perceberíamos que estamos mais propensos ao desprezo e hostilidade do que ao amor universal.

Nossos desconhecidos nos rejeitam pelos mesmos motivos que nós os rejeitamos. Por isso, amar cegamente ao próximo implica em danos à cultura.

Estabelecendo prêmios para a maldade, as exigências do amor universal tendem a negar o fato de que o humano não é um ser bondoso. Ocorre que tal mandamento deixa de incluir entre os nossos dotes um forte quinhão de agressividade. E por mais vantajoso que seja à promoção do bem-estar, quando incide sobre a conduta pessoal, tende a tornar-se um peso bastante irracional, visto que dificilmente conseguimos prescindir da nossa cota de crueldade. Do ponto de vista psicanalítico, trata-se, então, de reconhecer que, para o sujeito, o outro é não somente um colaborador sexual, mas um objeto capaz de satisfazer suas tentações. Nesse espectro, afastando-se do otimismo de outrora, Freud, sob a premissa de que “o homem é o lobo do homem” (FREUD, 2010c, p. 77), passa a reconhecer em nossa constituição um impulso eminentemente destrutivo.

Com efeito, em 1927, ele acreditava que seríamos capazes de aprender a aceitar as imposições sociais. Reformista, *O futuro de uma ilusão* incute a esperança de que é possível reconciliarmo-nos com a civilização. Esperava-se que a humanidade fosse capaz de renovar suas instituições, de modo que chegaria o momento onde extinguir-se-iam as coações. No entanto, a tendência de uma abordagem assim tão progressista é passar por uma vasta revisão dos seus pressupostos, principalmente quando se trata de considerar que a constituinte tácita das relações afetivas é a nossa natureza cruel, agressiva e perversamente prazerosa. Em contraste à ilusão de 1927, o “*Mal-estar*” de 1930 impõe a tarefa de indagarmos se a agressividade é capaz de resistir perante as regulações civilizatórias, sendo, inclusive, responsável por efetivar os laços de cooperação.

O progressismo de 1927 está encrustado na clássica ideia segundo a qual as motivações altruísticas e egoicas representavam, respectivamente, as pulsões sexuais e de autoconservação, cuja tarefa era garantir a impossibilidade das demandas coletivas imporem suas restrições aos interesses individuais. Mas se *O futuro de uma ilusão* ainda segue a lógica da primeira tópica pulsional, o que Freud introduz em 1930 é a possibilidade das revisões feitas em *Além do princípio do prazer* serem transplantadas ao âmbito das reflexões sociológicas, de modo a garantir a independência da *pulsão de destruição*.

Apresentada num registro especulativo de 1920, a *pulsão de destruição* expressa aquilo que, nas *pulsões de morte*, acarreta efeitos práticos. Tendo em vista o aspecto factual da força que reconduz a vida ao anorgânico, esta

modalidade de investimento qualifica “as pulsões de morte enquanto voltadas para o exterior” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 510), mais especificamente para a destruição do objeto. Ratificando o poder dissolvente da *pulsão de morte*, é aqui onde não só nos deparamos com o eixo central d’*O mal-estar na civilização*, mas entendemos que sexualidade e destrutividade devem ser “consideradas com inteira autonomia uma com respeito à outra” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 159).

Dadas as inovações da segunda tópica, não estamos mais falando da indiferença infantil quanto ao sofrer alheio, mas de uma forma de dispêndio energético que, agressivo e transbordante, ocupa todos os âmbitos do “comportamento humano e vai se exprimir tanto através de condutas sociais banais [...], como através de condutas consideradas como associais” (ENRIQUEZ, 1990, p. 108). Por conseguinte, trata-se de pôr em questão a natureza do nosso mal-estar por meio de uma nova dualidade que põe “ao lado de Eros, um instinto de morte” (FREUD, 2010c, p. 86). Para além dos aspectos conservadores e repetitivos das pulsões, trata-se de considerar que, apesar dos raros exemplos práticos, diante das manifestações evidentemente conjuntivas de *Eros*, prevalece a força corrosiva de *Thanatos*, cuja silenciosa e tácita tendência visa o anorgânico. Afinal:

Não era fácil mostrar a atividade desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas; era de supor que o instinto de morte trabalhasse silenciosamente [...]. Levava-nos mais longe a ideia de que uma parte do instinto se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como instinto de agressão e destruição (FREUD, 2010c, p. 86).

Em 1930, a constatação dessa agressividade constituinte revela a besta que somos. Excetuando quem amamos, não poupamos nem os de nossa espécie. Ora, mas é justamente aí onde se instalam as regulações civilizacionais, diz Freud. Impondo-nos restrições, a cultura “tem de recorrer a tudo para pôr limites aos instintos agressivos do homem” (FREUD, 2010c, p. 78). Seguindo o programa de manter em xeque a destrutividade, ela instaura sobre o querer uma série de exigências psíquicas, cujas demandas raramente são cumpridas, ainda que razoavelmente aceitáveis. Constantemente ameaçadas, para que não padeçam, tais regulações são obrigadas a promover sentimentos genéricos de afeto, de modo a viabilizar um conjunto de métodos que nos cooptam a manter relações inibidas na meta, e cujas implicações apontam à “formulação de demandas excessivas em termos de autocontrole e boa vontade” (DEIGH, 1996, p. 349, trad. nossa). Inibindo, controlando e prevenindo, a civilização busca condicionar e

punir os infratores que, por excessos, transgridem a lei. Por isso, entende-se que ela nada mais é do que a marcha contrária a nossa natureza hostil.

Dada a persistência do novo dualismo pulsional, notamos que, para além dos vínculos afetivos de cooperação e solidariedade, triunfa em nossa conduta uma disposição eminentemente agressiva. Ora, por mais que seus dispositivos estejam em pleno funcionamento, as imposições civilizatórias não são suficientes quando se trata de manter a harmonia entre os interesses pessoais e coletivos. No mais das vezes, prevalecem os impulsos destrutivos. Assim, aquém de quaisquer possibilidades de universalização dos afetos, é fato que as regras sociais não dão conta de compreender e sintetizar, numa fórmula universalmente válida, as mais sutis agressividades humanas.

Ao desenvolvimento desta análise, isso indica que a agressividade é um resquício vivo e indelével de nossa constituição. Não sendo fruto da propriedade privada³, ela é “o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas” (FREUD, 2010c, p. 80). Para além de qualquer fraternidade utópica, Freud acredita que só é possível reunir um número coeso de indivíduos enquanto entre eles persistir a possibilidade de se exteriorizar a agressividade, as zombarias, as perversidades, etc. Ora, mas se não existem vínculos sociais sem um certo quinhão de zombaria, então fica claro o motivo de não sermos realmente felizes em sociedade. Mesmo em períodos de paz, a civilização é obrigada a estabelecer “restrições à sexualidade e à agressividade, que afetarão seus membros de maneira particularmente aguda” (ENRIQUEZ, 1990, p. 110). E se nos compararmos aos primitivos, tudo faz parecer que trocamos nossa cota de felicidade por uma parcela irrisória de segurança e hostilidade mediada.

Reconhecendo o quanto o novo dualismo pulsional foi vital ao transcorrer de suas análises, empenhado em justificar o que o conduziu à autonomia da *pulsão de destruição*, Freud reitera que, enquanto *Eros* segue o programa de juntar os indivíduos em comunidades mais ou menos estáveis, é *Thanatos* quem, pela via disrupção, evidencia o quanto, no âmbito da cultura, triunfa “a hostilidade de um contra todos e de todos contra um” (FREUD, 2010c, p. 90). Para Freud, é em função deste ímpeto corrosivo que encontramos na agressividade um modo de “prazer narcísico extraordinariamente elevado” (FREUD, 2010c, p. 89). Sendo em si a negação do real, a *pulsão de destruição* mostra ao Eu a possibilidade de “realização de seus antigos desejos de

³ Eis aqui a crítica freudiana ao projeto socialista de abolição do mal. Reiterando que somente a supressão da ideologia capitalista poderia obliterar a má vontade humana, as pautas socialistas colapsam, segundo Freud, ao desconsiderar que a agressividade é responsável por “reforçar a coesão do grupo, permitindo-lhe tratar os estrangeiros como *inimigos*” (ENRIQUEZ, 1990, p. 109).

onipotência” (FREUD, 2010c, p. 89). Insurgente, ela faz constatar que o outro só existe enquanto instrumento de satisfação dos nossos desejos mais megalomaniacos. Desejando sem cessar a destruição de tudo e todos, a agressividade é a presentificação de uma disposição autônoma e original da libido que, por sua ação cáustica, coloca em cheque as restrições impostas no âmbito da cultura. Para além de quaisquer propósitos sexuais ou autoconservadores, ela alude a antiga batalha entre *Eros* e *Thanatos* que, ao escopo desta análise, vem traduzir a aceitação ou negação do outro por meio da aceitação ou rejeição das implicações que os desejos do outro possuem sobre os nossos.

4. O SUPER-EU E O TRIUNFO DE THANATOS

Isto posto, é preciso saber como a civilização mantém sob controle os ímpetos dissolventes de *Thanatos*. Em 1930, Freud constata que a hostilidade introjetada sobre o Eu volta-se contra si, de modo a desencadear um sentimento de culpa e, com isto, instaurar o Super-Eu, responsável por redirecionar ao Eu a agressividade que este outrora quisera infligir aos outros. Em verdade, a tensão gerada entre Eu e Super-Eu abre campo para algo como uma “consciência moral”, resultante não apenas da angustia infantil diante das arbitrariedades parentais, mas da interiorização desta autoridade. Sendo a expressão internalizada de tal soberania, o Super-Eu atua de tal modo que torna-se impossível mascarar “aquilo que persiste no Eu do desejo de satisfazer a pulsão” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 492). Desta feita, se a civilização recorre a tudo para coibir os nossos impulsos destrutivos, nota-se não só que suas regulações são perpetradas por meio de leis objetivas, mas que boa parte destas sanções são internalizadas, não permitindo “nem um diagnóstico seguro nem um prognóstico provável” (PONTALIS, 1991, p. 15). Para nós, isto revela que a internalização da autoridade externa no Super-Eu é vivificada, sobretudo, como um mal-estar que “desarma nosso saber e escapa a qualquer apreensão” (PONTALIS, 1991, p. 15).

Em verdade, se, com o advento da segunda tópica, Freud orienta seus estudos no sentido de falar das “experiências do passado que não possibilitam prazer” (FREUD, 2010a, p. 179) para, destas, entender tanto que “o objetivo de toda vida é a morte” (FREUD, 2010a, p. 204), quanto que a meta da *pulsão de morte* é devolver-nos “ao estado primordial inorgânico” (FREUD, 2010c, p. 86), então o esforço d’*O mal-estar na civilização* reside em opor as forças conjuntivas de *Eros* ao poder corrosivo *Thanatos* que, representando a hostilidade vigente

em cada qual, surge como disruptor imediato da cultura. Ora, mas se é verdade que não somos felizes em sociedade, o que obriga a sociedade a tolher boa parte da agressividade que a ela se opõe?

Para Freud, a hostilidade internalizada a partir dos condicionantes civilizacionais é redirecionada ao Eu, sendo acolhida na forma do Super-Eu, que exerce sobre o Eu a mesma “agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos” (FREUD, 2010c, p. 92). Desta tensão, surge o sentimento de culpa que nos submete aos disparates de uma potência interna, cuja ação se manifesta na necessidade de punição e autoflagelo. Assim, quando introjetadas, as leis tendem a mediar a destrutividade, fazendo com que nos sintamos tão vigiados que, indo ou não às vias de fato, a simples intenção de um agir acarreta o reconhecimento da repressão.

Seja quando e onde for, a instauração da consciência moral através do sentimento de culpa indica que, diante da hegemonia do Super-Eu, até mesmo os nossos desejos mais obscuros não são resguardáveis. De acordo com Freud, o Super-Eu atormenta o Eu com “sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (FREUD, 2010c, p. 95). Sendo um dos resultados da *pulsão de destruição*, ele faz com que a agressividade seja devolvida ao “ego, comportando-se severa e cruelmente” (ENRIQUEZ, 1990, p. 114). E se é verdade que dele nada se esconde, então, a começar pela instauração da moralidade, quanto mais virtuoso for o indivíduo, tanto mais rigorosa, severa e onipresente será a ação do Super-Eu sobre sua conduta. Aumentando paulatinamente sua autoridade, o Super-Eu age de tal modo que, se o sujeito se reconhece como pecador, o faz visando uma renúncia pulsional capaz de originar um continuo estado de frustração, inversamente proporcional ao avanço das tentações. Diante disto, se é fato que o desejo persiste a revelia de qualquer recusa, não tarda para constatarmos que o que aqui se delimita é a necessidade de reconhecermos a origem do sentimento de culpa.

Com efeito, se, inicialmente, o medo em relação a autoridade externa obriga-nos “a renunciar a satisfações instintuais” (FREUD, 2010c, p. 97), é a angústia causada pela onipresença das regras incorporadas no Super-Eu que nos leva “ao castigo, dado que não se pode ocultar ao *Super-Eu* a continuação dos desejos proibidos” (FREUD, 2010c, p. 97). Se inicialmente a inibição está atrelada ao sentimento de culpa, logo uma série de ordens explícitas tornam-se dispensáveis. Na contramão do Super-Eu, o desejo persiste, mas acompanhado de um desvantajoso controle libidinal, que gera uma necessidade de punição, cujo arranjo advém do próprio sujeito. Desde então, a angústia se torna

permanente, manifestando-se através de uma consciência interna de culpa. Do ponto de vista freudiano, isto indica uma sequência temporal à incorporação das regras culturais:

primeiro, renúncia instintual devido ao medo à agressão da autoridade externa depois, estabelecimento da autoridade interna, renúncia instintual devido ao medo a ela, medo da consciência. No segundo caso, equiparação de ato mau e má intenção, e daí consciência de culpa, necessidade de castigo. A agressividade da consciência conserva a da autoridade (FREUD, 2010c, p. 98).

Não obstante, se até o aqui as coisas parecem claras, é quando questiona o impacto das renúncias pulsionais sobre o indivíduo que Freud reconhece: toda recusa é “fonte dinâmica da consciência” (FREUD, 2010c, p. 99). Visto que “a consciência é resultado da renúncia instintual” (FREUD, 2010c, p. 99), se atentarmos para a impossibilidade da satisfação plena, boa parte do nosso impulso destrutivo é acolhido pelo Super-Eu. Opondo-nos a possíveis autoridades, uma soma bastante considerável de hostilidade cresce em nós desde a infância, mas ao longo do tempo ela é tolhida em favor do bem-estar comum. Assim, se inicialmente somos condicionados a contentar-nos com a autoridade externa e, mais adiante, levados a incorporar na conduta uma parte destas imposições, logo notamos que a relação entre Eu e Super-Eu se dá por meio de um “retorno, deformado pelo desejo, de relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo” (FREUD, 2010c, p. 100).

Para Freud, a internalização da autoridade externa no Super-Eu tem menos a ver com a autoridade em si do que com as consequências da destrutividade. Ao contexto d’*O mal-estar na civilização*, isso significa que a abnegação das satisfações agressivas tonifica as demandas da consciência, fazendo com que a crueldade do Super-Eu seja reforçada. Por conseguinte, se paralelizarmos os processos individuais e coletivos, salta aos olhos o quanto essa concomitância se torna ainda mais evidente na medida em que considerarmos, por exemplo, que os membros de uma comunidade primitiva matam seu chefe (o pai onipotente) e, após satisfazerem o ódio na forma da agressão, instauram o sentimento de culpa (arrependimento), do qual decorre o Super-Eu como sinonímia do poder do pai/chefe.

Esse arrependimento era resultado da primordial ambivalência afetiva perante o pai, os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio se satisfez com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. E como o pendor agressivo contra o pai se repetiu nas gerações

seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Super-eu (FREUD, 2010c, p. 104).

Isto posto, no intuito de mostrar que o preço do progresso é o apagamento da felicidade individual, é com base em algumas constatações a respeito das neuroses que Freud vincula os atos téticos ao sentimento de culpa. Para ele, o remorso é uma nuance da sensação de angústia que, tácita, coincide com o medo ante o Super-Eu. Com efeito, sendo um dos horizontes de atuação do Super-Eu, a consciência vigia as intenções egoicas, exercendo sobre elas funções censórias e judicativas. Personificando a rigidez das regras internalizadas, a sensação de culpa alude, neste sentido, à percepção de que somos de tal modo vigiados que a necessidade de castigo torna-se expressão pulsional do Eu, que, pela influência sádica do Super-eu, passa a empregar sua destrutividade no sentido de formar uma ligação masoquista com o Super-eu. Desta feita, é pelo estabelecimento de uma autoridade interna que o sentimento de culpa surge não só como consequência de ofensas levadas a cabo, mas de ações meramente intencionadas.

Com a incorporação dos princípios civilizatórios, a ação judicativa do Super-Eu faz com que a diferença entre a agressão intencionada e a ação consumada perca força, o que faz com que boa parte da destrutividade fique incrustada no inconsciente. Ora, se é verdade que a neurose é a expressão da satisfação substitutiva de desejos irrealizáveis, então “quando uma tendência instintual sucumbe à repressão, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa” (FREUD, 2010c, p. 103). E se já não há mais a necessidade de irmos às vias de fato para que nos sintamos culpados, é espantoso ver o quanto Freud conecta a “morte do pai” com a tentativa de assimilar os impulsos individuais ao dinamismo da vida coletiva.

cada um pode representar para o outro alguma coisa da imagem do pai, [...] cada um pode desejar, por sua vez, ocupar a posição do pai. A agressividade voltada contra o pai pode então se dirigir contra todos os outros, da mesma forma que o amor endereçado ao pai deverá se endereçar a todos os outros. Para impedir esta possibilidade de violência generalizada de se realizar, a civilização deve reforçar o sentimento de culpa (ENRIQUEZ, 1990, p. 115)

Com efeito, intensificando o sentimento de culpa, a cultura se submete ao mesmo dinamismo que outrora uniu numa só massa os distintos humanos. Para Freud, “o que teve início com o pai se completa na massa” (FREUD, 2010c, p. 105). Desse modo, o eterno embate entre *Eros* enquanto força conjuntiva e *Thanatos* como impulso cáustico ressurge, mas agora para nos fazer falar das antinomias que se desenvolvem não só na humanidade, nos indivíduos e na vida orgânica,

mas no próprio processo civilizacional, que, desde 1930, surge como uma modificação daquilo que vivificamos quando impelidos a nos unirmos com outrem. Sendo *Eros* um dos combustíveis de *Thanatos*, “quanto mais a vida se manifesta, mais as unidades se constroem e, correlativamente, mais a *pulsão de destruição* encontra objetos para agredir” (ENRIQUEZ, 1990, p. 115). É como se o pertencimento a um grupo dissolvesse as diferenças e, do interior de uma massa coletiva, emergisse uma sensação de culpa capaz de perpassar os poros da atmosfera social. Individual ou coletivamente, ambos os processos são “de natureza muito parecida, se não forem o mesmo processo realizado em objetos diferentes” (FREUD, 2010c, p. 114).

Não obstante, por mais compatíveis que sejam, não há como deixar de lado alguns fatores que inviabilizam a tão comum assimilação destes processos. Com efeito, ao passo que o sujeito, na busca por sua cota de felicidade, segue o programa do princípio do prazer e aceita integrar-se numa sociedade enquanto esta lhe é proveitosa, a cultura preocupa-se em “criar uma unidade a partir dos indivíduos” (FREUD, 2010c, p. 115). Quer dizer, enquanto os processos psíquicos individuais surgem como produtos das aspirações egoicas e das necessidades de altruísticas, na cultura, a busca pela felicidade é postergada, fazendo parecer que a criação de uma comunidade “teria êxito maior se não fosse preciso se preocupar com a felicidade do indivíduo” (FREUD, 2010c, p. 115). E é relegando-nos ao mal-estar que a civilização está muito mais próxima do que um dia já estivemos de alcançar nossos objetivos pessoais. Sua meta é dissolver o indivíduo na massa.

Isto posto, dizemos que sujeito e sociedade digladiam-se entre si, como se estivessem disputando território. Não obstante, é quando admite que o indivíduo tem preponderância nessa disputa que Freud introduz a possibilidade de inferirmos sobre o social a onipresença do Super-Eu. Estamos falando do Super-Eu Cultural, cuja origem encontra respaldo nas grandes personalidades históricas, “da mesma forma que o superego individual é a consequência da tragédia que se encenou no círculo familiar” (ENRIQUEZ, 1990, p. 116). Portanto, se opera em cada qual uma instância autossensora cujo fim é mediar nossa agressividade, também é de se esperar que isto ocorra na cultura. Tal como no indivíduo, a cultura institui exigências que, se não cumpridas, acarretam fortes angústias, e cujas consequências deságuam, por exemplo, nas mais distintas normas de conduta.

Por tratarem das relações interpessoais, os códigos éticos evidenciam os pontos frágeis da civilização, dedicando-se a tarefa de manter a coesão

comunitária, apesar dos nossos incuráveis impulsos destrutivos. Contudo, é pelo fato de partir de mandamentos como “ama ao próximo como a ti mesmo” que, em detrimento da felicidade individual, a ética raramente considera as reais dificuldades ao cumprimento dos seus princípios. Impondo vastas restrições sobre nossa fração de agressividade, os mandatos éticos incidem de tal modo sobre a vida psíquica que desconsideram se é “humanamente possível cumpri-los” (FREUD, 2010c, p. 118). Destinando-nos ao mal-estar, este tal estado de coisas indica que a questão central da humanidade reside em saber se a “evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição” (FREUD, 2010c, p. 122). Na contramão da destrutividade, a cultura, filha de *Eros* e *Ananke*, se torna, pois, serva da *pulsão de morte* e encontra em *Thanatos* um mentor soberano. E é por isso que, ao final do seu estudo, Freud, desacreditado, nos põe diante de uma incerteza ainda mais radical:

Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas ‘potências celestiais’, o eterno *Eros*, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace? (FREUD, 2010c, p. 122)

Ora, se é fato que o poderio humano sobre a natureza é fruto da inibição pulsional, então as demandas sociais revelam que, para além dos limites de *Eros*, a *pulsão de destruição* é soberana. Por mais que uma comunidade consiga fazer suas engrenagens funcionarem a pleno vapor, se não há como alegar que a hostilidade humana possa ser mitigada, trata-se de reconhecer que a civilização não é capaz de resolver os conflitos criados entre os interesses individuais e as exigências do Super-Eu. Quando, em nome do bem-estar, a cultura institui suas regras, não tarda para mostrar que jamais terá condições de fazer prevalecer seus mandamentos. Por isso, é preciso dizer que “a civilização está minada pelo interior. Quanto mais ela se afirma, mais ela desaba” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118).

Isto posto, notamos que a ação dissolvente de *Thanatos* refere-se não apenas ao modo como a *pulsão de morte* conecta-se a destrutividade, mas que se trata de uma força inerente a própria civilização, cujas manifestações mais evidentes são expressas através de suas características mais cruéis e repetitivas. Precisamos ter em conta que quando o amor dirige-se a unidades tão universais como a cultura, não raro cede ao fascínio de uma identificação narcísica comunitária. Se não direcionado a um objeto de desejo específico, o afeto sucumbe “ao trabalho da pulsão de morte que se expressa pelo fascínio hipnótico

dual do tipo sadomasoquista” (ENRIQUEZ, 1990, p. 119). Desta feita, é na contramão das nossas tendências agressivas que, em favor dos laços inibidos na meta, o Super-Eu endurece seus ideais, tornando-se capaz de fomentar sentimentos de culpa e ressentimento, através dos quais os indivíduos tendem a se identificar. Sendo este um terreno fértil aos impulsos de *Thanatos*, constatamos que os vínculos civilizatórios são construídos sobre o resto do nosso quinhão liberdade e felicidade individuais. Inviabilizando a possibilidade de uma terapêutica das massas, isto nos permite concluir que nada há na civilização que não garanta sua ruína.

CONCLUSÃO: O MAL-ESTAR COMO DESTINO DE NOSSA ÉPOCA.

Sendo uma variante vivificável da ação corrosiva de *Thanatos*, a *pulsão de destruição* surge, no contexto da segunda tópica pulsional, para qualificar “a pulsão de morte enquanto orientada para o mundo exterior” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 511). Dada a ambivalência dos nossos afetos, isso aponta não só aos efeitos do condicionamento da agressividade no indivíduo e na cultura, mas ao fato de que os códigos de conduta implicam “violência, muito embora parte de sua tarefa essencial seja o impedimento de tal ocorrência” (TEIXEIRA, 2018, p. 209). Com efeito, se quisermos entender a relação entre a pulsão de morte e o “*Mal-Estar*”, é importante que compreendamos que o eterno embate entre *Eros* e *Thanatos* representa a chave para a compreensão psicanalítica da moralidade. Orientada à manutenção da vida, a pulsão sexual faz com que a agressividade se volte contra o mundo externo, proporcionando a autoconservação do sujeito. Se o impulso destrutivo é um fator persistente para as possibilidades individuais, então nem mesmo sua realização seria capaz de evitar nosso trágico destino. Dada a antinomia entre *Eros* e *Thanatos*, isso implica que “certa dose de hostilidade é necessária e talvez até mesmo recomendável para a manutenção individual e da própria espécie humana” (TEIXEIRA, 2018, p. 209). As constantes tentativas de anulá-la, além de fantasiosas, geram seu reforço, bem como uma forte carga energética agressiva contra o indivíduo, sendo este, portanto, uma de suas fontes.

Para Freud, além de estarem vinculados a *Eros*, os impulsos destrutivos podem se manifestar de forma disjuntiva e disruptiva, através da *pulsão de morte*. Contudo, é justamente aí onde – sem quaisquer propósitos sexuais – a pulsão expressa sua “mais cega fúria destruidora” (FREUD, 2010c, p. 89), estando ligada a um tipo específico de prazer, no qual o Eu procura realizar “seus antigos desejos de onipotência” (FREUD, 2010c, p. 89). Neste sentido, a *pulsão de morte*

aponta tanto para a negação do real, quanto para a negação do outro, na medida em que “o real e o outro só existem como instrumentos da satisfação como o testemunho infinitamente repetido de que o desejo infantil e arcaico [...] pode se tornar realidade” (ENRIQUEZ, 1990, p. 112). Revelando-nos nossa faceta megalomaniaca, a *pulsão de destruição* deseja o extermínio “de todos os seres e de todas as coisas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 113). Sendo um dos mais poderosos obstáculos perante a civilização, trata-se de “uma disposição do impulso original e autônoma do ser humano” (FREUD, 2010c, p. 90), da qual não nos furtamos, nem deixamos de sentir seus efeitos. Enquanto “princípio ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização” (RAULET, 2002, p. 85), a destrutividade torna evidente o quanto a cultura nos priva de nossa própria felicidade ao ofertar uma seguridade que ela mesma sabe que, na realidade, não conseguirá garantir.

Para além de qualquer promessa de bem-estar, habitar e ser habitado pela civilização remete a uma posição “na qual confluem a hostilidade exterior e interior na instância superegógica” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 145). Em 1930, dada a inserção da *pulsão de morte* no recorte dos estudos sobre a cultura, a agressividade se transmuta de tal forma em violência contra o Eu que nos faz indagar se a gênese da hostilidade, do masoquismo e do Super-Eu é pensável partindo da convergência entre a hostilidade e o desamparo humano. Como “um poder que manipula de dentro da subjetividade” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 145), a ação punitiva e hegemônica do Super-Eu é relativa aos pontos em que a cultura “fracassa em sua função de amparo ao indivíduo” (TEIXEIRA, 2018, p. 211). Sendo o Super-Eu “um produto da falha da cultura” (TEIXEIRA, 2018, p. 211), isso mostra que, em suas erráticas normas, a civilização não só cria exigências impossíveis de serem cumpridas, mas nos leva a renunciar boa parte do nosso quinhão de felicidade e de plena satisfação pulsional.

Intensificando o sentimento de culpa, o que se percebe a partir disso é a inevitabilidade da tensão entre as forças progressivas de *Eros* e a ação corrosiva e triunfante de *Thanatos*. Diante deste trágico cenário, não raro pensamos que *Thanatos* demarca o fim das realizações humanas; mas ocorre que a consciência moral não seria possível sem o pendor agressivo. Ora, ainda que *Eros* esteja no comando, é *Thanatos* quem age de modo a desviar os processos vitais para o caminho da destruição e do vazio pulsionais. Se por algum acaso *Eros* vencesse e a universalização dos afetos fosse instaurada como via de regra, a falta de hostilidade logo faria com que o ódio retornasse ao seio da comunidade. Exitosa, a paradoxal ação de *Thanatos* faz com que o processo humanístico de involução

da hostilidade conduza a civilização para a morte, ao apagamento das diferenças necessárias à constituição do sujeito.

Em verdade, se entendemos que os agrupamentos humanos se configuram através da exteriorização da perversidade, é exatamente por isso que Freud desconfia de toda universalização dos afetos dada através de mandamentos ou regras inculcadas socialmente. Gostando ou não, a base afetiva pela qual se constroem as relações reside na possibilidade de tornar manifestas as nossas zombarias. Amar ao próximo de modo algum assegura “o afastamento dos homens da violência, mas apenas os tornam suscetíveis a violências de outro tipo” (TEIXEIRA, 2018, p. 228). Por isso, nada resta a constatar senão o triunfo de *Thanatos* como destino humano: “se Eros se realiza até o final, neste término, é *Thanatos* que ganha, sendo a beatitude no Nirvana a última figura da morte” (REY-FLAUD, 2002, p. 62).

Isto posto, ficam claros os conflitos existentes entre as aspirações individuais e coletivas. Para Freud, ainda que em algumas situações apresentemos condutas sociais altruísticas, geralmente a ênfase recai “na aspiração egoísta ou à felicidade” (FREUD, 2010c, p. 115). Concomitantemente, a maior meta do ponto de vista civilizacional “é criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos” (FREUD, 2010c, p. 115), nem que para isto seja preciso coibir e tornar secundárias as satisfações individuais. Para nós, isso indica que, se pouco nos preocupamos com as demandas coletivas, a cultura tampouco “se interessa pelo indivíduo, a não ser como membro de uma massa” (TEIXEIRA, 2018, p. 228). Ora, mas seria possível um desenlace feliz entre sujeito e civilização, considerando que ambos correm risco de extinção se abdicarem de suas metas? Em 1930, se a dinâmica libidinal suscitada pelo embate entre *Eros* e *Thanatos* nos faz investir em nós mesmos e nos outros, o mais provável é que esta mesma dinâmica complique a vida, tornando inevitável a falta de comunhão entre sujeito e sociedade.

Nosso potencial destrutivo cresce na mesma proporção das conquistas civilizacionais. Por isto, se pensamos que seremos felizes com as regulações sociais, logo descobrimos que, uma vez instaurada a consciência moral, o sentimento de culpa ante o Super-Eu torna predominante uma sensação de vazio, da qual não há sintomas localizáveis. Desamparados não apenas pelas forças naturais, mas pela civilização que nos retirou daquele estado onde “o homem é o lobo do homem” (FREUD, 2010c, p. 77), o que resta é a queixa de “um mal-estar que se anuncia precariamente, numa insipidez que reproduz a falta de

relevo da existência, na trivialidade de expressões que não pertencem a ninguém” (PONTALIS, 1991, p. 15).

Em meio aos condicionantes psíquicos que introduz, a cultura “atua ofendendo o indivíduo e impedindo a sua satisfação, além de ameaçar a si mesma [...], forçando-o a conservá-la” (TEIXEIRA, 2018, p. 229). Por maiores que sejam os nossos progressos, quanto mais avançamos na promessa de um bem-estar, mais próximos estamos do fim. No lugar de controlar as perturbações decorrentes da agressividade, as civilizações aumentam de tal modo a infelicidade humana que, inibindo o impulso na meta, não só se mostram incapazes de fazer prevalecer suas normas, como nos fazem entender “que a felicidade não é um valor cultural e que as civilizações se dirigem sistematicamente para a ruína” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118). Concernente ao trinfo de *Thanatos*, “a civilização está minada pelo interior. Quanto mais ela se afirma, mais ela desaba” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118). Por isso, mesmo que *Thanatos* atue contra a civilização, sua força “é inerente à própria civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis” (ENRIQUEZ, 1990, p. 119).

Ora, mas dada a persistência de *Thanatos*, seria possível eleger uma terapêutica capaz de resolver os conflitos pelos quais nos tornamos neuróticos em meio a civilização? Para Freud, por mais difícil que seja negar um tratamento para a cultura, é fato que não existe nenhuma preocupação por parte da psicanálise em promover uma terapêutica das massas, como também é problemática a ideia de haver um padrão de “normalidade” enquanto “toda a comunidade humana fosse tida como doente” (TEIXEIRA, 2018, p. 230). De modo geral, isso indica que, em vistas da indeterminação anunciada pela agressividade pulsional, não há, desde *O mal-estar na civilização*, qualquer possibilidade de se anular a miséria e o efeito desolador dos mandatos coletivos. Sendo resultado dos efeitos dissolventes e catabólicos do Super-Eu, este tal estado de coisas faz com que os métodos pelos quais lidamos com o sofrer não obtenham sucesso e, no mais das vezes, fracassem ao “empurrar até o impossível os limites da subjetividade na objetualização” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 160). Na contramão da ação unificadora e coletivizante de *Eros*, não é possível que, diante da destrutividade humana, aguardemos uma terapêutica das massas. Individual ou coletivamente, não há como abrandar ou pacificar os efeitos nocivos do Super-Eu.

Trágico, o desfecho desta análise não poderia ser outro senão a ratificação do mal-estar como destino humano, diante da persistência de *Thanatos* em todos os aspectos da vida. Imersos na civilização, não demora para percebermos que

suas regulações apenas aumentam a carência de elaborações psíquicas capazes de dar conta desta indisposição e deste sentimento de vazio, do qual se destacam sintomas indefiníveis e não localizáveis, porém jamais ignoráveis. Sofrendo de um “simples mal-estar” que não cessa de reclamar sua presença, o sujeito reconhece que necessita de laços sociais para se proteger e domar a natureza, “mas nessa tentativa de controle acaba se reencontrando com a insatisfação [...], ou até mesmo com a morte” (TEIXEIRA, 2018, p. 231). Ao que interessa, isso é suficiente para deduzirmos que Freud, em 1930, está preocupado em acentuar a faceta cruel dos vínculos civilizacionais, principalmente no que tange aspectos como a liberdade individual, a renúncia dos “quereres” em nome da coletividade e, conseqüentemente, a própria ideia de felicidade.

Nocivas e hegemônicas, as instâncias super-egóicas, que deveriam nos proteger contra a violência da autoridade externa e dos excessos pulsionais, surgem tanto a partir da violência extrínseca, quanto através da hostilidade fomentada em relação aos desmandos desta autoridade. A recusa da agressividade em função do medo perante a autoridade é de tal modo interiorizada que os resultados de suas exigências só acentuam as renúncias pulsionais. Isso significa que não há como se esquivar da violência e das agressividades humanas, mesmo que as normativas sociais estejam bem consolidadas. E pior: a violência que outrora era direcionada ao mundo externo, agora se torna inquietante da vida íntima. Isto faz com que o sujeito da atualidade “estabeleça contra si próprio uma força agressiva capaz de realizar o inverso de todo e qualquer ideal cultural” (TEIXEIRA, 2018, p. 232).

Autodestrutivo, o indivíduo contemporâneo, na busca por seu quinhão de prazer, troca sua quota de felicidade por uma parcela irrisória de segurança. Todavia, logo vê-se habitado por uma oceânica sensação de vazio, na qual deixa transparecer seu mal-estar em meio a sociedade de consumo. Não prognosticável, nosso atual estado de coisas nos lembra que a cultura é um projeto incompleto e que, por isto, toda forma de expressão é “falha em seu papel de contornar o mal-estar, porque ele faz parte da noção mesma de cultura” (SILVA, 2012, p. 63). Independentemente de quais sejam nossas conquistas, há de se compreender que o mal-estar é um fator inerente para a civilização, na medida em que esta busca contorná-lo, mesmo sabendo quão falhos e nocivos são seus projetos. Enquanto seres sociais dotados de linguagem, os humanos não só carecem de orientações naturais, como não há nada que contorne sua condição de desamparo, ainda que não lhe seja possível abandonar o esforço de construir uma comunidade. O que aqui se destaca é a impossibilidade do gozo

pleno atuar como gênese dos laços sociais. No mais das vezes, o que predominam são os desgostos e o desamparo. E se não há nada que não garanta nossa catástrofe, então, partindo Freud, concluímos que o destino de nossa época reside num indefinível, silencioso e persistente mal-estar.

BIBLIOGRAFIA


- DEIGH, J. La Última Teoría da la Civilización de Freud: cambio e implicaiones. In: JEROME, N. (org.). *Guía de Freud*. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1996. pp. 344-369
- ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- FREUD, S. (1913-14). Totem e Tabu. In: FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XIII.
- _____. (1920). Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, S. *História de uma Neuróse Infantil ("O Homem dos Lobos"), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol. XIV.
- _____. (1927). O Futuro de Uma Ilusão. In: FREUD, S. *Inibição, Sintoma e Angústia, O Futuro de Uma Ilusão e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol. XVII.
- _____. (1930). O Mal-Estar da Civilização. In: FREUD, S. *O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, vol. XVIII.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014a.
- _____. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014b. v. III.
- GEREZ-AMBERTÍN, M. *As vozes do supereu*. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- PONTALIS, J.B. *Perder de Vista: Da Fantasia de Recuperação do Objeto Perdido*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.
- RAULET, G. As duas faces da morte: sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em O mal-estar na civilização. In: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. (org). *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- REY-FLAUD, H. *Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura*. In: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998

SILVA, M. M. Freud e a atualidade de O Mal-Estar na Cultura. *Analytica: Revista de Psicanálise*, v. 1, n. 1, pp. 45-72, dez. 2012.

TEIXEIRA, M. M. *Sexo, morte e cultura: o paradoxo freudiano da moralidade*. Campinas: Editora Phi, 2018.


O enigma do corpo e o delírio da visão em Merleau-Ponty

The enigma of the body and the delirium of vision in Merleau-Ponty

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID26591

João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias

Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

 0000-0002-8355-939X

j80dias@yahoo.com.br

Resumo: O artigo investiga a noção de corporeidade apresentada por Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*. Na crítica aos modelos filosóficos constituídos pela filosofia reflexivas e seu modo de compreensão do corpo, Merleau-Ponty evidencia, ao longo de *O olho e o espírito*, a reflexividade corporal a partir da noção de *estesiologia* e suas consequências filosóficas. Enfatiza, no contexto de sua *nova* ontologia, o enigma do corpo e o delírio da visão, a partir da duplicidade do *sentir*. Aproximando-se da arte e do gesto do pintor, o filósofo compreende o corpo no *quiasma* sensível e senciante e a visão como interrogação das coisas sensíveis do mundo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Corpo; Visão; Estesiologia

Abstract: The article investigates the notion of corporeity presented by Merleau-Ponty in *Eye and Mind*. In the critique of the philosophical models constituted by the reflexive philosophies and its way of understanding the body, Merleau-Ponty highlights, throughout *Eye and Mind*, the corporal reflexivity from the notion of *aesthesiological* and its philosophical consequences. In the context of his new ontology, he emphasizes the enigma of the body and the delirium of vision, based on the duplicity of feeling. Approaching the painter's art and gesture, the philosopher understands the body in the sensitive and sentient *chiasm* and vision as an interrogation of the sensible things in the world.

Keywords: Merleau-Ponty; Body; Vision; Aesthesiological.

I

Em seu último artigo publicado em vida, *O olho e o espírito*, a reflexão sobre o corpo é tecida na meditação de Merleau-Ponty desde a revisão do sentido do *ser*, que excede os marcos da ontologia clássica, em direção à uma *nova* ontologia. De maneira geral, o *ser* é concebido pela tradição como *absoluta positividade*, compreendido, na esteira dos princípios de identidade, constituição, não contradição e dualismo, fundamentos que asseguram a ruptura entre *para sie em sí*, sujeito e objeto, ideia e realidade objetiva, espírito e corpo.

Em *O olho e o espírito*, o filósofo reaproxima-se da arte, em especial da pintura¹, como um modo de expressão não conceitual do *ser*. Merleau-Ponty não aborda a pintura como um poder subjetivo do pintor, ato constituinte ou psicológico, nem mesmo reduzida à sua capacidade técnica de representação objetiva na imitação do mundo. Tendo como horizonte uma *nova* ontologia, o diálogo vertical com a arte possibilita ao filósofo problematizar as categorias da ontologia clássica e evidenciar a expressão criadora na gênese contínua do visível.

Por qual motivo aproximar a ontologia do campo da arte? Assim como a obra de arte, compreendida enquanto expressão e criação, está aberta e inacabada, retomando a questão de “uma universalidade e de uma abertura às coisas sem conceito” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 26). A ontologia merleau-pontyana busca o *grito inarticulado* da gênese do mundo, o retorno ao *coração das coisas*. Nesse percurso filosófico, no qual a pintura é criação e não representação², Merleau-Ponty aproxima-se lateralmente do tema da corporeidade, a partir do gesto expressivo do pintor, como “operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um traçado de visão e movimento” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 16).

Esse entrelaçamento das dimensões corporais, da visão e do movimento, opera espontaneamente a transição interna, ou seja, a passagem entre o subjetivo e o objetivo. Para dizer de outro modo, ao mesmo tempo em que o corpo percebe é, também, percebido; no movimento do olhar, vê e é visto. Nesses termos, o corpo e a visão afirmam o *há prévio* mundano e fazem vibrar “nervuras, como os eixos de um sistema de atividade e passividade carnis” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 40). Não se trata de desvendar o mistério da expressão do corpo e a *metamorfose*³ dos sentidos, quer dizer, de torna-los transparentes por um *pensamento de sobrevoo*, por uma operação transcendental ou ainda pela manipulação da ciência, mas de

¹ É recorrente o diálogo de Merleau-Ponty com as artes ao longo de suas obras e cursos. No caso da pintura, destacamos essa aproximação em, por exemplo, *Fenomenologia da percepção*, *Conversas 1948*, *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, *A dúvida de Cézanne*, *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, 1953*, *Notes des cours: 1959-1961*.

² É importante considerar que para Merleau-Ponty não há criação pura, quer dizer, as coisas não surgem do nada. “Toda a operação expressiva é desvelamento e re-criação, re-inscrição no próprio mundo que a suscita. Esse incessante poder re-criador e gerador das obras excede qualquer relação positiva de causalidade e de filiação que se lhes possa aplicar, e apenas se compreende desde que integrado no horizonte ontológico da expressão. Tal é a própria criação continuada, processo de transformação sem qualquer objetivo final preconcebido. É a constante metamorfose do adquirido em novo e do novo em adquirido que constitui o prodígio da re-criação” (Dias, 1999, p. 122-123).

³ Em seu curso *A natureza*, ao tratar do conceito de natureza entre os anos de 1959 e 1960, Merleau-Ponty afirma que a noção de *metamorfose* não é um movimento de ruptura, nem é possível indicar o momento de seu surgimento, pois “não começa a partir do zero”. Continua o filósofo: “em que consiste a metamorfose? Os órgãos que pouco se transformam (mãos – maxilares e músculos maxilares – crânio – cérebro – faces – olhos – olho fixando o que as mãos agarram) transformam-se a fim de tornar possível a reflexão: ‘o próprio gesto, exteriorizado, da reflexão’ (...). Para nós não há descida, num corpo incidentalmente preparado, de uma reflexão da qual ele seria apenas o instrumento. Há uma rigorosa simultaneidade (não causalidade, em nenhum sentido) entre o corpo e essa reflexão: dizíamos nós, o corpo que toca e vê o que toca, que se vê tocando as coisas, que se vê tocando nelas e tocando-se, o corpo sensível e sentiente, é não o revestido de uma reflexão já total, é a reflexão figurada, o lado de fora daquilo que ela é o dentro” (Merleau-Ponty, 2006, p. 432).

afirmar uma *nova* ontologia⁴, alargada pelo *logos sensível* que opera no mundo e no corpo, o que inclui a ontologização dos sentidos.

Na ontologia proposta pelo filósofo francês, o enigma do corpo articula em sua experiência a gênese de um modo de *ser* e saberes imbricados no *sentido bruto*, no *ser selvagem* ou *carne*⁵, que tem como solo a facticidade do mundo. Nesses marcos, há mistério na visão⁶. A visão se faz no delírio, em um movimento incessante de gênese, abertura e distanciamento, através do qual o olhar esposa o mundo sensível. Enquanto gênese e abertura, o movimento da visão ancora-se na reversibilidade corporal⁷, dimensão originária do corpo que assegura a sincronia entre suas dimensões, simultaneamente, ativa e passiva. No poder do esquema corporal, a visão se faz na distância e na interrogação e não pela identidade e posse do visível.

Trata-se de uma experiência espontânea transubstanciada no corpo e operada pela simultaneidade do *quiasma*, entrelaçando sentidos e gestualidades que atravessam e são atravessados pelo mundo, por outros corpos e pelas coisas mundanas. Nas palavras do filósofo “é preciso que com o meu corpo despertem os *corpos associados*, ou ‘outros’, que não são meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me frequentam, que frequento, com os quais frequento um único Ser atual” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 14-15).

Nesse contexto, ao valer-se do gesto do pintor, Merleau-Ponty busca através da experiência da arte, evidenciar de modo indireto a gênese do *sentido bruto* do *ser selvagem*. Ao pintar, o artista “está ali, forte ou fraco na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra ‘técnica’ senão a que seus olhos e suas mãos se oferecem à força de ver, à força de pintar” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 15). Alimentado pelas coisas mundanas, o pintor realiza seu gesto expressivo na ruminação de seu motivo artístico e na busca da expressão do *ser*, através da reversibilidade entre o fundante e o fundado, na incessante

⁴ A ontologia merleau-pontyana “tem como marca o esforço em preservar a eceidade do mundo, em dilatar o processo expressivo para todo o sensível, propondo um tipo de Logos ou de articulação operante que se faz como passagem interna entre o subjetivo e o objetivo, revelando-os sincrônicos e reversíveis” (Moura, 2013, p. 117).

⁵ Segundo o filósofo, “a carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo” (Merleau-Ponty, 2005, 136). Nesses termos, a *carne* é um princípio geral do *ser do mundo*, elemento de indivisão e diferenciação de todo o mundo sensível, que se encarna e se expressa em diferentes modos de *ser no mundo*. A *carne* é uma generalidade do *ser selvagem* que está em toda parte, *coisa geral*, concretude e facticidade do *ser* que é tangível e visível. A *carne* é, de modo simultâneo, elemento originário do corpo e figura o poder corporal da expressão. Do ponto de vista ontológico, o *ser carnal* é anterior, no sentido originário, e ancora o corpo em uma relação de abertura e parentesco.

⁶ A noção de mistério é uma maneira de reconhecer a abundância da experiência mundana, experiência que não é completamente possuída ou absolutamente dada. O excesso do mistério abre-nos para o mundo e para novas significações. “O mistério não é, pois, o que precisamos suprimir, mas o que precisamos decifrar. Não pede explicação. Convida à iniciação” (Chauí, 2002, p. 128).

⁷ Em Merleau-Ponty, a reversibilidade, sinônima do *quiasma*, opera a abertura ontológica da *carne* às modulações dos seres carnis. O *quiasma* garante a passagem, através da abertura original, da *carne* às coisas sensíveis, o que inclui a própria estrutura corporal. No caso do corpo, a reversibilidade articula em um só movimento o dentro e o fora, a interioridade e a exterioridade. O *quiasma* é, portanto, um “negativo fecundo, instituído pela carne, por sua deiscência” (Merleau-Ponty, 2005, p. 236).

retomada do mundo sensível. Afastando-se do ato constituinte, a pintura afirma-se enquanto *instituição*⁸ na ontologia merleau-pontyana, ou ainda, como significação operante de uma *lógica subterrânea* entre corpo *estesiológico* e mundo sensível⁹. Nesse *quiasma*, na medida em que o artista interroga as coisas mundanas pelo seu olhar, é, ao mesmo tempo, atravessado por elas.

II

Em *O olho e o espírito* o tema do corpo e a investigação da visão expandem-se na textura de dimensões reversíveis da corporeidade, *fórmula carnal* que pode ser expressa pela unidade diacrítica¹⁰. Do que se ocupa a compreensão da noção diacrítica em Merleau-Ponty? Quais suas implicações na reflexão do filósofo sobre o tema da corporeidade¹¹? Merleau-Ponty investiga a noção de diacrítica, de modo sistemático, em seu texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. Para tanto, problematiza a linguística apresentada por Saussure e, pontualmente, a reflexão a respeito da gênese do sentido na linguagem a partir da relação entre signo e significado. De acordo com Merleau-Ponty, “o que aprendemos em Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio do sentido entre si mesmo e os outros” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 67).

O sentido da linguagem, segundo o filósofo, não nasce do vínculo direto e transparente dos signos colocados lado a lado, mas no movimento diacrítico entre os signos e os significados. Trata-se de um movimento de diferenciação de termos sem medida e que se articulam em uma relação indireta e oblíqua, engendrando a gênese do sentido *na borda do signo*. O sistema diacrítico não opera em uma relação frontal, *parte a parte* e correlata com os termos na constituição do sentido, mas na relação lateral e no “movimento de articulação e diferenciação” (Merleau-Ponty, 2004b, 71). Dessa forma, a gênese do sentido não é dada antecipadamente pelo ato constituinte, mas tecida no movimento mesmo da criação e da expressão *do ser carnal*.

Considerando o sistema diacrítico e sua relação na gênese do sentido, quais as consequências na compreensão do tema do corpo? Compreendemos que tal

⁸ “Entendemos aqui por instituição esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis em relação às quais uma série de outras experiências terão sentido, formarão um conjunto pensável ou história, - ou eventos que depositaram em mim um sentido, e a título de sobrevivência e de resíduo, mas como um chamamento para um conjunto, exigência de um futuro” (Merleau-Ponty, 2003, p. 124). Tradução livre.

⁹ Em seu curso no Collège de France, entre os anos de 1954 e 1955, Merleau-Ponty evidencia nuances da lógica subterrânea da instituição, ao observar que na expressão artística “o pintor aprende a pintar de outra forma imitando seus antecessores. Cada uma de suas obras anuncia a seguinte - e faz que não possam ser semelhantes. Tudo se encaixa, e ainda assim ele não poderia dizer para onde vai” (1968, p. 63). Tradução livre.

¹⁰ A unidade diacrítica pode ser compreendida como um “processo espontâneo de configuração do sentido, não como entidade positiva e determinada, mas como forma geral, imaginário concreto que estabelece as linhas gerais do porvir” (Moura, 2013, p. 148).

¹¹ Cf. Verissimo, 2013.

reflexão implica no reconhecimento do corpo enquanto unidade diacrítica sensível e senciente. Essa relação esgarça a compreensão do corpo enquanto unidade de articulação e diferenciação aberta, que tem no esquema corporal o *zero de variação*, capaz de voltar-se sobre si mesmo, sobre o mundo, os outros e as coisas mundanas, no sentido de criar, expressar e significar.

A unidade do corpo sensível e senciente não se afirma em uma estrutura estática e desde já dada, mas na motricidade enquanto potência operante e aberta, na expressão do corpo enquanto criação, na variação da diferença da dimensão corporal e do mundo sensível, ao articular o todo nas partes. A unidade diacrítica revela um poder ontológico do corpo capaz de dilatar-se e dobrar-se sobre o mundo e sobre si mesmo, tornando os sentidos alargados e reversíveis na *carne* mesma do corpo. Na unidade diacrítica do corpo, o mundo é interpelado pelos sentidos corporais.

Nessa relação como se realiza a visão? A visão se faz na abertura da *carne* ao corpo, no entrelaçamento com a motricidade, na potência reversível do corpo que consolida a atitude em que, “só se vê o que se olha” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 16). A capacidade de ver não se restringe, destarte, ao arranjo mecânico do olho ou ao funcionamento fisiológico do olhar. A gênese da visão, enquanto atitude do olhar, se faz na interrogação do mundo. Interrogar o mundo com o olhar apresenta-se como um modo lateral e aberto de aproximar-se da experiência do *ser carnal*. É nesse movimento de interrogação do mundo, que torna visível as modulações do *ser do mundo* e das coisas sensíveis, que o pintor celebra o enigma do corpo e o delírio da visão, na expressão criadora do gesto do artista ao tocar a tela.

Tal movimento expressivo renuncia ao modelo da ontologia clássica que pretende avançar frontalmente sobre o mundo, capturá-lo diretamente através da atividade da consciência, respaldada pela atividade constituinte do *cogito*. Nesse modelo, *grosso modo*, o sujeito é pura atividade, constituindo significações e representações dos objetos para a compreensão da realidade. Desse modo, os sentidos e a significação do mundo são atribuídos e circunscritos à faculdade da atividade do sujeito constituinte, que se pretende irrestrita diante da compreensão do mundo.

O equívoco da análise constituinte ao conceber o ato expressivo, com relação, por exemplo, à ação do pintor, está em considerar a existência prévia do quadro, antes mesmo de tornar-se visível, ou seja, expressado. Quer dizer, a operação constituinte coloca-se como atitude prévia ao movimento expressivo. Nesses termos, é significativa a reflexão de Merleau-Ponty sobre o trabalho de Matisse gravado em câmera lenta. No tempo dilatado da câmera lenta, o espectador parece ver a escolha calculada do pintor antecedendo o movimento que roça a tela. É como se entre tantas possibilidades de movimento, para o espectador, o pintor já houvesse formulado previamente a ação necessária para

contornar a tela. Em contrapartida, Merleau-Ponty destaca a impressão artificial que a câmera lenta provoca no espectador, ao projetar uma sensação de escolha constituinte do movimento realizado pelo pintor¹².

Na renovação ontológica proposta por Merleau-Ponty, tal ordenação metafísica torna-se insuficiente para dizer de dimensões impossíveis da expressão do corpo, da visibilidade do sensível e do *ser do mundo*, paradoxos que não se findam, mas potencializam nervuras na imbricação entre o *mapa do visível* e o *mapa do eu posso* corporal. Acentua-se aqui a reflexividade do corpo e a reversibilidade dos sentidos entrelaçados no esquema corporal e entrecruzados no *ser do mundo*. Em regime ontológico, o filósofo alarga a compreensão do corpo ao evidenciar sua unidade com o mundo. Nesse sentido, a gênese do corpo está na articulação e entrelaçamento com o *ser do mundo*, uma vez que “o mundo visível e de meus projetos motores são partes totais de um mesmo Ser” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 16).

Nesse contexto ontológico, a visão é apresentada como um sentido privilegiado para pensar a unidade diacrítica do corpo e suas articulações no *mapa do visível*. Como o corpo *esthesiológico* não é cativo aos marcos especulativos do espírito absoluto, ver não significa dominar o objeto, ou ainda, ter clareza e distinção sobre ele. A visão não se reduz a uma aproximação e composição de termos correlatos que se pretendem equivalentes, através da atividade constituinte da consciência. A visão não é a luz de uma razão absoluta através da qual se “ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 16).

Na dissolução do pensamento constituinte e da noção de identidade, adverte o filósofo: “ver é *ter à distância*” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 20). O delírio da visão se faz no movimento do olhar que habita o mundo e tem o poder de se abrir ao visível e ao invisível, quer dizer, aos *fantasmas* que dão volume ao *ser do mundo*. Tornando-se simultaneamente vidente e visível, a visão opera desde o corpo ao engendrar o enigma da reversibilidade entre sensível e senciente. Nesse sentido, “um corpo humano está aí, quando entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre um olho e o outro, entre a mão e a mão se produz uma espécie de recruzamento, quando se ascende a faísca do senciente-sensível” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 18).

¹² “Matisse, instalado num tempo e numa visão do homem, olhou o conjunto aberto de sua tela começada e levou o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse afinal o que estava em vias de se tornar. Resolveu com um gesto simples o problema que mais tarde parece implicar um número infinito de dados, como, segundo Bergson, a mão na limalha de ferro obtém de uma só vez o arranjo complicado que a sucederá. Tudo se passou no mundo humano da percepção e do gesto, e se a câmara nos dá a versão fascinante do acontecimento, é por nos fazer acreditar que a mão do pintor operava no mundo físico em que é possível uma infinidade de opções. Entretanto é verdade que a mão de Matisse hesitou, é verdade que houve escolha e que o traço foi escolhido de maneira a observar vinte condições esparsas pelo quadro, informúladas, informúláveis para qualquer outro que não Matisse, porquanto não estavam definidas e impostas senão pela intenção de fazer aquele quadro que ainda não existia” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 75).

O mistério do corpo evidencia, destarte, abertura e porosidade que permitem a passagem incessante entre atividade e passividade de *si* do mundo¹³. No caso da visão, ao mesmo tempo em que o corpo é capaz de ver as coisas sensíveis, pode ser visto por si mesmo, também, pelos outros e pelo mundo. Nas palavras do filósofo, “o que chamam inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há realmente inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão tão pouco discerníveis que não se sabe quem vê e quem é visto” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 22). Trata-se de uma condição engendrada pela articulação, diferenciação e sincronia entre o corpo e a diversidade da *carne do mundo*, possível pela *duplicidade do sentir*, de ver e ser visto, de simultaneamente: perceber e ser percebido.

A sincronia entre vidente e visível realça o paradoxo sem termos da condição corporal, que extrapola o contorno constituinte da ontologia clássica¹⁴. A sinergia do corpo sensível e senciente rompe com a dicotomia sujeito e objeto, ao afirmar o tecido comum, o *mesmo estofó*, entre corpo, mundo e coisas mundanas, ou seja, são todos *seres carnaís*. Atado ao mundo visível meu corpo é um visível manifesto entre as coisas mundanas. A visão, solicitada pela presença das coisas do mundo, prologa-se no tecido da visibilidade seu poder de clarividência, ocupando-se, ao mesmo tempo, com o visível e o invisível.

Movendo-se nessa trama, a visão não constitui o mundo e as coisas mundanas, mas se faz entrelaçada entre elas. A visibilidade do olhar se faz com e mais adiante do mapa do visível, o que inclui o invisível, em um movimento de irradiação que enlaça sua face e seu dorso. Nesses termos, é importante a reflexão merleau-pontyana a respeito da visibilidade da pintura¹⁵ e sua relação com a visão, compreendida como um poder ontológico relacionada à gênese do *ser*: “eu teria muita dificuldade em dizer onde está o quadro que olho. Pois não olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos

¹³ A noção de passividade sem passivismo em Merleau-Ponty evidencia uma modalidade de relação entre o corpo e o mundo, na qual as ações mundanas do corpo não são unicamente derivadas da atividade consciente do sujeito. Nessa relação, a vida não se restringe à via da consciência, uma vez que “há um saber de si que não é conhecimento e consciência de si, há uma presença do passado que não é sua presença como ob-jeto” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 160). Tradução livre.

¹⁴ No sentido de afirmar o movimento paradoxal da visão, Merleau-Ponty considera que a “visão faz o que a reflexão jamais compreenderá: que o combate às vezes acabe sem vencedor, e o pensamento, daí em diante, sem titular. Olho-o. ele vê que o olho. Vejo que ele o vê. Ele vê que estou vendo que ele vê... A análise não tem fim, e se fosse a medida de todas as coisas, os olhares se insinuariam indefinidamente um no outro (...). Ora, ainda que os reflexos dos reflexos vão, em princípio ao infinito, a visão faz com que as negras aberturas dos dois olhares ajustem-se uma à outra, e que tenhamos, não mais duas consciências com sua teleologia própria, mas dois olhares um dentro do outro” (Merleau-Ponty, 1991, p. 16).

¹⁵ A pintura para Merleau-Ponty “deixará de ser técnica ou artifício, recusará a ideia de representação, para recuperar o movimento de gênese interno ao visível, um modo de Ser que se faz articulando internamente o concreto e a significação. Será de um poder ontológico mais amplo e já operante que ela extrairá sua atividade significativa, explicitando e prolongando um movimento que não provém de si própria e que se afasta dos parâmetros clássicos apontados por Descartes” (Moura, 2013, p. 116).

do Ser, vejo segundo ele e com ele mais do que o vejo” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 18).

Ao interrogar o mundo pela visão, o olhar adere a certas *significações mudas do ser do mundo*, dando visibilidade no mapa do visível ao que comumente, para dizer de modo prosaico, não é percebido. Diferentemente da dúvida metódica projetada pelo *cogito*, a pergunta apresentada pelos sentidos é uma interrogação que se faz em nosso corpo, quer dizer, na reflexividade da *carne do mundo* sensível e que se prolonga na *carne* do corpo. Tal interrogação faz vibrar significações silenciosas, imperceptíveis e impossíveis que operam no *ser carnal*, através das quais certos sensíveis tornam-se visíveis. O exercício do olhar do pintor, por exemplo, interroga o mundo sensível e é capaz de evidenciar nervuras, contrastes, luz, sombras e cores. Essa reflexividade do sensível realiza-se através do olhar e do gesto do pintor, expressão criadora que faz nascer, de modo perene, o mundo ao tornar visível a “gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 21).

É na reabilitação ontológica do *sensível* que se tece a visão¹⁶. A *carne do mundo*, ao irradiar a expressão de seus modos de *ser* nas coisas mundanas, realiza variações e diversificações do *sensível*. O “ser do sensível (...) é precisamente aquilo que, sem sair do seu lugar, pode assediar mais de um corpo” (Merleau-Ponty, 1991, p. 15). Nesse sentido, nervuras, contrastes, luz, sombras e cores são relevos ontológicos de uma visibilidade geral da qual as coisas mundanas participam, abrangendo o corpo e a gestualidade do olhar. Trata-se de uma relação paradoxal de proximidade e distância, de desvelamento e ocultação, em que reencontro com as coisas no mundo sensível e delas participo pela abertura da *carne do mundo*. Partilhamos de um mesmo princípio ontológico, somos diferenciações da massa sensível do *ser carnal*, ao mesmo tempo em que somos singulares em nossa espessura.

III

No que se refere à capacidade reflexiva do corpo, em *O olho e o espírito*, ressaltamos as considerações do filósofo francês no que diz respeito a relação especular inscrita na *carne*. Por exemplo, quando olhamos a imagem do nosso rosto refletida no espelho de vidro o que vemos? No contexto da filosofia reflexiva, que separa interioridade e exterioridade, a imagem refletida é o objeto em *si* e se

¹⁶ Segundo Merleau-Ponty, o sensível é “um gênero de ser, um universo com o seu ‘sujeito’ e com o seu ‘objeto’ sem iguais, a articulação de um no outro e a definição de uma vez por todas de um ‘irrelativo’ de todas as ‘relatividades’ da experiência sensível, que é ‘o fundamento de direito’ para todas as construções do conhecimento. Todo o conhecimento, todo o pensamento objetivo vivem desse fato inaugural que eu senti, que tive, com essa cor ou qualquer que seja o sensível em causa, uma existência singular que tolhia repentinamente o meu olhar, e contudo prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapso de duração dado de uma só vez” (Merleau-Ponty, 1991, p. 184).

situa do lado de fora. Merleau-Ponty enfatiza que, por exemplo, como o sujeito para Descartes é o *cogito*, ou seja, uma pura atividade do pensamento, no limite “um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um ‘exterior’ (...). Sua imagem no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera ‘semelhante’, é seu pensamento que teve essa ligação, a imagem especular nada é *dele*” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 25).

No entanto, na ontologia merleau-pontyana, a pergunta sobre quem vê e quem é visto diante do espelho supera as categorias da ontologia clássica¹⁷. Se, por um lado, a visão é compreendida nas filosofias reflexivas, por exemplo, em Descartes, como um sentimento da alma colocada em funcionamento pela maquinaria do olho, em contrapartida, Merleau-Ponty compreende a visão como dimensão do *ser carnal*, princípio originário do corpo *sensível e senciente*. Nesse sentido, o espelho embaralha a ordem de quem vê e do que é visto, do dentro e do fora, articulando o real e o imaginário ao realçar no corpo a dimensão sincrônica de *atividade e passividade*¹⁸. Isso significa dizer que diante do espelho, sou visto ao mesmo tempo em que vejo.

A experiência especular evidencia o *narcisismo ontológico*. Qual a implicação dessa noção na ontologia merleau-pontyana? O *narcisismo ontológico* vincula a experiência do espelho ao corpo sensível e senciente, no qual o vidente vê o mundo e o outro, de modo simultâneo é visto e vê a si mesmo, entrelaçando interioridade e exterioridade, vidente e visível. Nesses termos, ver é, ao mesmo tempo, *atividade e passividade*, pois quem vê é, simultaneamente, visto. Ressaltamos que não se trata de um narcisismo psicológico, mas ontológico, em que o corpo realça, por sua vez, a reflexividade do esquema corporal e dos sentidos ao dobrarem-se sobre si mesmos e sobre as relações mundanas, ao mesmo tempo, o dentro e o fora, em uma visibilidade tecida nos-pelos outros e nas-pelas coisas mundanas.

Nesses termos, o corpo *estesiológico* é um *si* que não é espírito, nem mesmo representação, mas revela um *sentido bruto* de uma dimensão espontânea, nativa e originária do corpo que se faz “por confusão, por *narcisismo*, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciente e do sentido – um *si* que é tomado portanto entre as coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 17)¹⁹.

Ao ver minha imagem especular no reflexo do vidro, vejo a mim mesmo, meu *corpo próprio* em um movimento *estesiológico* capaz de afirmar a unidade

¹⁷ “O jogo dos espelhos aqui em questão não é do espírito preso em si mesmo, mas o jogo do mundo e de suas metamorfoses” (Dastur, 2001, p. 105-106). Tradução livre.

¹⁸ Ao realçar a noção de passividade na estrutura sensível e senciente do sistema corporal, Merleau-Ponty busca “apreender as dimensões da existência anteriores ou independentes das decisões voluntárias (...) a subjetividade humana comporta diversas camadas constitutivas e que a *atividade consciente* é apenas *parte* de um campo existencial mais vasto” (FERRAZ, 2009, p. 103-104).

¹⁹ Grifo nosso.

de meu esquema corporal. Essa duplicidade da capacidade de ver, ou seja, da reflexividade do sentido da visão, potencializa a visibilidade de meu corpo diante de mim mesmo, através da imagem do espelho, ressaltando a passagem entre vidência e visibilidade. Nas palavras do filósofo, “ver implica a possibilidade de se ver” (Merleau-Ponty, 2006, p. 439). Nesse exercício da visão, o corpo é, ao mesmo tempo, vidente e visível para *si* mesmo. De modo sucinto, diante do espelho a reflexividade do corpo expressa o movimento sincrônico de atividade e passividade, experiência que se realiza à distância, tornando-me sensível e senciante para mim mesmo.

Essa capacidade reflexiva do corpo mobiliza, por sua vez, diferentes sentidos em sua articulação e diferenciação a partir da dinâmica do esquema corporal. O filósofo retoma essa noção, presente desde *Fenomenologia da percepção*, em suas obras posteriores e cursos ministrados, articulando-a e alargando-a em seu projeto ontológico, como um *saber sem conceito*, ou ainda, uma *totalidade sem ideia*. Nesse contexto, o esquema corporal não é tecido pela participação de uma ideia ou pela atividade do pensamento, mas em uma unidade aberta, lateral e oblíqua, que coexiste com os outros sensíveis mundanos.

Em seu curso *Le monde sensible et le monde de l'expression*, de 1953, Merleau-Ponty apresenta, de modo esquemático, o sentido da unidade do esquema corporal do seguinte modo: “1) sistema de referência, aqui absoluto, não coisa no espaço ou conteúdo; 3) totalidade que prescreve seu sentido às partes; 2) sistema de equivalências intersensoriais imediatas; 4) relação a um espaço exterior que faz sistema com ele, que ele frequenta” (Merleau-Ponty, 2011, p. 129)²⁰.

Em se considerando, ainda, a experiência especular, o sentido da visão se entrecruza à experiência do tato, acentuando a capacidade reflexiva do corpo, quer dizer, o poder *estesiológico* da dimensão corporal é potencializado pelo esquema corporal. Assim sendo, a experiência do toque, de modo análogo à da visão, evidencia a capacidade do corpo *estesiológico* em, ao mesmo tempo, tocar e ser tocado por si mesmo e pelos *seres* mundanos. Aqui a reflexividade corporal mobiliza o sentido do tato²¹. No entanto, considerando a imagem especular, haveria articulação e passagem entre os sentidos?

Ao provocar a abertura do “eu posso” corporal, a imagem especular mobiliza o entrelaçamento dos sentidos na unidade do esquema corporal. Merleau-Ponty retoma, a partir de Schilder²², uma importante descrição da experiência

²⁰ Tradução livre.

²¹ Sobre a reflexividade corporal Merleau-Ponty, já apresentava em seu curso *A natureza*, compreende-se “o corpo como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior (...). Não é o sobrevoio do corpo e do mundo por uma consciência, é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantando diante das coisas levantadas, em circuito com o mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 337-338).

²² Cf. Schilder, 1994.

perceptiva, ao observar que “ao fumar cachimbo diante do espelho, sinto a superfície lisa e ardente da madeira não só onde estão meus dedos, mas também naqueles dedos gloriosos, naqueles dedos apenas visíveis que estão no fundo do espelho” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 23). Nessa experiência, a distância da imagem faz com que ao mesmo tempo em que o corpo seja visível para si mesmo diante do espelho, seja, também, capaz de mobilizar outros sentidos, como o tato. Em uma relação de *quiasma*, trata-se de uma visão que tem o poder de apalpar e tatear.

Ainda nessa experiência especular, ressaltamos a dimensão ontológica da noção de distância²³. Se na experiência da mão direita que toca a mão esquerda as mãos se aproximam até se tocarem, ressaltamos que a capacidade de sentir a superfície do cachimbo, e mesmo os dedos da mão no reflexo do espelho, se faz na distância e não de modo imediato pelo contato direto. Nesse paradoxo, o toque é encavalado na visão, em uma estrutura de entrelaçamento dos sentidos que se articula à unidade diacrítica, simultaneamente sensível e senciente, do corpo *estesiológico*²⁴.

Para dizer de outro modo, ao mesmo tempo em que a visão se faz na distância, atravessada pelos objetos mundanos através dos *orifícios* do corpo, mobiliza, também de modo sincrônico, outros sentidos do esquema corporal. A diferenciação dos sentidos corporais é potencializada por sua articulação na unidade do esquema corporal com o mundo *sensível*. Nas palavras do filósofo, “é preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda a parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 43).

Ressaltamos ainda nesse circuito especular, da visão sobre si mesma, capaz de tatear a imagem refletida de um objeto, a dilatação da reflexividade dos sentidos nas relações mundanas com os outros. Trata-se de uma metamorfose através da qual “o fantasma do espelho puxa para fora de minha carne, e ao mesmo tempo todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 23). Em um processo de entrecruzamento entre eu e o outro, a tessitura de nossos esquemas corporais imbricam-se, sou atravessado pelo outro e ele por mim. Nessa relação, sou espelho para o outro, ao mesmo tempo em que o outro é espelho para mim. Para dizer de outro modo, há unidade

²³ Cf. Saint Aubert, 2012.

²⁴ Sobre a reversibilidade dos sentidos na unidade do esquema corporal, ainda em seu curso *A natureza*, Merleau-Ponty apresenta as seguintes considerações: “a captação do corpo tátil pela imagem visual: Schilder: sinto no espelho o contato do meu cachimbo com a minha mão. Lugar do imaginário do ver: pelo ver e seus equivalente táteis, inauguração de um interior e de um exterior e de suas trocas, de uma relação do ser com o que, entretanto, está fora para sempre: a espacialidade do corpo é incrustação no espaço do mundo (...). O esquema corporal como incorporação. O esquema corporal é isso. Finalmente, portanto (...), uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo (...). ele pode estender-se às coisas (...) pode expulsar uma parte do corpo portanto não é feito de partes determinadas, mas é um ser lacunar” (Merleau-Ponty, 2006, p. 439-440).

dos esquemas corporais na reflexividade dos corpos, relação de passagem e *promiscuidade* dos corpos entre si.

A magia do espelho e o mistério da pintura confirmam a unidade ontológica da reflexividade do sensível e da reversibilidade do corpo ao “transformar as coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu em outrem e outrem em mim” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 23). Assim como a pintura torna visível um mapa do mundo, sem abrir mão de sua opacidade, o espelho dilata o poder ontológico da visão e do mundo sensível. A reflexividade da *carne* através do espelho e da pintura são *técnicas de corpo e órgãos acrescentados*, quer dizer, prolongamentos orgânicos capazes de projetar a dimensão invisível do corpo ao dilatá-lo no outro e solicitá-lo na interrogação do mundo sensível.

IV

A reflexão ontológica da visão como *promiscuidade* entre vidente e visível se faz em contraposição ao *pensamento de ver*. Para tanto, Merleau-Ponty retoma a investigação de Descartes sobre a visão na *Dióptrica*. O interesse cartesiano pela visão é, nesse sentido, marcado pela compreensão do *ser* como infinito positivo. Essa positividade absoluta do *ser* fundamenta um modelo de visão que concebe a constituição do objeto como um ato do pensamento. O objeto assimilado pela visão é posicional e correlato da noção de identidade, podendo ser reconstituído pela lógica causal, em um percurso que vai do exterior ao pensamento. Em um *espaço sem esconderijo*, a visão das coisas equivale a forjá-las intelectualmente, através do estímulo que vem de fora, mediado pela estrutura mecânica do olho. Nesses termos, ressalta Merleau-Ponty, “o modelo cartesiano da visão é o tato” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 24).

Essa referência ao tato diz respeito à lógica da visão atrelada ao pensamento, por meio da qual os objetos exteriores excitam os olhos, que por sua vez, conduzem o estímulo para a região cerebral, tornado a visão um ato do pensamento. Nessa analogia, a visão se faz a partir da materialidade da luz ao estimular os olhos e conduzirem a imagem refletida sobre o objeto em direção à região responsável pelo pensamento. A ação do pensamento, por sua vez, constitui o estatuto de verdade sobre o mundo. Nesse modelo: ver é pensar.

É o pensamento que constitui a visão em um modo de conceber os objetos a partir do axioma que se aplica de fora, através da ação da luz no objeto refletido, para dentro, mediado pelos olhos como órgãos da máquina corporal sendo, por fim, engendrada pelo ato de pensar. Nos marcos dessa filosofia reflexiva, a visão se dá, tanto pelo contato direto, de fora para dentro, quanto pela dominação do pensamento sobre o objeto. Quer dizer, a visão se faz pela atividade do ato de pensar com relação ao mundo exterior. Trata-se de uma operação constituída pela

decifração frontal dos signos do objeto, deliberando a respeito da semelhança entre o exterior e o interior, ou seja, entre o objeto exterior e a imagem refletida.

O que nos diz o modelo cartesiano da visão? Afirma-se, notadamente, que entre o objeto e o pensamento não há distância nem mistério, mas identidade e transparência. A fronteira entre o dentro e o fora está determinada e delimitada, tanto pelo contato direto com o objeto que se situa no espaço extenso, situado do lado de fora do sujeito, quanto pela ação de sobrevoo e poder constituição do pensamento, que se faz no lado de dentro, coincidindo com o próprio sujeito. Quer dizer, a composição em termos de dentro e fora demarcam as posições onde estão colocados o sujeito e o objeto, relacionando-se a partir da noção de identidade.

O *pensamento de ver* realiza-se em um espaço sem mistério, extensão composta pelas dimensões de altura, largura e profundidade. O *pensamento de ver* se faz pelo signo das coisas extensas, constituindo os objetos situados no espaço como *partes extra partes*. Na positividade absoluta do espaço extensional cartesiano, a visão se torna ordinária constituindo-se somente a partir de coisas desde já existentes, dos objetos ali posicionados na extensão do mundo. Nesse modelo, o que se vê é pura positividade em termos de extensão.

Na formulação da visão como pensamento, segundo o axioma pelo qual a visão só é possível pela atividade do pensamento, Descartes omite o *enigma da visão* por se fazer no corpo. Considerando os limites da proposição cartesiana, o problema pode ser colocado pelo seguinte questionamento: como submeter a um puro pensamento o que é da ordem do composto corpo e alma? Como submeter ao entendimento um fenômeno que extrapola seus próprios limites? Em regime cartesiano, o *pensamento de ver* não tem o domínio, no limite, sobre as leis ou premissas que o regulam, ao operar de acordo com uma instituição que não se constitui pelo entendimento.

Quer dizer, a instituição rejeita a noção de constituição, operada pela consciência constituinte, e evidencia um movimento de criação articulado à gênese do *logos sensível*²⁵. Nesse contexto, “sendo um pensamento unido a um corpo, ela [visão] não pode por definição, ser verdadeiramente pensamento (...). Em verdade, é absurdo submeter ao entendimento puro a mistura do entendimento e do corpo” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 31).

Como reapresentar, do ponto de vista ontológico, a operação de visibilidade? É preciso propor, em novos horizontes, a questão sobre o espaço e a profundidade do mapa do visível, retomar o corpo em seu enigma e a visão em seu delírio. Para

²⁵ A noção de instituição em Merleau-Ponty evidencia a experiência da pluralidade de dimensões do *ser*, não se limitando à atividade constituinte da consciência. Nesse sentido “a instituição é a experiência de um encadeamento de dimensões duradouras que pedem umas as outras numa sequência dotada de sentido ou numa história na qual as dimensões que se sedimentam, isto é, estão instituídas, não são resíduos, mas pregnância, fecundidade, abertura (...). A instituição é experiência, (...) aquilo que nos abre para o que não é nós” (Chauí, 2012, p. 174).

isso, é preciso recolocar o movimento de transcendência da luz e da visão articulados, não na certeza de um espírito capaz de sobrevoar e constituir o mundo, mas na incerteza do *há prévio*, na ação à distância que não detém a posse das coisas mundanas e na possibilidade de ver mais do que aparece. “Não se trata mais de falar do espaço e da luz, mas de fazer falarem o espaço e a luz que estão aí” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 33).

A experiência da visão, em regime ontológico, não é da ordem de uma razão óptica em um espaço restringido pela lógica da medida e que se coloca diante dos objetos a serem representados. Enquanto experiência criadora, a visão desperta o olhar de um sono dogmático, inflama o olho, excita-o no sentido de reaprender a ver. Na reintrodução do mistério do *há prévio*, a visão age como um *grito inarticulado* capaz de irromper a *pele das coisas* e tornar visível o espetáculo do mundo. Nesses termos impossíveis, que extrapolam a linearidade cartesiana, Merleau-Ponty descreve assim a experiência da visão, tendo como exemplo a visada dos azulejos no fundo de uma piscina:

Quando vejo através da espessura da água o revestimento de azulejos no fundo da piscina, não vejo apesar da água, dos reflexos, vejo-o justamente através deles e por eles. Se não houvesse essas distorções, essas zebruras do sol, se eu visse sem essa carne a geometria dos azulejos, então é que deixaria de velos como são, onde estão, a saber: mais longe que todo lugar idêntico. A própria água, a força aquosa, o elemento viscoso e brilhante, não posso dizer que esteja *no* espaço: ela não está alhures, mas também não está na piscina. Ela a habita, materializa-se ali, mas não está contida ali, e, se ergo os olhos em direção ao anteparo de ciprestes onde brinca a trama dos reflexos, não posso contestar que a água também o visita, ou pelo menos envia até lá sua essência ativa e expressiva (Merleau-Ponty, 2004a, p. 37-38).

Nessa breve descrição, a experiência da visão acontece na *profundidade* do mundo e no emaranhado das coisas que habitam o espaço, motivando a germinação e o entrecruzamento dos sentidos. Se, em termos cartesianos, a profundidade representa o espaço entre os objetos, terceira dimensão constituinte da ideia de extensão, através da qual seria possível estabelecer, ao compor com as dimensões de altura e largura, a mensuração do espaço; do ponto de vista merleau-pontyano, a profundidade embaralha as dimensões na experiência do *ser do mundo*, tornando-se sincrônica no momento mesmo da busca pela expressão. Nesses termos, todo acontecimento é simultâneo à experiência mundana. Aqui a profundidade não se faz como medida de uma relação, mas como experiência criadora na *deflagração do ser*.

Se algo motiva a visão e pulula na profundidade do mapa do visível, olhamos as coisas no espaço não de modo separado, mas simultaneamente. Para ver não é necessário isolar o que é visto de seu entorno. Não é preciso estabelecer uma correlação com o princípio de identidade, para se que possa ter clareza do que é visto e onde é avistado. A visão como experiência criadora acontece na espessura *carneal* das coisas mundanas, em seus arranjos impossíveis, que não estão em

um lugar determinado e estão em toda parte. As coisas mundanas visitam-se, reflexionam-se e materializam-se, irradiam-se ao seu redor em diversos planos. A existência de um sensível não se concentra no *em si*, em um reflexo pálido, não está *aquí* denominada, nem mesmo *ali* contida, mas como diferenciação espalha-se para habitar o mundo à sua volta e pode ser avistada, desse modo, nas outras coisas mundanas através das quais se relaciona, reflexiona e restitui o delírio à visão.

VI

No exercício do olhar, movimento sincrônico de atividade e passividade, a visão se faz na gênese do mapa do visível ao cavar na visibilidade do *ser do mundo* dimensões de sua deiscência, o que inclui o invisível. Nesse fluxo, o filósofo francês realça uma educação dos sentidos do corpo operante ao evidenciar, por excelência, a potencialidade corporal em ver novamente as coisas, vê-las em sua nervura mundana, mobilizado pela sinestesia dos sentidos, “estando sempre aquém ou além do ponto onde se olha, sempre entre ou atrás daquilo que se fixa, indicados, implicados, e mesmo muito imperiosamente exigidos pelas coisas, sem serem coisas eles próprios” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 39).

No contexto de uma educação dos sentidos, o que a visão pode nos ensinar? Ver é confirmar a unidade diacrítica e *estesiológica* da dimensão corporal, articulação e diferenciação com relação à particularidade das coisas mundanas, daquilo que difere da própria condição corporal de quem vê. Nos modos de *ser* das coisas sensíveis há dessemelhanças com relação ao sensível corporal, mas que de modo sincrônico habitam-se umas nas outras dando espessura ao visível, atravessando-se incessantemente, em um espaço paradoxal e por termos impossíveis. “A visão não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro a fissão do Ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 42).

Ver é também reunir de modo entrecruzado as dimensões do *ser do mundo*, “o mundo que é segundo minha perspectiva para ser independente de mim, que é para mim a fim de ser sem mim, de ser mundo” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 43). No movimento de gênese do *ser do mundo*, o que se torna visível são *ramos do ser*, ou ainda, prolongamentos de uma dimensão invisível. O invisível é o *fundo imemorial* da visibilidade. A visão encerra, nesses termos, uma disposição paradoxal através da qual se expande na visibilidade das faces das coisas mundanas que, por sua vez, figuram, sem ruptura em seu dorso, um plano de invisibilidade, de *não-ser*, restituindo nos seres que se fazem presentes a dimensão de certa ausência.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *Dois Pontos*, Curitiba e São Carlos. v. 9. n. 1. p.155-180, 2012.
- DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.
- DIAS, Isabel Matos. *Uma ontologia do sensível: a aventura filosófica de Merleau-Ponty*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.
- FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e a espírito*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004a. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: *O olho e a espírito*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004b. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours*. Collège de France. 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza: curso do Collège de France*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução Álvares Cabral.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Cours au Collège de France. Notes, 1953. Genève: MetisPress, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. Tradução Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Tours: Belin, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. Tradução José Artur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira.
- MOURA, Alex de Campos. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2013.
- SAINT AUBERT, Emmanuel. Carne e espelho em Merleau-Ponty. *Dois Pontos*, Curitiba e São Carlos. v. 9. n. 1. p.11-33, 2012.
- VERISSIMO, Danilo Saretta. Considerações sobre corporeidade e percepção no último Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia*, Assis, v.18, n.4, p.599-607, 2013.

Inferências e subdeterminação na Filosofia da Ciência¹

Inferences and underdeterminations in the Philosophy of Science

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID27312

Félix Flores Pinheiro


Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0001-7318-5294

feliks.sm@gmail.com

Raoni Wohnrath Arroyo

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

 0000-0002-3800-8505

rwarroyo@unicamp.br

Resumo: Este artigo discute a relação entre a questão das inferências nos contextos de justificação em ciência, nomeadamente o que ficou conhecido por “problema da indução” após Hume, em vista de esclarecer diferentes versões dos problemas de subdeterminação na filosofia da ciência. Na primeira seção, esclarecemos brevemente algumas noções de “inferência” e as questões das inferências ampliativas. Mostramos como esse problema esteve inserido no debate sobre a justificação das teorias científicas através de soluções alternativas e as suas conexões com os problemas de subdeterminação. Nas seções 2 e 3, apresentamos casos concretos de subdeterminação —em filosofia da ciência geral e no debate acerca do perfil metafísico da individualidade dos objetos da mecânica quântica não-relativista como exemplo e caso de estudo, respectivamente. A seção 4 conclui conectando todas as seções.

Palavras-chave: Inferências, Indução, Abdução, Subdeterminação.

Abstract: This article discusses the relationship between the question of inferences in the contexts of justification in science, namely what became known as the “induction problem” after Hume, in order to clarify different versions of the problems of underdetermination in the philosophy of science. In the first section, we briefly clarify some notions of “inference” and the issues of amplifying inferences. We show how this problem was inserted in the debate on the justification of scientific theories through alternative solutions and its connections with the problems of underdetermination. In sections 2 and 3, we present concrete cases of underdetermination —in general philosophy of science and in the debate about the metaphysical profile of the individuality of non-relativistic quantum mechanics objects as an example and a case study, respectively. Section 4 concludes by connecting all the sections.

¹ Esta publicação contou com o fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo No 2021/11381-1).

Keywords: Inference, Induction, Abduction, Underdetermination.

INTRODUÇÃO

Seja “ D ” um conjunto de dados (ou “evidências”) para certo domínio de conhecimento Δ ; seja “ T ” um conjunto finito de teorias referentes a D . Quando temos $\langle D, T \rangle$, com o conjunto $T = \{T_1, T_2, \dots, T_n\}$, dizemos que os dados são compatíveis com mais de uma teoria, ou que a teoria é *subdeterminada* pelos dados. Dito de outro modo: a subdeterminação está presente em todos os casos em que sempre que há mais do que uma teoria que explica o mesmo conjunto de dados, de modo que os dados —ou, novamente, as evidências relativas ao domínio Δ — não podem ser invocados como critérios objetivos para que alguém possa eleger uma dentre as múltiplas opções teóricas.

Na literatura especializada em filosofia da ciência, a subdeterminação é apresentada sob a forma de um problema para o realismo científico, viz., a posição segundo as teorias científicas possuem uma relação correspondentista da verdade em relação ao mundo. Assim, é fácil perceber como a subdeterminação é um problema para essa postura filosófica, já que apenas *uma* teoria científica —relativa a certo domínio Δ — pode ter tal relação de *correspondência* com a realidade. Para o antirrealismo, a subdeterminação não é por si um problema, mas somente um fato constatado da prática científica.

Não trataremos, neste texto, acerca do debate entre realismo e antirrealismo na filosofia da ciência. Antes, iremos investigar a subdeterminação por outro ângulo, um no qual as inclinações realistas que alguém possa ou não ter não possuem destaque. Nossa motivação para tanto é a seguinte. Díez e Moulines (1999, p. 394) argumentam que a subdeterminação em filosofia da ciência está diretamente relacionada com o uso de inferências ampliativas na justificação de teorias e hipóteses científicas, cujo berço é o questionamento posto por Hume viz. o famoso “problema da indução”. O presente artigo possui por objetivo primário elucidar essa relação, analisando como diferentes questões de subdeterminação emergem junto do mesmo, com o objetivo de trazer mais clareza para o estado atual da arte nas discussões que empregam tal conceito.²

² Como objetivo complementar, a abordagem aqui fomentada possui também um cunho introdutório e pedagógico. Embora haja uma vasta literatura em torno dos temas, há poucas investigações que relacionam tais problemas (em especial na língua portuguesa), o que nos motivou a introduzir o assunto de forma concisa visando ao fornecimento de um material útil —também— do ponto de vista propedêutico.

1. DAS NOÇÕES DE INFERÊNCIA PARA A SUBDETERMINAÇÃO

Como geralmente ocorre com os conceitos trabalhados ao longo da história da filosofia, não há uma única caracterização sobre o que são as “inferências”. Boa parte dos motivos para isso deriva do fato de que esse tipo de noção é de suma importância para muitas abordagens diferentes. Dessa forma, a resposta para o que é uma “inferência” varia de acordo com o que está sendo visado e investigado. É possível salientar ao menos três caracterizações sobre as inferências, as quais envolvem uma mesma noção muito geral: a extração de informação. Há uma primeira noção que pode ser entendida como uma concepção *standard* para o conceito, sendo historicamente utilizada na filosofia da linguagem e na lógica. Ela pode ser encontrada na Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos: uma inferência é quando de uma ou mais frases obtemos uma outra. Por outro lado, há também um sentido pragmático em que as inferências podem ser esclarecidas: um ato caracterizado pela pretensão de que uma afirmação seja justificada (se siga, esteja apoiada, etc.) em outras afirmações (cf. Díez e Moulines, 1999, pp. 34–35). Por fim, reconhecendo que a linguagem é apenas uma das formas pelas quais seres humanos se comunicam e manipulam informações, temos também uma noção de inferência no sentido de processo de extração de informações através de múltiplos veículos de comunicação. Essa noção é apresentada por Barwise e Etchemendy (1996) na discussão sobre o que eles chamam de “inferências heterogêneas”: raciocínios que misturam meios linguísticos e não linguísticos, como imagens, diagramas e mapas, por exemplo.

Vale notar que essas concepções não são excludentes, podendo ser complementares. Ademais, em contextos científicos, todas essas noções são relevantes ao serem tanto parte das práticas científicas quanto ferramentas que permitem realizar diferentes recortes investigativos sobre o objeto de estudo. Isto é, informações são obtidas e manipuladas através de meios linguísticos e não linguísticos. Da extração de informações da configuração final de um experimento às “leituras” de diagramas gerados por computador, passando pela modelagem estatística até a análise dos comportamentos de animais humanos e não humanos. Os tratamentos desses envolvem processos lógicos e interpretativos dentro de esquemas conceituais pré estabelecidos.

Mencionando um primeiro exemplo, a psicologia comportamental administra uma série de experimentos que ilustram esses processos. Tomemos o caso dos experimentos sobre a assim chamada “teoria da mente” (doravante TdM).

Tais estudos visam inferir considerações sobre o aparato mental dos indivíduos a partir de experimentos que observam o comportamento dos mesmos. A TdM tem por base a ideia intuitiva de que seres humanos se comportam supondo estados mentais em outros seres humanos —questionando quando, por que e como isso ocorre. Isto é, em algum momento, provavelmente na infância, emerge nos indivíduos uma “tese da mente”: a crença de que as outras pessoas possuem um estado mental que não nos é acessível, um “eu” subjetivo tal qual nós possuímos. Como resultado, essas análises formulam coleções de hipóteses que são utilizadas para compreender uma variedade de aspectos psicológicos e cognitivos. Por exemplo, formular abordagens capazes de compreender a complexidade em torno dos espectros do autismo. Como mostra Baron-Cohen (1997), segundo a TdM, a compreensão interpessoal é uma realização mental que exige a utilização da crença em relação às mentes das outras pessoas, a “tese da mente”. O comportamento observável é explicado, assim, junto da hipótese tácita de que os indivíduos formularam essa crença em algum momento e que a mesma desempenha papéis centrais nos mecanismos cognitivos vinculados ao desempenho no convívio social, como a empatia.

Sinalizando um segundo exemplo, a epistemologia das medições científicas tem trabalhado com a distinção metrológica entre indicações e resultados. Tomando a metrologia (a ciência das medições e da padronização) como assunto, uma medição é entendida como um processo experimental de obtenção de valores que podem ser razoavelmente atribuídos à uma grandeza. Esse processo envolve elementos operacionais e teóricos, distinguindo entre o que são as propriedades das medições (dos seus resultados) e as propriedades dos dispositivos das medições.

Grosso modo, uma medição é um processo em que um tipo de sistema inicial é montado, composto ao menos por um dispositivo e um alvo (um mensurando) — de modo a interagir. O estágio final dessa interação origina indicações: aquilo que aparece no *set-up* operacional após a interação. Um resultado de medição é a obtenção de uma coleção de valores relevantes que podem ser razoavelmente atribuídos ao alvo da medição junto de toda informação pertinente e disponível sobre o próprio procedimento (sobretudo a fim de informar acerca das qualidades dessa medição, como a incerteza). As indicações, assim, não são os resultados. Indicações podem estar “na forma visual ou acústica [...] [a] posição dum ponteiro sobre um mostrador para saída analógicas [...], um número apresentado num mostrador ou impresso para saídas digitais [...]” (INMETRO, 2012, p. 37). Nesse sentido, boa parte da epistemologia sobre as medições científicas atual versa

justamente sobre como se dá a passagem das indicações para os resultados, os tipos de inferências (sobretudo através de modelos locais, teóricos, idealizados e estatísticos) utilizadas na mesma e os seus significados, atentando especialmente para a modelagem e a calibração dos procedimentos de medição (e.g. Tal, 2011, 2016).

Realizadas essas considerações, é preciso notar que ambos os casos buscam maneiras seguras de realizar inferências em seus respectivos contextos, o que envolve esclarecer os tipos de inferências que estão atuando neles e em vista do que elas são seguras. Nesse sentido, pode-se voltar à distinção clássica entre raciocínios dedutivos e raciocínios indutivos. Porém, assim como ocorre com a noção de inferência, há diferentes maneiras de caracterizá-los. Por um lado, um entendimento *tradicional* diz que uma dedução é um argumento, cuja forma é tal que a conclusão está contida (ou está implícita) nas premissas. Essa caracterização é tratável dentro das lógicas dedutivas, as quais oferecem critérios para a validade de um argumento. A caracterização *standard* atual diz que: a forma do argumento preserva a verdade da conclusão, ou seja, as premissas e a conclusão estão organizadas de tal modo com que seja impossível as primeiras serem verdadeiras e a última falsa. Como diz Mortari, (2019, pp. 23–25) a dedução assim entendida acarreta que a mesma é sempre válida, havendo uma sinônima entre ser válido e ser dedutivo. Para que isso não ocorra, diz o autor, uma dedução pode ser pensada em um sentido pragmático, caracterizada pela pretensão de que as premissas de um argumento garantam a verdade da conclusão do argumento. Nesse sentido, podem haver deduções “inválidas” ao passo que o produto do raciocínio que visa uma dedução consiste em um argumento que não preserva a verdade.

Contudo, a validade dedutiva não satisfaz tudo o que aparentemente está em jogo nessas situações científicas. Como expõem Díez e Moulines (1999), esses raciocínios científicos são ampliativos e o resultado de um raciocínio dedutivo, por definição, não é uma “nova” informação. Os exemplos clássicos de processos ampliativos de extração de informações são as generalizações e as previsões (tanto do passado, quanto do futuro), mas elas não se esgotam nessas duas. Uma caracterização *tradicional* desses raciocínios diz que a informação da conclusão não está contida na informação das premissas. A versão *standard* diz que a verdade da conclusão não é completamente assegurada pela forma do argumento junto da verdade das premissas. Uma caracterização pragmática desses será, também por oposição aos dedutivos, quando não há uma pretensão de que a verdade de uma conclusão seja totalmente garantida pelas premissas, mas que seja apoiada nas mesmas em algum outro sentido. Díez e Moulines (1999)

esclarecem ainda que esses sentidos não envolvem um apoio bipolar, mas uma espécie de segurança que é gradual.

Por trabalhar com uma noção gradual, a avaliação de raciocínios ampliativos é um tema desafiador. A validade das inferências ampliativas envolve uma dúvida sobre o grau mínimo de apoio para que um raciocínio indutivo seja qualificado e, sobretudo, como podemos medir esse grau mínimo, se é que podemos, mesmo caso-a-caso. Nesse sentido, se o conhecimento científico envolve conexões inferenciais entre informações empíricas com as hipóteses e as teorias, a justificação desse conhecimento pode requerer as considerações sobre os graus em que essas inferências são seguras. Os problemas que se apresentam para as inferências ampliativas respingam nas tentativas de atribuição de valor de verdade para as hipóteses científicas, os quais podem ser colocados da seguinte maneira: quando uma teoria, hipótese ou explicação está suficientemente apoiada pelas informações empíricas que as próprias teorias visam?

Desde um ponto de vista histórico, esse questionamento remonta ao célebre problema da indução. Como se sabe, a questão é derivada dos escritos de David Hume sobre não ser possível justificar inferências ampliativas sem acarretar em um círculo vicioso ou um regresso ao infinito. Uma primeira tentativa para encontrar essa justificação consiste em apelar a um princípio de “uniformidade da natureza”; porém, esse mesmo princípio só poderia ser justificado supondo que a natureza se comportará como sempre se comportou, e portanto, pressupõe o uso de uma inferência ampliativa. Uma segunda tentativa que aparece na história do problema consiste em apelar para o sucesso do método indutivo e o sucesso da ciência, o que acarreta em circularidade: a utilização de uma inferência ampliativa sobre o sucesso desses próprios métodos.

Isso posto, Díez e Moulines (1999) destacam ser uma consequência desse problema a necessidade de se abandonar ao menos uma dessas três crenças sobre as características da ciência: 1) A ciência proporciona conhecimento, cuja alternativa é negar a produção de conhecimento (sobretudo em um sentido forte do termo); 2) A ciência utiliza inferências ampliativas em seus processos de justificação, e uma alternativa é retirar certas pretensões de segurança na justificação das hipóteses; 3) A justificação preserva a verdade do que é visado e uma alternativa a isso é adotar uma versão não tão forte dessa relação. No decorrer da história da filosofia da ciência cada uma dessas alternativas foi explorada (cf. Díez e Moulines, 1999). Neste artigo, estamos interessados exclusivamente na última alternativa, *viz.*, a de adotar uma versão não tão forte da justificação das

hipóteses através do que chamamos anteriormente de versão pragmática das inferências.

Dentre as alternativas que avançam nessa estratégia, a chamada “inferência para a melhor explicação” tem recebido maior destaque. Como ilustra Douven (2021): se você sabe que dois de seus amigos seus brigaram e decidiram não serem mais amigos, mas alguém lhe diz que viu esses dois bebendo juntos e rindo em um bar; então você busca explicações possíveis, inferindo que “a melhor” delas é que ambos reataram a amizade. A situação fornece um guia heurístico para compreender a esquematização dessa inferência: dadas as hipóteses disponíveis ($h_1, h_2, h_3, \dots, h_n$) para explicar um fato descrito por x , a partir da verdade de x , se h_1 explica melhor x do que as outras hipóteses, então h_1 é provavelmente verdadeira (cf. Thagard, 1978).

Esse tipo de inferência envolve a busca por algo que possa ser dito como “o melhor” dentre as hipóteses, teorias, modelos, etc. disponíveis frente a um alvo. Além de estar presente nas duas situações exemplificadas anteriormente, há uma sinalização paradigmática do seu uso na seguinte passagem de Darwin em “A Origem das Espécies”:

difícilmente pode ser suposto que uma teoria falsa explicaria, de modo tão satisfatório como explica a teoria da seleção natural, as várias classes de fatos acima especificadas. Recentemente tem sido objetado que este é um método inseguro de argumentar; porém este é um método usado para julgar os eventos comuns da vida e, frequentemente, tem sido usado pelos maiores filósofos naturais. (Darwin, 1962, *apud* Thagard, 1978, p.77).

Colocado no esquema apresentado anteriormente, o argumento dessa passagem pode ser explicitado da seguinte maneira: a teoria da seleção natural explica a variedade dos fatos constatados, nenhuma outra teoria pode explicar tão bem isso como ela, portanto, a teoria é de algum modo qualificada como “melhor” do que as outras disponíveis (o que pode ser feito visando a colocar como provavelmente verdadeira, como propõe por Thagard, 1978).

Contudo, a estratégia da melhor explicação não está imune aos problemas que as inferências ampliativas em geral possuem. Mesmo tornando flexível o grau de apoio entre as premissas e uma conclusão, pode haver uma certa vagueza nos critérios adotados. Por exemplo, o que queremos dizer com “explicar melhor” nesse ou naquele contexto? A literatura da área oferece uma rica gama de critérios que visam responder essas perguntas, sobretudo junto de virtudes epistemológicas, como a simplicidade, o poder explicativo e a coerência. Todavia, tanto a vagueza quanto a própria possibilidade de identificação do que conta como

“melhor” nesses contextos esclarecem um grupo de problemas na filosofia da ciência, as questões em torno do que é chamado de “subdeterminação”.

2. SUBDETERMINAÇÕES

Supondo que encontremos um critério suficiente, ou um conjunto de diretrizes sobre o que significa a qualificação “do melhor” em cada situação explicativa, haverá ainda uma última questão: não pode (acrescente-se “sempre” para uma tese mais forte) haver em vez do melhor x , uma coleção $\{x, y, z, \dots\}$ igualmente “melhores”? “Subdeterminação” é o conceito que nomeia o cerne dessa pergunta: uma coleção de elementos cuja avaliação da segurança em termos epistemológicos é qualificada em algum sentido *equivalente* para um mesmo fim. Isto é, quando um fato descrito por x não determina que uma hipótese seja “a melhor” com base em uma coleção de critérios, mas uma coleção de hipóteses que são *prima facie* inconsistentes entre si.

Há diferentes versões para a colocação desse problema e das teses subjacentes aos mesmos (cf. Schüller e Severo, 2020). Ademais, a existência de casos “reais” de subdeterminação em ciência é um tema controverso. Por exemplo, van Fraassen (1980), argumenta que as teorias só podem ser *epistemologicamente* qualificadas em função da sua adequação empírica. Um problema aqui versa sobre em que sentido duas teorias podem ser igualmente empiricamente adequadas. Como afirma Bueno, “mesmo empregando o critério da adequação empírica (em vez da verdade) como um item na escolha de teorias, as conclusões extraídas por seu intermédio excederiam a evidência” (1999, p. 67).

A necessidade de extrapolar o que conta como “evidência empírica” na avaliação de teorias e hipóteses, bem como na consideração dos próprios critérios utilizados para essa escolha, é um sintoma de subdeterminação. A filósofa empirista Longino, por exemplo, explica essa necessidade atentando para uma lacuna semântica entre as hipóteses e as evidências:

[...] a adequação empírica, no entanto, (mesmo quando suplementada por um requisito de que devem efetivamente existir consequências empíricas ou observacionais para comparar com os dados) não é um critério suficiente para a escolha de teoria. A razão para isso é a situação referida pelos filósofos como a subdeterminação da teoria pelos dados. A subdeterminação que tenho em vista é produzida por uma lacuna semântica (semantic gap) entre a maioria das hipóteses e os dados observacionais aduzidos como evidência para elas. Por exemplo, os dados relevantes para as hipóteses sobre as interações, as colisões e as desintegrações de partículas elementares são descritos em linguagem diferente da linguagem utilizada para representar as interações putativas – nós não observamos diretamente pions, muons e neutrinos – nós observamos o que tomamos como sendo seus traços ou

efeitos nos detectores (sejam rastros de bolhas em gás comprimido, sequências numéricas em fitas de dados, ou irrupções temporárias de corrente elétrica em líquidos densos blindados). Podem não existir relações formais de derivação ou enunciados especificáveis a priori de relevância evidencial entre os enunciados da hipótese e as descrições dos dados. A lacuna é preenchida por muita teoria – teoria sobre partículas; teoria sobre detectores; e possivelmente mais – na qual os físicos se apoiam para asseverar a relevância evidencial do que eles podem observar para as hipóteses particulares sobre as interações de partículas. Os dados tomados isoladamente podem ser compatíveis com várias hipóteses bastante diferentes; os dados não carregam a sua relevância evidencial, por assim dizer, em suas “mangas”. Se eles são evidência para uma hipótese ou um modelo particular, essa é uma questão empírica, a ser julgada contra o pano de fundo das suposições sobre os instrumentos, sobre o modo como o mundo é, e sobre os modos segundo os quais ele deve ser conhecido. (Longino, 2017, p. 41).

De modo semelhante, Stanford (2021) afirma que a subdeterminação é caracterizada como um caso em que as evidências disponíveis em um determinado momento não são suficientes para assegurar quais crenças podemos ter como resposta a elas. Aplicada ao contexto científico, ela ocorre se existem ao menos duas hipóteses que tenham contraparte empírica equivalentes, mas que sejam incompatíveis em suas explicações adicionais. Por se tratar do suporte que evidências deveriam fornecer para as teorias que as explicam, esse fenômeno fora chamado de “subdeterminação da teoria pela evidência”, ou, como Muller (2011) nomeia, de “primeira tese da subdeterminação”. Contudo, além da possibilidade conectar evidências adequadas com múltiplas hipóteses, as próprias teorizações podem ser conectadas com diferentes interpretações sobre os seus significados, sobre o “pano de fundo das suposições [...] sobre como o modo como o mundo é” usando as palavras de Longino. Aqui está uma segunda tese da subdeterminação, como colocado por Muller (2011). Um dos exemplos mais notáveis dos casos de segunda subdeterminação na ciência contemporânea são as discussões sobre a interpretação da mecânica quântica não-relativista (doravante, MQ), como veremos adiante. Isso posto, para além de diferentes versões detalhadas entre teses de subdeterminação, há dois grandes agrupamentos: a subdeterminação da teoria pelos dados (ou da teoria pela evidência, que chamaremos daqui pra frente de “subdeterminação teórica”) e a subdeterminação metafísica. A primeira ocorre quando ao menos duas teorias ou hipóteses disputam as evidências; a segunda ocorre quando há ao menos duas formas de entender ou interpretar o mesmo fenômeno em termos metafísicos. A subdeterminação metafísica será tratada na próxima seção.

Pensando a respeito da primeira subdeterminação, French (2009, pp. 98–101) exemplifica as explicações disponíveis acerca da extinção dos dinossauros.

Como o autor apresenta, as evidências que dispomos nos permitem explicar que essa pode ter sido *causada* tanto pelo choque de um enorme meteoro com a terra, bloqueando a luz solar por conta de efeitos de poeira na atmosfera; quanto pela hipótese de uma enorme atividade vulcânica naquele período, ocasionando também o bloqueamento da luz solar por conta de gases. Assim, poderia-se buscar uma inferência pela melhor explicação ou, nesse caso, pela *causa* mais provável através de um modelo causal. Porém, supondo (e apenas supondo) que ambos acontecimentos teriam como resultado uma mesma coleção de eventos para a qual possuímos evidências (um período de extinção em escala global), então ambas teorias explicam o mesmo conjunto de fatos. Ao passo em que fornecem inferências ampliativas empiricamente adequadas para esse mesmo conjunto de eventos, o modelo de inferência pela melhor explicação, ou pela causa mais provável, pode resultar em diferenças irrelevantes na qualificação de ambas. Ao mesmo tempo, é preciso notar que a garantia fornecida por eles não é tão forte quanto poderia-se supor: mesmo que, por exemplo, a hipótese do meteoro seja modelada como uma causa mais provável, isso não assegura que a mesma é verdadeira. Nesse caso (e em outros possíveis), está em jogo se e quanto faria sentido dizer que alguma dessas explicações é “mais verdadeira” do que outra —o que certamente precisará ser adaptado para alguma qualificação gradual para além da verdade (melhor apoiada, mais segura, com maior coerência com outros conhecimentos, etc.). Essa é a proposta de Niiniluoto (2019), de semelhança à verdade (*truthlikeness*). Todavia, para haver subdeterminação, sobretudo nesse caso, precisamos mostrar também que as explicações são incompatíveis entre si, que não são complementares. Afinal, é possível que a colisão de um meteoro acarrete em abalos sísmicos e erupções ao redor do planeta.

Isso posto, o cerne dessa questão está na consideração dos critérios que utilizamos para considerar teorias, hipóteses ou coleções de hipóteses empiricamente adequadas em algum sentido relevantemente similar. Como aponta French (2009, cap. 3, cap. 6), a conexão entre a teoria, aquilo que conta como evidência e o mundo não é direta, mas mediada por modelos e experimentos. O recente enfoque filosófico no aspecto experimental da atividade científica nos permite pensar os papéis desses modelos e experimentos para o surgimento desses casos, tanto nas ciências sociais quanto nas ciências naturais.

Uma caricatura do que seria esse caso de subdeterminação, que nesse momento nos fornece apenas apoio heurístico, pode ser encontrado no caso da já citada tese central da TdM: de que a crença de que as outras pessoas possuem um mundo mental interno compõe uma coleção de funções nos mecanismos

cognitivos, a partir dos quais podemos compreender e explicar o comportamento dos indivíduos. Em estudos sobre o espectro do autismo, defensores da TdM analisam o comportamento dos indivíduos e inferem dessas análises, por exemplo, que as habilidades sociais desenvolvidas e observadas contam como evidência para fazer afirmações sobre o funcionamento dos mecanismos da “teoria da mente”, o qual é codificado nos termos de uma *mindblindness* (cf. Tonielli, 2011). Dito de outro modo: através de um teste para os mecanismos interacionais que permitiriam avaliar os aspectos cognitivos relacionados à teoria da mente, um determinado desempenho nesses testes atua como evidência para uma associação sobre a subjetividade dos indivíduos, inferindo que há algo ocorrendo nos mecanismos cognitivos apoiados em torno da crença de que as outras pessoas possuem mentes, ou da mesma não ter sido completamente desenvolvida (cf. Tonielli, 2011).

O caráter ilustrativo desse caso decorre da tamanha controvérsia envolvendo-o e a própria teoria. Leudar e Costall (2009) argumentam que há uma segunda explicação aqui (que para eles é a correta), segundo a qual as razões pelas quais indivíduos exibem esse comportamento não só não fornece evidência para corroborar a TdM, mas sequer é compatível com as práticas da mesma. Para eles, os próprios estudos da TdM enfrentam desafios psico-biológicos uma vez que seus testes requerem motivações e a atenção por parte dos indivíduos. Isso faz com que crianças no espectro do autismo, por exemplo, tenham as suas habilidades imperativas inibidas pela própria situação, não engajando-se nas atividades. Esse não engajamento acarreta em uma indicação nos testes, um comportamento que informa algo. Mas essa indicação informa sobre algo relevante sobre os indivíduos em vista do background de suposições teóricas, ou informa algo sobre os próprios métodos utilizados? Desse modo, há duas alternativas: a hipótese levantada pela teoria da mente é corroborada pela situação em estudo e apoia uma conclusão sobre o mecanismo da mente dos indivíduos; ou as hipóteses levantadas pela teoria da mente junto dos seus testes sequer são aplicáveis aos seus propósitos. Nesse último caso, os próprios métodos seriam inapropriados frente ao contexto visado, revelando mais sobre essa prática metodológica do que sobre o objeto de estudo.

O valor heurístico desse exemplo está em apontar um caso de “subdeterminação prática” que por vezes é visto como trivial (cf. Schüler e Severo, 2020, pp. 316–317). Problemas de subdeterminação são casos que miram escolhas não triviais na condução das investigações, justificação das hipóteses e peso das evidências. Por exemplo, a condução de uma medição pode optar por uma ou

outra escala, ou unidade de medida, mas isso não significa que haja um caso genuíno de subdeterminação envolvida nas medições. Por outro lado, tanto no caso da TdM quanto da formulação de práticas de medição, podem haver aspectos contextuais relevantes no pano de fundo das suas metodologias (sejam critérios, virtudes ou valores). Como argumentado por Longino,

[...] os dados (medições, observações, resultados experimentais) adquirem relevância evidencial para as hipóteses somente no contexto das suposições de fundo. Estas adquirem estabilidade e legitimidade através da sobrevivência à crítica. As práticas de justificação devem, portanto, incluir não apenas o teste das hipóteses contrastadas aos dados, mas a sujeição das suposições de fundo (raciocínio e dados) à crítica a partir de uma variedade de perspectivas. (Longino, 2017, p. 51).

No caso das medições, Tal (2011, 2016) explica que esses procedimentos pressupõem que saibamos algo sobre o que será medido e como será, esquemas para que possamos formular os procedimentos e estabelecer a padronização requerida. Como diz Crease,

[...] a natureza não fornece réguas, nem balanças, nem – embora dias e anos recorram com regularidade – pontos de origem para marcar o tempo. Somos nós que os fabricamos, com auxílio de objetos como os relógios de sol e os mecânicos. Amiúde conferimos nossas medidas comparando-as com outros padrões confeccionados, ou *assumimos que tais padrões devam existir em algum lugar*, como no mito cosmológico de que a Terra é sustentada por um elefante em pé sobre tartarugas, há sempre uma tartaruga no final (Crease, 2013, pp. 5–6).

A definição de uma unidade de medida padrão, como o quilograma ou o segundo, ilustra exemplarmente em que sentido assumimos que esses padrões devam existir em algum lugar. Usualmente, pensamos que a ciência visa aproximar as suas construções teóricas e abstratas das observações particulares e concretas, da natureza. Contudo, na prática metrológica atual, por vezes, ocorre o inverso: são os procedimentos que, junto de seus modelos estatísticos locais em vista dos seus parâmetros, visam aproximar as definições idealizadas. Para compreender esses casos, além da distinção entre indicações e resultados, precisamos atentar para a distinção entre a definição de uma unidade de medida e a sua “realização” —por exemplo, a definição do segundo e um procedimento que aproximadamente satisfaz essa definição (cf. INMETRO, 2012, p. 46).

Exemplificadamente, desde 1967 o segundo-padrão é definido nos termos da duração de exatos 9,192,631,770 períodos da radiação correspondente à frequência da transição hiperfina do estado fundamental não perturbado do átomo de césio 133 (cf. Tal, 2011, 2016). Essa definição esclarece um contexto recente na história da metrologia. Precedida pela ideia de que os padrões são “retirados da natureza”, a mesma foi substituída pela adoção de descrições idealizadas junto do

conhecimento teórico atualmente disponível a fim de maximizar virtudes epistêmicas nos contextos de medição (e.g., estabilidade, exatidão, reprodutibilidade, etc.; cf. Quinn, 2017). Assim, a definição do segundo pertence a um átomo de césio não perturbado na temperatura do zero absoluto, não havendo qualquer átomo de césio “real”, ou relógio de fonte atômica, que consiga alcançá-la com exatidão “absoluta” (cf. Tal, 2011). Nesse sentido, todos os procedimentos de medida que visam a realização da definição do segundo fornecem indicações que interpretadas (através de parâmetros nos modelos teóricos e estatísticos) enquanto aproximações da definição, uma *mise en pratique*. A definição, assim, versa sobre o que um “relógio ideal” mediria, atuando como um guia para a formulação desses modelos e a construção dos aparelhos e dispositivos. Como vários procedimentos e modelos podem ser formulados em vista da definição, ela atua enquanto um ideal que subdetermina coleções de relógios e classes de modelos locais para os mesmos (cf. Tal, 2011, pp. 1087–1088, 2016, p. 330). Nesse sentido, não apenas existem certas subdeterminações (nesses casos, do experimento —e dos modelos— pelas teorias), casos atuais na ciência, como também há práticas metrológicas que trabalham esses casos com sucesso, mesmo naquelas medições com larga história e consideradas conquistas exemplares na história da mensuração científica e atualmente estáveis.

Ainda na história recente das práticas metrológicas, a redefinição do quilograma nos termos da constante de Planck fixada, ocorrida na última década, é outro bom exemplo do que estamos discutindo. A conexão entre as propostas de definições idealizadas para as unidades, as coleções de instrumentos formulados e a pluralidade de métodos estatísticos de avaliação das indicações envolvem inferências ampliativas em vista de virtudes epistêmicas e pragmáticas (cf. Quinn, 2017). Não só essas escolhas não são aspectos triviais, como a própria motivação para essa alteração advém de inferências ampliativas e estatísticas sobre os padrões materiais da unidade. Como apontado por Tal (2011), há um mito que diz que o protótipo material do metro padrão corresponde exatamente a um metro, um mito de exatidão absoluta. Esse mito torna difícil compreender por quais razões esses padrões materiais são substituídos, sobretudo em que sentido essa substituição é motivada por considerações sobre eles não serem “suficientemente exatos” ou ainda, no caso do protótipo internacional do quilograma, afirmações sobre o quilo-padrão estar perdendo massa (cf. Tal, 2016, p. 330). Isso ocorre porque a definição de uma unidade padrão requer mais do que a sua padronização teórico-material, mas sim uma rede de operações com métodos de comparação

que avaliam os parâmetros da exatidão, da estabilidade e da reprodutibilidade. É em função desses parâmetros, comparativamente analisáveis através de modelos teóricos e estatísticos, que novos padrões são buscados para substituir os anteriores (cf. Quinn, 2017). Não obstante, a história da constante de Planck e do famoso “ato desesperado” que resultou em sua elaboração (cf. Baggott, 2017, p. 129) apontam para as teses da subdeterminação metafísica. Como fechamento deste artigo, vejamos no que ela consiste.

3. SUBDETERMINAÇÃO METAFÍSICA

Como vimos na seção anterior, um dos exemplos mais notáveis casos de subdeterminação na ciência contemporânea ocorre quando nos atentamos aos fundamentos da MQ. A primeira subdeterminação, ou subdeterminação teórica, ocorre quando duas teorias disputam as evidências para o mesmo conjunto de fenômenos. Há também um outro tipo de subdeterminação, chamada de segunda subdeterminação, que ocorre quando há ao menos duas formas de entender o mesmo fenômeno em termos metafísicos. Como mostraram French e Krause (2006, cap. 4), a MQ é compatível tanto com teorias metafísicas nas quais os objetos quânticos são interpretados metafisicamente como *indivíduos* (isto é, possuindo um princípio de individualidade transcendental) quanto com teorias metafísicas de não-indivíduos (nas quais os princípios metafísicos de individualidade não se aplicam). Assim, a MQ não determina a metafísica correspondente —daí o nome “subdeterminação metafísica”. Notavelmente, a subdeterminação metafísica é independente da subdeterminação teórica, isto é, o caso da individualidade dos objetos quânticos ocorreria *ainda que* não houvesse a subdeterminação teórica (por exemplo, no caso dos cientistas encontrarem experimentos que permitam decidir entre as interpretações da MQ).

A maneira usual de colocar o problema pode ser enunciada da seguinte maneira. Suponha que dois objetos, *A* e *B* precisem ser dispostos em duas caixas, *1* e *2*. As possibilidades para organizar os objetos nas caixas são:

1. Ambos na caixa *1*;
2. Ambos na caixa *2*;
3. *A* na caixa *1* e *B* na caixa *2*;
4. *A* na caixa *2* e *B* na caixa *1*.

É fácil perceber que cada uma dessas alternativas possuem um peso estatístico de 25%, *viz.*, é com uma probabilidade de 25% que alguém poderá

encontrar os objetos nas caixas em cada uma dessas configurações. Essa é a chamada “estatística clássica”, também chamada de “estatística Maxwell–Boltzmann”.

Para o caso quântico, as possibilidades 3 e 4 são radicalmente diferentes. Objetos quânticos são indiscerníveis, *i.e.*, possuem todas as mesmas propriedades independentes de estado, *e.g.*, massa, carga, spin. São essas propriedades que nos permitem caracterizar objetos quânticos tais como elétrons, por exemplo. Agora, como podemos organizar objetos quânticos nas caixas, como na analogia anterior? Aqui esbarramos com uma consequência da indiscernibilidade de tais objetos. Sendo indiscerníveis, não há diferença na permutação de dois objetos. Assim, os itens 3. e 4. da organização *clássica* não possuem a probabilidade de 25%; antes, não há diferença estatística entre os itens 3. e 4. para o caso quântico. Contam como uma só possibilidade. A indiferença estatística da permutação de objetos indiscerníveis se deve ao Postulado da Indistinguibilidade, e é chamada de Estatística Bose–Einstein”.

Com isso em mente, podemos fazer a seguinte questão acerca do perfil metafísico desses objetos, clássico e quântico: são, metafisicamente falando, indivíduos? Isto é, possuem algum princípio de individualidade?

É fácil perceber que os objetos clássicos possuem *algum* princípio de individualidade, seja ele advindo da teoria de substrato ou de feixes (cf. Benovsky, 2016). E isso é atestado pela diferença estatística da permutação entre objetos *A* e *B*: em um sentido metafísico, *A* e *B* são *indivíduos* diferentes; desse modo, faz *diferença* organizar esses objetos em lugares diferentes. Podemos fazer uma analogia com esportes. O time 1 poderia ser diferente caso as jogadoras *A* ou *B* estivessem no time; o mesmo valeria para o time 2.

No caso quântico isso não é tão direto. A “Concepção Recebida” (“*Received View*”, cf. French e Krause, 2006) da individualidade, que é traçada aos fundadores da teoria quântica (dentre eles: Shrodinger e Weyl), argumenta que essa falta de diferença estatística é explicada pela falta de um princípio de individualidade dos objetos quânticos. Objetos quânticos seriam, de acordo com essa perspectiva, *não-indivíduos*. De fato, foi principalmente questionado se tal princípio poderia ser o dos feixes, *viz.*, o princípio metafísico de individualidade segundo o qual o que caracteriza metafisicamente os indivíduos são suas *propriedades*; ora, como vimos, elétrons possuem as mesmas propriedades, então esse princípio parece não ser uma opção para a individualidade de objetos quânticos (cf. French e

Krause, 2006; Arenhart, 2012; 2017). Essa tese é disputada até hoje (cf. Bigaj, 2022). No entanto, tal disputa não nos interessa aqui.

Do ponto de vista metodológico, basta apontarmos para o seguinte. Independentemente da teoria dos tropos ser (ou não) adequada aos objetos quânticos, a teoria do substrato certamente o é. Isso pois uma teoria de individualidade de substratos apela para um “princípio transcendental” de individualidade (termo cunhado por Post, 1963), que pode ser aplicado a qualquer tipo de objeto. Nessa perspectiva, o que individualiza um objeto é tal princípio transcendental de individualidade, uma quintessência qualitativa que independe de suas propriedades. Assim, alguém poderia argumentar o seguinte: *ainda que* não haja diferença *estatística* na permutação de objetos quânticos, haveria uma diferença *metafísica* dado que dois elétrons possuem uma individualidade transcendental (cuja expressão é frequentemente dada por meio de *ecceidades*, cf. Arroyo e Arenhart, 2020). Nessa concepção, objetos quânticos seriam *indivíduos*.

Dessa maneira, do ponto de vista metodológico, a física não determina a metafísica —ao menos na questão do princípio metafísico de individualidade. É compatível com a teoria quântica padrão supor que objetos quânticos são indivíduos (Bigaj, 2022) e não-indivíduos (Arenhart, Bueno e Krause, 2022). A isso foi dado o nome “subdeterminação metafísica” (French e Krause, 2006), ou subdeterminação da metafísica pela teoria. Deixando de lado o problema que isso gera para o realismo científico, o ponto que nos interessa neste artigo é similar ao problema da subdeterminação da teoria pelos dados, *viz.* o de justificar objetivamente a escolha de uma metafísica —e não de outra. Na subdeterminação da teoria pelos dados, o problema é o de justificar a adoção de uma teoria levando em conta apenas os dados; na subdeterminação da metafísica pela teoria, o problema é justificar a adoção de uma metafísica levando em conta apenas a teoria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme argumentamos, utilizando os exemplos não-exaustivos de subdeterminação apresentados neste artigo, as relações entre (i) teorias científicas, (ii) evidências e (iii) interpretações metafísicas não transpassam justificações entre si de uma maneira forte. Até o momento não há um critério objetivo que seja amplamente aceito, para que alguém possa escolher objetivamente entre as alternativas levantadas nas seções 2 e 3. Com a discussão apresentada na seção 1, todavia, pode-se argumentar que as razões para isso

derivam do fato de que a prática científica administra inferências ampliativas sem elencar elementos suficientes para garantir a relação entre aquilo que é *explicado pela teoria* e aquilo que *a teoria utiliza para explicar os fenômenos*, nem garantir que haja uma única interpretação possível para uma mesma teoria em um nível metafísico.

Desse modo, para além do debate acerca do realismo científico, a subdeterminação na ciência —tomada como um fato— nos coloca diante a tarefa de responder às seguintes questões: dados/evidências podem fornecer justificção epistêmica a hipóteses teóricas? Hipóteses teóricas podem fornecer justificção epistêmica para hipóteses metafísicas? Caso queiramos responder afirmativamente a essas questões, precisamos especificar precisamente a maneira pela qual isso ocorre. O problema é que não temos essas especificações em mãos. Como vimos, esse tipo de investigação deve, necessariamente, envolver diferentes aspectos com que inferências são efetivamente realizadas na ciência, da teorização à experimentação. Contudo, a resposta para essas questões é, no estado atual da arte, um trabalho coletivo em andamento.

REFERÊNCIAS

- ARENHART, J. R. B.; BUENO, O.; KRAUSE, D. The non-individuals interpretation of quantum mechanics. In: FREIRE JR, O. (Ed.). *The Oxford Handbook of the History of Quantum Interpretations*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- ARENHART, J. R. B. Ontological frameworks for scientific theories. *Foundations of Science*, 17, 2012
- ARROYO, R. W.; ARENHART, J. R. B. Realismo e metafísica na mecânica quântica. In: IMAGUIRE, G.; CID, R. (Ed.). *Problemas de metafísica analítica*. Pelotas: NEPFIL/UFPEL, 2020, pp. 269–309.
- ARROYO, R. W.; OLEGARIO DA SILVA, G. Against ‘Interpretation’: Quantum Mechanics Beyond Syntax and Semantics. *Axiomathes*, 2021.
- BAGGOTT, J. *Mass: The Quest to Understand Matter from Greek Atoms to Quantum Fields*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BARON-COHEN, S. *Mindblindness: an essay on autism and theory of mind*. Massachusetts: The MIT Press, 1997.
- BIGAJ, T. *Identity and Indiscernibility in Quantum Mechanics*. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.
- BRANQUINHO, J; MURCHO, D; GOMES, N. (eds.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BUENO, O. *O empirismo construtivo: uma reformulação e defesa*. Campinas: UNICAMP CLE, 1999.

ĆIRKOVIĆ, M. Physics versus Semantics: A Puzzling Case of the Missing Quantum Theory. *Foundations of physics*, v. 35, n. 5, 2005, pp. 817–838.

DE BARROS, J. A.; OAS, G. Can We Falsify the Consciousness-Causes-Collapse Hypothesis in Quantum Mechanics? *Foundations of physics*, v. 37, n. 10, 2017, pp. 1294–1308.

DÍEZ, J; MOULINES, U. *Fundamentos de filosofia de la ciencia*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999.

DOUVEN, I. Abduction [Online]. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>>. Acesso em: 27 de julho de 2022.

FRENCH, S. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRENCH, S. KRAUSE, D. *Identity in physics: A historical, philosophical, and formal analysis*. Oxford University Press, 2006.

HAACK, S. The justification of deduction, *Mind*, v. 85, 1976. pp. 112–119.

INSTITUTO NACIONAL DE METROLOGIA, QUALIDADE E TECNOLOGIA. *JCGM: 200*. Vocabulário Internacional de Metrologia: Conceitos fundamentais e gerais e termos associados (VIM 2012). 3 ed. Duque de Caxias, INMETRO, 2012.

JAMMER, M. *The Philosophy Of Quantum Mechanics: The Interpretations Of Quantum Mechanics*. New York: Wiley e Sons, 1974.

LEUDAR, I; COSTALL, A. (eds). *Against Theory of Mind*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

LONGINO, H. Valores, Heurística e Política do Conhecimento. Trad. Débora Aymoré. *Scientiae Studia*, v. 15, n. 1, pp. 39–57, 2017.

MORTARI, C. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

MULLER, F. A. Withering away, weakly. *Synthese*, v. 180, 2011, pp. 223–233.

QUINN, T. From Artefacts to Atoms – A new SI for 2018 to be Based on Fundamental Constants. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 65–66, pp. 8–20, 2017.

POST, H. “Individuality and Physics”. *The Listener* v. 70, pp. 534–537, 1963.

SCHÜLER, G.; SEVERO, R. Quatro Teses de Subdeterminação de Teorias Pelos Indícios Observacionais: Significados, Plausibilidades E Implicações. *Princípios*, v. 24, n. 2, pp. 299–324, 2020.

STANFORD, K. Underdetermination of scientific theory [Online]. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scientific-underdetermination/>>. Acesso: 27 de julho de 2022.

TAL, E. Making Time: A Study in the Epistemology of Measurement. *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 67, 2016, pp. 297–335, 2016.

_____. How Accurate Is the Standard Second? *Philosophy of Science*, v. 78, n. 5, pp. 1082–1096, 2011.

THAGARD, P. The best explanation: criteria for theory choice. *The Journal of Philosophy*, v. 75, 1978. pp. 76–92, 1978.

TONELLI, H. Autism, Theory of Mind and the Role of Mindblindness in the Understanding of Psychiatric Disorders. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 24, 2011. pp. 126–34.

VAN FRAASSEN, C. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.


Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz

Dialectical method, history and transcendence in Henrique de Lima Vaz's philosophical system

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID28509

João Augusto Anchieta Mac Dowell⁺

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

 0000-0002-4530-859X

macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

Resumo: O artigo apresenta uma visão de conjunto do pensamento de Lima Vaz, a partir de seu método original, caracterizado por seu cunho rememorativo, dialético e sistemático. Ele é aplicado particularmente na Antropologia Filosófica e na Ética, sintetizando a categoria de história com a de transcendência, superando assim a crise do pensamento moderno à luz da práxis ética.

Palavras-chave: Lima Vaz, Método dialético, Antropologia Filosófica, Ética, Crise da Modernidade.

Abstract: The article presents an overview of Lima Vaz's thought, based on his original method, characterized by its rememorative, dialectical and systematic nature. It is applied particularly in Philosophical Anthropology and Ethics, synthesizing the category of history with that of transcendence, thus overcoming the crisis of modern thought in the light of ethical praxis.

Keywords: Lima Vaz, Dialectical Method, Philosophical Anthropology, Ethics, Crisis of Modernity.

No cenário nacional, o pensamento filosófico do jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz, falecido em 2002, cujo centenário se comemorou em 2021, avulta sem dúvida com uma mensagem ainda altamente significativa. A meu ver, duas razões justificam essa preeminência. Em primeiro lugar, em contraste com a tendência dominante nos nossos departamentos de filosofia, padre Vaz não entende o mister filosófico meramente como interpretação dos textos dos pensadores atuais ou do passado, mas sim como reflexão sobre a própria realidade. Por isso, ele tem ideias próprias sobre as questões filosóficas

⁺ In Memoriam. O professor e padre João Mac Dowell veio a falecer em 13/09/2022, entre a aprovação do artigo e a sua publicação. A *Princípios* traz o artigo a público também em homenagem e agradecimento pela sua contribuição à Filosofia brasileira.

fundamentais e não teme expô-las, tomando posição no debate dos problemas mais candentes da atualidade. Em particular, aponta pistas para a superação do niilismo ético contemporâneo. Ora, são exatamente essas as carências mais significativas da filosofia acadêmica no Brasil. Por um lado, a preponderância dos trabalhos monográficos sobre os mais diversos autores, propiciando uma especialização precoce e, ao mesmo tempo, reduzindo o estudo da filosofia à aquisição da técnica de elaboração de trabalhos científicos, práticas ambas, válidas em si mesmas, mas, certamente, nefastas e mesmo fatais para o autêntico pensar, se se tende a absolutizá-las, como ocorre com frequência pelo menos na prática. O estilo vaziano de pensar implica, ao invés, na iniciação ao pensar filosófico, o estudo básico das grandes questões levantadas ao longo da história do ocidente e, à medida que se adquire suficientemente o instrumental filosófico de análise, interpretação e avaliação da realidade, a preocupação de debruçar-se sobre o nosso tempo, nossa sociedade e cultura, para tentar exprimir o seu significado e apontar os rumos de uma civilização mais humana.

Esta atitude pouco comum no meio universitário valeu a padre Vaz, já em vida, o reconhecimento como um dos principais pensadores brasileiros de sua geração, como atesta, entre outros testemunhos, a inclusão de seu depoimento na obra *Conversa com Filósofos Brasileiros*, série de entrevistas, publicadas em 2000 por Marcos Nobre e José Marcio Rego (NOBRE e REGO, 2000). E, depois de sua morte, eminentes professores universitários, não só lhe prestaram a homenagem de sua admiração, totalmente insuspeita, mas também se abalaram a escrever estudos originais comentando as suas ideias. É o caso dos filósofos Franklin Leopoldo e Silva¹ e Paulo Eduardo Arantes,² da USP, de Tércio Sampaio Ferraz Jr.,³ da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, de Raul Landim Filho,⁴ da UFRJ, José Henrique Santos da UFMG,⁵ e mais recentemente Ivan Domingues também da UFMG,⁶ Marcelo Perine da PUC-SP,⁷ Marcelo Aquino da UNISINOS⁸

¹ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosófica, *Síntese Revista de Filosofia*, v.30, n.97, mai/ago, 2003, p.149-158.

² ARANTES, Paulo, Um depoimento sobre o Padre Vaz, *Síntese Revista de Filosofia*, v.32 n.102, 2005, 5-24.

³ SAMPAIO FERRAZ, Tércio. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Vaz, in: Perine, M. (ed.). *Diálogos com a cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, 71-86.

⁴ LANDIM F., Raul. Pe. Henrique Vaz, um filósofo cristão, in *Analytica*, v.6, n.1, 2002, p.9-17. Do mesmo autor veja-se também: Predicação e Juízo em Tomás de Aquino, in *Kriterion*, n.113, junho 2006, p.27-49.

⁵ SANTOS, José H. Ética e medida. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, p. 577-584.

⁶ DOMINGUES, Ivan. Pe. Vaz, a tradição ocidental e o Brasil, in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.48 n.150, 2021, p.205-247.

⁷ PERINE, Marcelo. Padre Vaz e a compreensão de seu tempo, in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.48 n.150, 2021, p.169-203.

⁸ AQUINO, Marcelo. Memória do Ser e Afirmação de Deus em Lima Vaz (IV), in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.47 n.148, p.297-326, conclusão de uma série de artigos sobre o filósofo em questão.

e Carlos Roberto Drawin da FAJE-BH⁹, entre outros. Nem por isso, pode-se dizer que o seu pensamento esteja suficientemente divulgado e que suas riquezas tenham sido até hoje adequadamente exploradas. Poucos se têm confrontado com suas posições, dialogado com suas ideias, ainda que fosse para contestá-las. Esta ausência de diálogo, o receio de comprometer-se com a aprovação ou a crítica, é, aliás, uma das deficiências da vida filosófica em nosso país. No caso de padre Vaz, o silêncio em torno de suas propostas é reforçado, em parte, pela modéstia do autor, avesso a qualquer exibicionismo e até certo ponto recluso nos últimos anos na sua residência belorizontina, em parte, pela natureza de suas posições, afirmativas de uma transcendência real, na contracorrente do pensamento contemporâneo.

Suspeito, porém, que não poucos pensadores entre nós sintonizam secretamente com as ideias que ele defendeu, receosos, porém, de expor-se diante da vaga avassaladora de uma mentalidade antimetafísica e relativista. Neste sentido, julgo que a difusão da obra vaziana poderá encorajar outros a afirmarem publicamente outra visão da realidade, que não a dominante na academia, enriquecendo o cenário filosófico nacional com uma nova perspectiva, aberta ao absoluto transcendente. Para tanto, deverá contribuir p. ex. a tese de doutorado de Rubens Godoy Sampaio, publicada por Edições Loyola sob o título de *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*,¹⁰ excelente introdução ao conjunto de seu pensamento, escrita por um discípulo, que já dedicara ao estudo do mestre a sua dissertação de mestrado. Importante também para conhecer o núcleo gerador do seu pensamento é a obra de Cláudia Maria Rocha de Oliveira *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*.¹¹ Outra iniciativa, que estimulará, sem dúvida, a pesquisa em torno de seus escritos, será a divulgação dos seus inéditos, recolhidos no “Memorial Padre Vaz”, pertencente à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte. Por um lado, um “site” próprio dá acesso a um catálogo, com o resumo de seus principais manuscritos, escaneados integralmente, e de vários de seus cursos gravados, em fitas de áudio ou vídeo. Está já em curso a edição dos textos mais significativos conservados no Memorial, especialmente os cursos sobre Hegel, ministrados na Faculdade de

⁹ DRAWIN, Carlos R. Lima Vaz, porquê pensar o Absoluto in: *Síntese Revista de Filosofia*, v.48 n.150, p.249-274

¹⁰ GODOY SAMPAIO, Rubens. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006

¹¹ São Paulo: Loyola, Coleção “Estudos Vazianos”, 2013.

Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais.¹²

Se me dedico neste artigo a partilhar algumas reflexões sobre o pensamento de Henrique de Lima Vaz é porque considero efetivamente que ele tem muito a dizer-nos, particularmente no atual contexto cultural da sociedade brasileira, à luz da crise de valores de nossa civilização globalizada. Tentarei apresentar sucintamente uma visão de conjunto da sua obra filosófica, focalizando alguns traços característicos, seja do método, seja do conteúdo de seu pensar, na perspectiva de duas categorias básicas, que marcam um e outro, a saber, história e transcendência.

I. O MÉTODO DO PENSAR DE HENRIQUE VAZ

Lima Vaz deu especial atenção ao método do filosofar e expôs mais de uma vez a maneira como o concebia, consciente de que não se trata de algo extrínseco, mas, ao contrário, de um elemento determinante do próprio desenrolar-se da reflexão sobre a realidade. Três são, a meu ver, os rasgos que definem sua maneira de entender o saber filosófico: rememoração, dialética e sistema.

1. Caráter rememorativo

Padre Vaz demonstra nos seus escritos notável conhecimento da história da filosofia ocidental, baseado na leitura direta dos textos dos autores de destaque, bem como no estudo sempre atualizado de seus comentadores. Além de suas publicações especializadas sobre Platão, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás, Hegel, Marx, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, o domínio que adquiriu de todas as épocas do pensamento filosófico revela-se sobretudo na parte histórica de sua Antropologia Filosófica e de sua Ética. Aliás, a sua curiosidade de leitor metódico, dotado de invejável memória, proporcionava-lhe sólidos conhecimentos em muitos outros setores do saber, desde a matemática e as ciências da natureza até a literatura universal, passando pela história e pelas

¹² Foram publicados até agora 4 volumes da Coleção *Escritos filosóficos inéditos de Henrique Cláudio de Lima Vaz: Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. do latim para o português de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012; *A formação do pensamento de Hegel*. Edição, Introdução e Notas de Arnaldo Fortes Drummond. São Paulo: Loyola, 2014; *Introdução ao pensamento de Hegel, tomo I: A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes*. Edição, Introdução e Notas de Arnaldo Fortes Drummond. São Paulo: Loyola, 2020; HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica: O Ser (1812)*. Tradução Henrique C. de Lima Vaz. Edição, Introdução e Notas de Manuel Moreira da Silva. São Paulo: Loyola, 2021. Estão para ser publicados em 2022. *Filosofia da Natureza e Filosofia do Mundo*. Edição, Introdução e Notas de Gabriel Almeida Assumpção; *Moralidade e Felicidade*. Comentário de Henrique de Cláudio Lima Vaz ao capítulo *O espírito certo de si mesmo*. *A moralidade da Fenomenologia do Espírito*. Edição, Introdução e Notas de Leonardo Vieira.

ciências sociais, sem falar da teologia. Entretanto, esta assimilação da história da filosofia e da cultura do ocidente não tinha para ele o sentido de mera erudição, como um fim em si mesmo. Trata-se propriamente do que chama de rememoração, procedimento que se inspira em dois mestres do pensar, Platão e Hegel, particularmente cultuados por padre Vaz, e que é, segundo ele, constitutivo do próprio ato filosófico. (GODOY SAMPAIO, 2006, pp. 248-259).

O autêntico pensar não pode constituir um princípio absoluto, mesmo quando exprime esta pretensão, como no caso de Descartes. Ele se enraíza necessariamente no passado, que modela de maneira decisiva o nosso horizonte mental. A elaboração teórica de qualquer problema pressupõe a recuperação da tradição viva na sequência histórica dos autores e ideias e nas vicissitudes das diferentes formulações e soluções dadas. Com efeito, esta rememoração assume essencialmente uma forma aporética, enquanto as formulações e soluções propostas para os problemas articulam-se dialeticamente em oposições e sínteses, que convergem para o presente da reflexão do filósofo, que as capta em vista de sua superação, à luz das coordenadas culturais de sua época. Assim o progresso da filosofia apresenta-se como uma permanente reinvenção, onde se conjugam continuidade e descontinuidade, não repetição mecânica do já dito, mas iniciativa de sua inteira reproposição sob a forma de espontânea criação. Se esse retorno permanente dos mesmos problemas manifesta, por um lado, o caráter invariante da natureza humana, a rememoração remete, por outro, à historicidade radical do pensar, que se volta sempre para novos horizontes na sua interpretação da realidade. Cabe, pois, ao pensar filosófico a tarefa de “transcender os limites do seu tempo, mas sempre a partir da imanência à história vivida, a qual inclui a visão crítica dos limites dessa história” (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.156). Não se trata, pois, nem de absolutizar o histórico, nem tampouco de afirmar um absoluto atemporal, mas, justamente, de, tomando consciência da própria historicidade, seja remontar dos frutos às raízes, seja, no mesmo ato do pensar, projetar-se numa reelaboração reflexiva do sentido descoberto. Como nota Franklin Leopoldo e Silva no artigo já citado, na perspectiva adotada por Lima Vaz,

não é possível pensar a transmissão da verdade em termos de posse a posse, isto é, de passagem de quem a possuía para outro que vem a possuí-la. (...) A historicidade do presente enquanto definição de um certo perfil de experiência da verdade, guiada pelo absoluto de seu horizonte mas movida pela contingência de sua inserção na atualidade, de certo modo alimenta-se desse processo aporético que se apresenta em si mesmo como o grande estímulo de sua própria dissolução. (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.152).

A dialética de continuidade e descontinuidade, inerente ao processo de rememoração manifesta-se de maneira exemplar na compreensão vaziana da modernidade na sua relação com a filosofia cristã da Idade Média, exposta, em particular, na sua última obra *Raízes da Modernidade*. Ao contrário do paradigma usual, proposto por Hegel nas suas célebres *Lições sobre a Filosofia da História*, que vê o pensamento medieval como um hiato teológico, entre a filosofia antiga e o novo começo da filosofia moderna, padre Vaz mostra que a concepção moderna da razão deita suas raízes na filosofia cristã tal qual foi elaborada na Idade Média, comprovando, aliás, esta interpretação com os mais abalizados estudos recentes desta questão. Nesta perspectiva, a oposição pela qual a modernidade pretende romper com a tradição revela-se como a continuidade de um pensamento que, para uma época que se situa criticamente em relação à que a precedeu, aparece sempre como aporético (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.155). Tal continuidade propicia a passagem de um modo de presença do pensamento cristão no mundo medieval para um outro modo de sua presença na ambiência moderna. “Essa dialética permite que o filósofo cristão, a partir da *diferença* instituída pelo racionalismo moderno no que concerne às relações entre fé e razão, cultive a continuidade dos problemas rearticulados dentro de um outro universo simbólico” (IBID.). É o que faz nosso filósofo ao longo de toda a sua reflexão e, em particular, ao retomar a afirmação medieval do absoluto transcendente no contexto moderno da imanência do espírito, ultrapassando estas posições antitéticas numa síntese criativa.

2. Caráter dialético

A forma dialética do pensar já se manifesta na própria ideia do método de rememoração, como acabamos de constatar. Ela constitui, porém, a matriz de todo o pensamento vaziano. Sob a inspiração de Platão e de Hegel, Lima Vaz reinventa, por assim dizer, o método dialético pela novidade de suas aplicações no campo da metafísica, da antropologia filosófica e da ética. (GODOY SAMPAIO, 2006, p.226) Trata-se para ele do método filosófico por excelência, enquanto exprime a estrutura dinâmica do espírito que corresponde à estrutura dinâmica da própria realidade na sua verdade. Com efeito, para ele, “o *logos* do inteligível não é mais do que a dialética da Ideia”, enquanto constitui o movimento essencial que anima o espírito humano. (VAZ, 1997, p.19). Ora, continua padre Vaz:

a dialética da Ideia como leitura filosófica do mundo humano significa uma ordenação ao Uno e uma explicação a partir do Uno, do múltiplo que se manifesta no mundo dos homens como desordenado e insensato, que é representado, segundo

Platão, pela desmesura da *hybris* e, segundo Hegel, pela dilaceração (*Entzweiung*) da existência histórica (IBID.).

Para um, o processo dialético instaura a justa medida na desordem do mundo dos homens, para o outro, ele é a reconciliação das oposições que rompem a unidade ética da comunidade humana. Trata-se, enfim, de “edificar o modelo ideal, isto é, o modelo de inteligibilidade do mundo humano, segundo a ordem do múltiplo que procede da unidade verdadeira” (Ibid.). Tal é a tarefa da filosofia, enquanto interpelação crítica da cultura e restituição ontológica de sua inteligibilidade essencial.

É claro, portanto, que “o procedimento dialético não é um procedimento *forma*/no qual uma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz a lógica intrínseca” da própria realidade, “o dinamismo da sua própria inteligibilidade” (VAZ 2002, p.158). Obedece para tanto ao princípio geral da suprassunção (*Aufhebung*), que assume na unidade do discurso, enquanto unidade pensada do real, a particularidade das categorias. Com efeito, “a conceptualização filosófica é o processo metodologicamente ordenado de construção das categorias” articuladas no discurso filosófico. (VAZ, 1991, p.165). Mas as categorias são construídas já em resposta às questões que impulsionam o pensar, na sua tarefa de definir o objeto de investigação. Portanto, a compreensão filosófica abarca três passos dialéticos: determinação do objeto da investigação, construção das categorias, articulação das mesmas no *discurso*. A determinação do objeto é um momento aporético, que se traduz na problematização radical de determinado aspecto do real, que se expressa na perplexidade da indagação: que é isso? Este embaraço surge, como vimos, da rememoração, que, confrontando as diferentes formulações e soluções dadas ao problema no curso da história, postula a sua reproposição no contexto da cultura atual. Portanto, a aporética histórica conduz inexoravelmente à aporética teórica ou crítica, cujo desfecho é a construção das respectivas categorias, que serão, por sua vez, articuladas no conjunto do discurso filosófico. (IBID.).

No plano metafísico o processo dialético parte da oposição mais elementar entre o ser e o não-ser, cuja suprassunção é expressa pelo princípio de não-contradição. A partir desse fundamento forma-se a contraposição entre o uno e o múltiplo, sobrelevada na relação de alteridade, como identidade e diferença. Ela culmina na relação de natureza dialética que vigora entre o Ser absoluto e os entes finitos e relativos. No plano antropológico, a constituição das categorias interpretativas parte da afirmação do “Eu sou”, ou seja, do sujeito, como autoexpressão primordial, que constitui o momento mediador entre os polos da

“natureza” e da “forma”. Esse movimento dialético é constitutivo do ser humano e de sua autocompreensão. O sujeito se apresenta como movimento de suprassunção da natureza na forma, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido (VAZ, 1991, p.163). Por “natureza”, padre Vaz entende, portanto, a realidade onticamente considerada, enquanto se oferece a nossa experiência como um dado. O termo “forma”, por sua vez, refere-se à inteligibilidade da natureza, ao seu “*eidos*”, enquanto verdade, sentido, essência do ente, ou seja, à dimensão ontológica. Pela mediação do sujeito operante a natureza é compreendida e expressa na forma.

A busca da compreensão de cada aspecto da realidade mediante categorias filosóficas, que expressam o seu ser ou essência, acontece novamente em três etapas (VAZ, 1991, pp. 157-164). O processo dialético parte da pré-compreensão dos fenômenos, resultante da experiência espontânea de todo-mundo num determinado contexto histórico-cultural. Todo ser humano tem certa compreensão, mais ou menos explícita, de seu corpo próprio, por exemplo, ou do que é consciência moral e assim por diante. Neste nível a natureza, a ser compreendida, é o “mundo da vida” (*Lebenswelt*), oferecido à experiência empírica. Esta pré-compreensão se exprime em representações, símbolos e crenças do domínio comum. Ela precede a *compreensão explicativa*, própria das ciências. Neste caso, a natureza são os dados resultantes dos processos operatórios da observação metódica e da experimentação, e a forma são os conceitos e o discurso científicos, que obedecem a regras formais próprias. Na sua forma metodologicamente abstrata e seletiva a compreensão científica nega a globalidade concreta da experiência, expressa na pré-compreensão. O corpo humano, por exemplo, é visto apenas como organismo vivo na perspectiva da Biologia. O momento final da elaboração de cada categoria é a *compreensão filosófica* ou transcendental, que exprime o sentido último e fundamental da realidade em questão, ou seja, considera-a enquanto ser. Tal sentido transcende os limites metodológicos próprios da explicação científica, de modo que a compreensão filosófica não equivale à síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências. Ela pode ser considerada, porém, como a síntese entre a pré-compreensão vulgar e a compreensão explicativa das ciências enquanto, ultrapassando a ambas na explicitação radical do sentido das experiências fundantes, utiliza para sua interpretação elementos da conceptualização fenomenológica própria da pré-compreensão e elementos da compreensão formalizada própria das ciências.

A constituição das categorias filosóficas de compreensão da realidade desdobra-se, por sua vez, em três momentos constitutivos do pensamento dialético: universalidade, particularidade, singularidade. A *universalidade* corresponde ao horizonte formal e abstrato da razão. Trata-se do elemento fundamental da inteligibilidade de qualquer coisa. Nada pode ser compreendido senão a partir de uma perspectiva universal, que se apresenta, ao mesmo tempo, como indeterminada. Entretanto, o ser humano não é pura racionalidade atemporal, antes, enquanto essencialmente histórico, espírito encarnado, se encontra inserido no aqui e agora, i. e. na particularidade, de determinada situação. A situação implica toda uma série de fatores de ordem física, biológica, psíquica, social e cultural. Toda compreensão da realidade é afetada por esses condicionamentos. Eles não suprimem, porém, o caráter universal e necessário da compreensão, mas, do ponto de vista subjetivo, delimitam o aspecto, sob o qual a realidade é considerada, e, do ponto de vista objetivo, determinam ulteriormente o conteúdo do conceito com elementos da experiência. O particular é, portanto, a negação da racionalidade universal, enquanto indeterminada e abstrata. É o momento da determinação ou negação no seio da universalidade. O movimento dialético é todo interior ao conceito, enquanto exprime a racionalidade do real. A *particularidade* expressa a sua autodeterminação, enquanto poder de se realizar na limitação do ente particular. (GODOY SAMPAIO, 2006, pp. 238-239). Ela constitui o elemento mediador entre o universal e o singular. A *singularidade* é o resultado desse processo de compreensão da realidade. Trata-se da realidade concreta, o propriamente existente, mas, enquanto entendido como identidade reflexa da universalidade e da particularidade, na qual se exprime a sua riqueza. Os momentos da universalidade e da particularidade não são senão dimensões dialeticamente complementares da inteligibilidade do singular. Na verdade, os três momentos são coextensivos uns aos outros, sendo cada um deles a expressão do todo sob um desses aspectos (Ibid.).

O significado dos momentos do processo dialético pode ser exemplificado na compreensão do agir moral, ou seja, de uma decisão singular de fazer o bem. Qualquer decisão só pode ser tomada no horizonte universal do bem como tal, enquanto fim e intenção da vontade livre. Quem decide fazer uma ação boa em concreto, quer fazer o bem em geral. Esta adesão ao bem como tal é condição de possibilidade desse agir. Mas, enquanto meramente formal e indeterminada, a adesão ao bem, ou seja, o momento de universalidade, não é suficiente para explicar o ato concreto. Trata-se de fazer o bem aqui e agora, de tomar a decisão em uma situação determinada, diante de possibilidades reais: ajudar ou não esta

pessoa necessitada. A escolha de uma alternativa supõe o julgamento sobre o que é moralmente bom ou melhor, obrigatório ou lícito, nessas circunstâncias particulares. A inteligibilidade do ato singular, da decisão efetiva, resulta da conjunção dialética dos momentos de universalidade e particularidade. No caso, a compreensão filosófica da realidade em questão é dada pelo conceito ontológico ou categoria da consciência moral, como juízo sobre a validade ética da ação concreta à luz da norma universal do bem.

O novo passo do processo dialético consiste na articulação das categorias na totalidade do discurso. Essa articulação é regida, segundo padre Vaz, por três princípios: o princípio da *limitação eidética*, o princípio da ilimitação tética e o princípio da totalização (VAZ 1991, p.167). O primeiro é exigido pelo caráter não-intuitivo de nosso conhecimento intelectual, que capta o objeto sob aspectos determinados de seu ser (*eidōs*), expressos na forma do conceito, que delimita setores distintos da realidade, não coincidindo por definição com uma visão totalizante de cada coisa. Este princípio da limitação eidética implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ente e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Este processo de articulação decorre do segundo princípio, a *ilimitação tética*, que exprime o dinamismo do conhecimento intelectual, aberto para o horizonte ilimitado do ser num movimento de contínua superação da compreensão dos aspectos particulares (eidéticos) da realidade. Este dinamismo é próprio da afirmação judicial, como tomada de posição (*thesis*), que, ao dizer “é”, projeta o conceito predicado no plano absoluto do ser, manifestando a sua particularidade diante do todo. Com isso introduz a negatividade no seio da limitação eidética, proporcionando à oposição entre as categorias, que leva adiante o movimento dialético do discurso. Este movimento aponta justamente para a totalidade infinita do ser, expressa no *princípio de totalização*. Esta totalidade deve organizar-se em um sistema de categorias, de tal modo que a unidade sistemática do discurso reflita a inteligibilidade do real no seu todo sob a forma de um conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo espírito.

3. Caráter sistemático

a) Em geral

Destarte, o processo dialético consoma-se na elaboração de um sistema global. Tal é, como dissemos de início, a terceira característica do método filosófico de padre Vaz, que pretendemos destacar. Seu pensar é nitidamente

sistemático. No início da segunda parte de sua “Introdução à Ética filosófica” (VAZ 2002, pp.11-17), justamente a que corresponde à construção teórica do pensamento ético, ele justifica a estrutura sistemática que lhe dá. Prescindindo das peculiaridades que assume o problema no caso da compreensão do *ethos*, as considerações aí expostas valem para o conjunto de sua obra filosófica. De um modo geral, sistema é um conjunto de elementos que podem ser compreendidos a partir de sua articulação recíproca, sendo que do lugar que ocupa no todo dessa tessitura de relações cada um de tais elementos constitutivos retira sua significação. Estes elementos não se encontram simplesmente justapostos numa exterioridade linear, mas se relacionam de maneira circular e dialética (GODOY SAMPAIO, 2006, pp.322-323). Depois de chamar a atenção, para o caráter analógico da noção de sistema e para a plurivocidade atual do termo, em função das múltiplas formas de racionalidade desenvolvidas nos tempos modernos, padre Vaz introduz a distinção entre sistemas abertos e fechados. Os sistemas fechados, cujo modelo são os sistemas formais axiomático-dedutivos, admitem apenas a inter-relação e interação interna entre seus elementos. Ao contrário, os sistemas abertos, além de sua estabilidade e coerência internas, mantêm uma interação permanente com o mundo circundante. Tendo como modelo por excelência os organismos vivos, esses sistemas apresentam a propriedade de serem evolutivos, ou seja, de se constituírem como síntese, que continuamente se refaz, de identidade e diferença, ou de permanência e mudança ao longo do tempo.

Lima Vaz reivindica para o seu pensar a feição de um sistema aberto, em vista, por um lado, da necessidade de afirmar a unidade profunda da razão, para além dos diversos tipos de racionalidade, e, por outro, a finitude da razão humana, que, embora orientada intencionalmente para o todo, não é capaz de abarcá-lo, em si mesma, devendo manter-se aberta para algo mais do que ela mesma. O sistema de seu pensar possui, portanto, uma estrutura dinâmica, que, longe de engessar a realidade em esquemas preconcebidos, permite captar criativamente toda a riqueza da experiência concreta. O processo dialético, insiste ele, não se desenrola segundo a necessidade determinística das leis rígidas de uma lógica formal, antes reflete a espontaneidade surpreendente do jogo livre das liberdades, divina e criada, no campo da história. Sua abertura assenta-se na aceitação de um Absoluto transcendente e pessoal, que é princípio e fonte do existir e, portanto, condição de possibilidade da existência dos entes contingentes e da inteligência finita. Mas este Absoluto é também o fim e, por conseguinte, o bem para o qual o espírito humano tende em virtude de sua abertura ilimitada

para o ser como tal, tendência, que, no entanto, pode ser ou não ratificada pela adesão livre de cada um (VAZ, 2002, p.16). Todo o pensar de padre Vaz se organiza a partir de tais pressupostos metafísicos. Seu caráter sistemático manifesta-se, porém, em todo seu vigor naqueles terrenos que ele teve a oportunidade de percorrer por inteiro, i.e. a realidade humana no seu ser, compreendida na Antropologia Filosófica, e no seu agir, compreendida na Ética filosófica.

b) *A sistemática da Antropologia Filosófica*

Na sua parte teórica, que supõe intrinsecamente, como já vimos, a rememoração histórica, a *Antropologia Filosófica* de Henrique Vaz comporta duas seções, denominadas respectivamente: as estruturas fundamentais e as relações fundamentais, constitutivas do ser humano. Essas duas *dimensões* da realidade humana, *estrutural* e *relacional*, são suprassumidas e unificadas na categoria de *pessoa*, que expressa ontologicamente o todo do ser humano, não, porém, como círculo fechado, mas sim, na sua abertura intencional para o ser no seu todo absoluto. Cada uma das dimensões explicativas do ser humano revela-se, por sua vez, dialeticamente articulada em três momentos. *Estruturalmente*, o ser humano se apresenta como a articulação na unidade do sujeito de três níveis de realidade: *corporalidade*, *psiquismo* e *espírito*. O corpo próprio, como expressão elementar do sujeito humano, é o próprio sujeito, estruturando-se em formas expressivas, que traduzem os diversos aspectos de sua presença exteriorizada no espaço-tempo do mundo. A categoria da corporalidade, como primeiro momento do movimento dialético de compreensão da estrutura do ser humano, implica, por um lado, que o homem é o (seu) corpo, enquanto a expressão categorial da realidade humana inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua essência, ou seja, como aspecto eidético limitado, mas determinante, na manifestação de seu ser. Por outro lado, em virtude do princípio da ilimitação tética, é necessário afirmar que o homem não é o (seu) corpo, ou seja, que o sujeito, ao suprassumir o corpo-objeto no corpo próprio compreende a sua realidade como transcendendo os limites da corporalidade, i.e. os limites imediatos da presença imediata do homem no mundo. Esta presença não é, portanto, a presença total do homem a si mesmo, enquanto não equivale à plena relação de identidade do homem consigo mesmo que exprime o seu ser (VAZ, 1991, pp.181-183).

A dialética de identidade e diferença entre o sujeito e o seu corpo obriga, assim, a avançar para além das fronteiras do corpo, na busca dessa plena identidade. O novo momento que se oferece na compreensão dialética da estrutura do ser humano é o *psiquismo*, que aparece como situado numa posição

mediadora entre o corporal e o espiritual, i.e. entre a presença imediata ao mundo pelo corpo próprio e a interioridade absoluta do espírito como presença de si a si mesmo. O psiquismo ordena o fluxo do mundo interior em termos de percepção, representação, memória, emoções, pulsões, segundo um espaço-tempo, que não se identifica com o tempo físico-biológico. O tempo psíquico se estrutura em ritmos distintos de intensidade vivida, que constituem propriamente a “duração”. O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença *mediata* do homem no mundo e como primeiro momento de sua presença a si mesmo, presença essa *mediatizada* pelo mundo interior do próprio psiquismo. Enquanto tal, ele constitui uma dimensão essencial da compreensão filosófica do ser do homem, irreduzível seja ao somático, seja ao noético. Trata-se, do sujeito, exprimindo-se na forma de um Eu unificador de vivências, estados e comportamentos. A compreensão dialética do psiquismo como segundo momento da estrutura constitutiva do ser humano leva a afirmar, por um lado: o homem é o (seu) psiquismo, enquanto este se apresenta como uma categoria essencial na compreensão transcendental de seu próprio ser pelo homem. Por outro lado: o homem não é o (seu) psiquismo, já que a ilimitação tética da autoafirmação do sujeito ultrapassa os limites eidéticos do psiquismo, definido na sua oposição ao somático (VAZ, 1991, pp.192-195).

Por conseguinte, o movimento dialético de autocompreensão do sujeito é impelido para além do âmbito do somático e do psíquico, num último passo na constituição da estrutura do ser humano. Trata-se da categoria do *espírito*, que transcende na sua complexidade a conceptualidade antropológica. Com efeito, sendo correlativa à noção de ser, a noção de espírito é uma noção analógica, que conota, primeiramente, uma perfeição simples, absoluta e infinita. Neste sentido, a categoria de espírito no homem se caracteriza pela tensão entre o categorial e o transcendental, entre a afirmação do homem como espírito e a afirmação da transcendência do espírito sobre o homem. A afirmação fundamental “o homem é espírito” é, portanto, expressão da ilimitação tética, não se referindo, evidentemente, como as afirmações equivalentes no nível somático e psíquico, à particularidade do homem-indivíduo. Significa, antes, a abertura transcendental do ser humano à universalidade do ser segundo o duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade. Pelo contrário, o espírito, no nível da limitação eidética, como categoria antropológica, designa no homem a particularização que advém à sua universalidade como espírito, em virtude de sua situação no mundo exterior pelo corpo e no mundo interior pelo psiquismo. Daí decorre que a universalidade do espírito humano seja uma universalidade

meramente intencional, enquanto tendência para o todo do ser, expressão de sua finitude como um ente entre entes. A dialética, alimentada pela tensão entre a identidade intencional e a diferença real do espírito humano com o todo do ser impõe ao ser humano a tarefa de sua autorrealização segundo as normas da universalidade do ser (VAZ, 1991, pp.208-225).

A estrutura constitutiva do ser humano, desdobrada dialeticamente como corporeidade, psiquismo e espírito, não exaure o movimento de compreensão dialética de seu ser. A tarefa de realização do ser humano, que lhe é imposta pela tensão inerente ao espírito, só pode ocorrer como abertura à realidade exterior sob a forma de relação ativa. Neste sentido, o relacionar-se com outra realidade, que não ele mesmo, é, para o ser humano, caminho de autorrealização. É a totalidade estrutural de seu ser que define o homem como ser situado e que circunscreve o espaço intencional de sua presença ao ser. Mas, em virtude da dialética que articula entre si as categorias de estrutura, a presença humana à realidade é, em última instância, uma presença espiritual, ou seja, o espírito é o determinante último da situação do homem no ser. Por outro lado, existe uma homologia entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação da realidade com que o ser humano se relaciona. Trata-se de três regiões, *o mundo, os outros e o Transcendente*, que determinam três esferas de relação: *relação de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência* (VAZ, 1992, pp.9-14). Apesar do muito que revelaria não só do método, mas também do conteúdo do pensamento de padre Vaz, a exploração dos passos com os quais ele constrói dialeticamente essas três categorias relacionais, os limites impostos a este artigo nos obrigam a resistir à tentação de fazê-lo. Não menos interessante, pela riqueza de perspectivas que abre, seria descrever em pormenor a maneira como ele unifica as regiões categoriais da estrutura e da relação, que se opõem dialeticamente como formas ou expressões do ser-em-si e do ser-para-outro do homem. Esta unificação se dá pela *categoria de realização*, que mostra os caminhos através dos quais a unidade estrutural do ser humano, enquanto corpo próprio, psiquismo e espírito, se cumpre efetivamente nas três formas de relação, relação de objetividade, intersubjetividade e transcendência, com que ele se abre às grandes regiões do ser, i.e. o mundo, os outros seres humanos e o Transcendente, que circunscrevem o lugar ontológico de sua situação e de sua finitude. A autorrealização do homem, como forma original da dialética do mesmo e do outro, não é senão a efetivação existencial do paradoxo, segundo o qual ele se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro, abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si mesmo, e que o orienta, em última

análise, para a infinitude transcendente do Ser (VAZ, 1992, pp.141-146). Entretanto, a compreensão dialética da totalidade do ser humano ainda requer um último passo que sintetize o dinamismo da existência histórica, expresso na categoria de realização, com os constitutivos ontológicos de sua essência, correspondentes à sua estrutura e às suas relações fundamentais. Tal é a categoria de pessoa, que surge ao termo do discurso da Antropologia Filosófica como a singularidade que suprassume a universalidade da essência pela mediação da particularidade da existência, que se realiza na história de cada um. Ela se mostra como síntese dos momentos eidéticos percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como alvo do impulso da ilimitação tética que conduziu o processo ao seu termo. Se, para-nós, a pessoa se apresenta como um resultado, considerada na sua dimensão categorial, como fecho do discurso dialético sobre o ser humano e expressão acabada do Eu sou, ela é, em-si, a origem inteligível de todo o discurso e, como tal, começo absoluto, que se faz presente em toda afirmação e toda invocação do sujeito, ou seja, na radical singularidade de cada um com que o Eu e o Tu se encontram (VAZ, 1992, pp.189-192).

c) *A sistemática da Ética Filosófica*

Espero que este rápido esboço do discurso da Antropologia Filosófica vaziana tenha deixado entrever, neste caso particular, a maneira como Lima Vaz constrói a arquitetônica magistral do sistema de seu pensamento. Igual vigor e penetração da realidade a compreender, a mesma abrangência e coerência, verificam-se no seu discurso sobre o agir humano, enquanto ético, que somos forçados a apresentar de maneira absolutamente sumária. Precedida também de uma rememoração histórica, como momento constitutivo da compreensão filosófica do fenômeno do *ethos*, a Ética se compõe de duas partes, o *agir ético*, como momento pontual da decisão, e a *vida ética*, como continuidade do agir no tempo e dinamismo de crescimento que conduz o sujeito à perfeição moral. Estas duas dimensões do discurso dialético são enfeixadas pela categoria de *pessoa moral*, analogamente ao que acontece na Antropologia Filosófica. Cada uma das seções se divide, por sua vez, em três capítulos, articulados dialeticamente, de acordo com o processo de atuação da razão prática, chave de toda a compreensão vaziana do *ethos*. O agir ético é investigado nas suas estruturas subjetiva, intersubjetiva e objetiva, reveladas mediante o jogo dialético do universal e do particular, que fornece a inteligibilidade do singular existente. Destarte, as categorias éticas tradicionais vão surgindo espontaneamente na articulação do discurso, como momentos essenciais da compreensão do todo da *práxis humana*.

A estrutura do agir ético, enquanto atuação do sujeito, manifesta-se através das categorias básicas da *sindérese*, como conhecimento e adesão natural ao bem como tal, da *phrónesis* ou prudência, como capacidade de discernir o bem na situação concreta, e da *consciência moral*, como juízo sobre a retidão moral da decisão. No nível da intersubjetividade, ou seja, da relação com o outro eu, o agir ético é estruturado, no nível da universalidade, pelas categorias do *reconhecimento* e *consenso*, que se particularizam na efetiva reciprocidade e se exprimem na *consciência moral social*, como adesão comum a um conjunto de valores. A relação intersubjetiva, do ponto de vista ético, constitui a mediação dialética entre a práxis ética de cada sujeito e a dimensão objetiva e social do *ethos*. Esta se estrutura em primeiro lugar, segundo as categorias de bem e de fim, que são compreendidas no seu caráter de valor absoluto à luz da dupla relação dialética entre razão e ser, solução da aporia autonomia/heteronomia moral, e entre bem subjetivo e objetivo, solução da antinomia felicidade/dever. Na particularidade das situações, nos diversos grupos humanos, o *ethos* se apresenta, basicamente, como *norma*, ou seja, a determinação e prescrição intrínseca do valor nas circunstâncias socioculturais do agir, e, secundariamente, como *lei*, enquanto regulação do agir a partir de uma instância extrínseca ao sujeito, de caráter autoritativo e coativo, que tem como correlativo o *direito*. O universo ético, enquanto universo simbólico, é a realidade singular e concreta, que sintetiza as dimensões universal e particular do agir ético objetivo.

Considerado isoladamente, o agir ético, embora real, constitui uma abstração em relação à realidade total da vida humana na qual ele se insere. Daí a necessidade de refletir sobre a natureza da vida ética, constituída pelo conjunto das decisões do sujeito, que determinam a orientação que vai tomando progressivamente a vida do indivíduo e da comunidade. A vida ética desdobra-se dialeticamente nos mesmos momentos estruturais: subjetivo, intersubjetivo e objetivo. A estrutura subjetiva da vida ética é explicada através da categoria da *virtude*, como hábito que se modela na particularidade das situações e se exprime na singularidade do existir ético. O caráter ético da vida na sua dimensão intersubjetiva é determinado pela categoria de *justiça*, que vivida na particularidade das situações psicológicas, sociais e históricas, se exprime concretamente no respeito à dignidade do ser humano. O fundamento objetivo da vida ética, que lhe dá consistência absoluta e universal, é o mesmo do agir ético, ou seja, a Ideia de Bem. Ela se particulariza nas diversas culturas e se singulariza como história. Tais são, pois, as categorias que fornecem a inteligibilidade da estrutura da vida ética objetiva. O ciclo explicativo do fenômeno ético é coroado

pela categoria de pessoa moral, ou seja, a própria pessoa humana, sob este aspecto constitutivo de seu ser. Trata-se da categoria que, sendo a expressão formal do sujeito ético, enquanto sujeito do dinamismo da razão prática, exprime, ao mesmo tempo, a completude e a abertura do sistema da Ética filosófica. Sendo por essência um ser ético, o indivíduo humano deverá desenvolver em sua existência este núcleo dinâmico que o constitui como personalidade moral, de acordo com o apelo “*torna-te o que és*”, que define o sentido mais profundo da vida humana. A pessoa é um todo. Mas justamente porque no ápice de sua constituição ontológica ela se abre para a universalidade do Ser e do Bem, é, paradoxalmente, um todo aberto (VAZ, 2000, pp.236-239).

Como se vê, o discurso da Ética filosófica, como já o da Antropologia, aponta para o Absoluto transcendente como seu ápice, mas também como seu fundamento. O sistema vaziano culmina, portanto, numa *Metafísica*, que ele desenvolve, embora de maneira menos completa, em *Raízes da Modernidade*, sua última obra. Ele se baseia na ilimitação do ato de ser, ou seja, do existir, não como simples fato, mas como realidade fundamental cuja plenitude é limitada pela forma ou essência dos entes finitos. Esta ilimitação é captada no juízo como afirmação absoluta do que é, em contraposição ao conteúdo eidético abstrato dos conceitos predicados. A explicitação desta experiência constitutiva do espírito humano e de suas condições de possibilidade leva à afirmação de Deus, como transcendência real do ser, subsistente na sua plenitude infinita. Esta afirmação não cerra, contudo, o sistema. É, ao invés, a condição de sua abertura, porque se trata de uma meta absolutamente inalcançável pela razão, incapaz de englobar na sua compreensão a infinitude divina, obrigada, portanto, a refazer continuamente as suas sínteses totalizantes.

II. HISTÓRIA E TRANSCENDÊNCIA

A apresentação do método filosófico de Henrique Vaz nas suas características de rememoração histórica, processo dialético e construção sistemática, já revelou os principais temas sobre os quais se debruça a sua reflexão, uma vez que conteúdo e método são para ele inseparáveis. Gostaríamos, porém, de finalizar este artigo salientando a perspectiva dominante, a meu ver, de seu pensamento, expressa no título proposto: saber filosófico, história e transcendência, ou seja, a relação entre história e transcendência, constitutiva do saber filosófico, segundo padre Vaz.

1. Em geral

Profundamente enraizado na história, como vimos, o pensar de Lima Vaz é um pensar da história na sua abertura à transcendência. É desta maneira que a rememoração da tradição metafísica responde à problemática da modernidade. O acento na historicidade da natureza humana é reconhecidamente uma característica determinante da consciência moderna, que padre Vaz define precisamente como consciência histórica. Como superar, porém, o relativismo no pressuposto de uma verdade e de um valor imanentes à história e como tais sujeitos às vicissitudes da diversidade cultural? Eis o grande desafio que se oferece ao seu pensamento. Ele está convencido, por um lado, de que a dimensão histórica da realidade humana, constitui uma conquista irrenunciável do pensamento moderno, que recupera, aliás, com essa afirmação um elemento fundamental da própria visão bíblica do ser humano na sua relação com Deus. Mas, como conciliar esta historicidade constitutiva do saber e do *ethos* com a perspectiva metafísica do caráter transcendente, absoluto, universal e atemporal da verdade e do bem.

Lima Vaz divisa na dialética do universal e do particular a chave para a resolução desta aporia. No processo dialético a história é compreendida no momento de particularidade, ao passo que a transcendência do espírito humano sobre as ondas da história se exprime na universalidade de sua abertura ao ser. É esse momento de universalidade no exercício da razão, tanto teórica como prática, que permite salvaguardar, seja a consistência da verdade, diante das diferentes perspectivas hermenêuticas, como a originalidade do ato moral, enquanto racional e livre, frente aos determinismos biopsíquicos e socioculturais. Com efeito, a unidade do ser humano na dualidade das dimensões de animalidade e racionalidade só pode ser entendida adequadamente como a encarnação da universalidade da razão na particularidade da situação mundana espaço-temporal. As mundivisões das culturas particulares são englobadas no horizonte universal do ser. O ser humano não pode pensar e decidir senão a partir de sua inserção em determinado mundo sociocultural. Tanto a sua compreensão da verdade como a sua adesão a valores são condicionadas intrinsecamente pelas circunstâncias de sua situação no mundo. Entretanto, este condicionamento não equivale ao aprisionamento inexorável em um contexto limitado. A razão humana em sua abertura ilimitada para o ser ultrapassa o encerramento em qualquer mundo particular. É esse horizonte supratemporal da razão que permite o diálogo intercultural, a compreensão por membros de uma cultura de elementos de outro universo cultural. Daí também a possibilidade para a pessoa de situar-se criticamente face ao sistema de valores de sua própria cultura, o que explica a

evolução das tradições culturais. Isso não significa, porém, que o ser humano possa visualizar as coisas de um ponto de vista atemporal e absoluto. Sua compreensão será sempre contextualizada, mas, ao mesmo tempo, aberta para algo mais que sua própria situação existencial. Nesse sentido, o que alguém afirma ou nega pode ser absolutamente verdadeiro, enquanto corresponde efetivamente a determinada dimensão da realidade conhecida. Mas jamais se tratará da verdade total. A realidade é sempre desvendada sob determinado aspecto, numa perspectiva limitada. A própria ciência positiva mediante a comprovação provisória de suas hipóteses procede por aproximações sucessivas, jamais exaustivas, do significado dos fenômenos. Mais ainda a filosofia, ao situar-se numa perspectiva de totalidade, é incapaz de abarcar o todo no conceito, permanecendo assim o seu discurso sempre aquém da compreensão plena da realidade. É distinto, porém, o caráter da limitação das ciências empíricas e da filosofia. As primeiras no seu processo hipotético-dedutivo recortam aspectos bem definidos da realidade a ser explorada, limitando a priori a sua perspectiva, um ponto de vista comum, no qual todos os investigadores se encontram. A filosofia, ao invés, tem a ambição de explorar o todo como tal e, por isso, não fixa nenhum roteiro ao pensar, que lançado no espaço ilimitado do ser, pode trilhar diferentes caminhos, ao sabor das intuições que arrastam os pensadores em diferentes direções, todas válidas, em princípio, embora mais ou menos fecundas.

2. No plano ético

É particularmente significativa a maneira original como Henrique Vaz realiza a síntese entre história e transcendência no âmbito do discurso ético, oferecendo com isso uma resposta cabal à problemática da cultura moderna. Segundo ele, o agir ético na sua singularidade existencial só pode ser compreendido adequadamente como a encarnação da universalidade da razão na particularidade das situações. A universalidade do bem como tal é apenas o horizonte formal e abstrato do agir. Aquele que visa o bem em geral deverá realizá-lo aqui e agora em opções concretas num determinado contexto sociocultural e no confronto com as tendências instintivas próprias de sua constituição biopsíquica. Por outro lado, o bem no seu caráter normativo encontra-se efetivamente circunscrito aos valores, normas e costumes, próprios de determinada tradição cultural.

Destarte, a tomada de decisão não é o resultado mecânico de condicionamentos naturais e históricos, nem consiste na aplicação pura e simples de princípios universais ao caso particular. Trata-se antes da captação intuitiva do

bem a ser feito aqui e agora que se evidencia na convergência entre valores racionalmente fundados e o complexo conteúdo histórico e natural da situação em que o agente se encontra. Por outro lado, nesta perspectiva o *ethos* histórico, constituído pelos valores, costumes e leis próprios de determinada cultura, é valorizado como horizonte normativo imediato do agir na comunidade ética. Com isso é superada também a corrente da Ética moderna que tende a reduzir a moralidade à esfera interior do agir individual, excluindo do seu âmbito a esfera exterior e objetiva da lei e do direito.

Mas, justamente por seu caráter intrinsecamente ético, a lei e o direito, nas suas expressões históricas e contingentes, estão submetidos à norma transcendente do bem, próprio da natureza humana enquanto racional. Em virtude da sua universalidade constitutiva a razão prática torna-se instância judicativa do *ethos*, acima da particularidade de suas concreções históricas. Com efeito, as normas e costumes vigentes numa determinada sociedade constituem uma particularização sempre imperfeita do bem e justo segundo a razão. Trata-se mesmo assim do referencial imediato do agir, a partir do qual seja o indivíduo seja a comunidade poderão progredir em direção a uma compreensão mais reta e profunda da norma moral. Seja qual for a qualidade do *ethos* histórico, o agir humano face a ele se compreende como regulado por uma norma objetiva de comportamento que o inscreve num âmbito superior ao dos puros impulsos instintivos da natureza.

3. A crise da modernidade à luz da práxis ética

É esta percepção profunda do caráter objetivo e social do *ethos*, como realidade humana, que torna mais urgente e mesmo angustiante para Padre Vaz o problema ético do mundo contemporâneo. Com efeito, o agir dos indivíduos deve pautar-se por valores comuns no seio da comunidade ética. Só mediante este consenso é possível estabelecer uma convivência justa e pacífica entre os seres humanos. Mas como alcançar num mundo globalizado um *ethos* comum, para além das diferentes tradições culturais e do pluralismo de valores próprio do individualismo moderno? Esta questão decisiva para a nossa civilização conduz Lima Vaz a uma análise rigorosa e original da crise da modernidade à luz da sua reflexão sistemática sobre as características essenciais do ser humano e de seu agir. Daí derivam também as pistas que aponta para a superação dos impasses teóricos e existenciais com que se depara o mundo atual.

A modernidade, instauradora da primeira civilização que é efetivamente universal pela sua base material, deve reconhecer, constata Lima Vaz, “a sua incapacidade de tornar essa civilização *eticamente* universal, regida por valores e guiada por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados também como universais, portanto, aceitos consensualmente. (VAZ, 1997, pp.131-132). Mediante as conquistas da tecnociência,

todos os meios vão se tornando acessíveis para o *uso* da liberdade, enquanto vão se obscurecendo, uma a uma, as *razões* de ser livre. É essa, propriamente, a essência do *nilismo ético* e é essa a bandeira ideológica levantada pelos arautos da pós-modernidade. *Usar* ilimitadamente da liberdade sem conhecer os *fins* da liberdade: tal a prática social que se difunde universalmente como sucedâneo aético do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal (VAZ, 1997, pp.137-138).

“A impossibilidade para a nossa civilização de criar um *ethos* adequado ao seu projeto histórico e às suas práticas de civilização universal” constitui, segundo Lima Vaz, “o enigma inscrito na face da modernidade e que vem desafiando o generoso idealismo dos projetos revolucionários de fundação de uma nova história” (VAZ, 1997, p.141). As soluções apresentadas “não chegam a atingir o cerne do problema justamente porque permanecem no interior do círculo traçado pelo postulado da autonomia absoluta da *práxis*,” segundo o qual o homem moderno pretende “absorver na imanência da sua liberdade as razões e os fundamentos do seu *ethos*”. Ora, tal pretensão, que constitui o axioma primeiro de todas as teorias modernas do agir ético, longe de ser evidente – observa Padre Vaz – deve ser questionada, mais não fosse, em função das trágicas contradições da civilização nela fundada (VAZ, 1997, p.144).

Com efeito, uma vez pressuposta a “prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o fundamento da relação recíproca do reconhecimento refluí da comunidade para os próprios indivíduos. A comunidade passa a ser um *resultado*, não um princípio e fundamento” (VAZ, 1997, p.149). “O postulado da autonomia do indivíduo como primeiro princípio da ordem das razões do ser-em-comum social, ou a absolutização da sua *práxis*, implica necessariamente – conclui Lima Vaz – um empirismo nominalista que, suprimindo a categoria lógico-ontológica da natureza humana e da sua socialidade constitutiva, abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas” (Ibid.). O sujeito finito ousa reivindicar “a responsabilidade propriamente infinita de suportar todo o universo humano do *sentido*,” ou seja, de constituir-se como seu fundamento último (VAZ, 1997, p.147).

Impõe-se, destarte, a conclusão, que se apresenta propriamente como um apelo e a expressão de uma esperança: somente

a experiência da inanidade do não-sentido do humanismo antropocêntrico () poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte transcendente do sentido ou para descobrir uma nova estrutura da experiência do Transcendente que se torne princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da modernidade. (VAZ, 1997, pp.174-175).

Nosso filósofo está plenamente consciente de que essa proposta soa “como um ingênuo arcaísmo aos ouvidos de uma cultura estruturalmente atea, que se orgulha de ter ousado o passo que levou a humanidade da idade infantil das crenças para a idade adulta da Razão” (VAZ, 1997, p.175). Nem por isso recua diante do dogmatismo preconceituoso do antropocentrismo imanentista, antes convida o homem de hoje a reexaminar se a exigência do Absoluto transcendente não está inscrita efetivamente na própria essência e no dinamismo mais profundo da razão (Ibid.). É verdade que “depois de transformações tão profundas do espaço natural e do espaço mental do homem moderno”, o princípio fundante do ser e agir humanos dificilmente se mostra visível na ordem da natureza. Mas será possível talvez – sugere Padre Vaz – experimentá-lo como o Outro absoluto, irreduzível à imanência do sujeito e, no entanto, dele infinitamente próximo, pois se faz presente, exemplarmente, na reciprocidade do amor (VAZ, 1997, p.151). “A tradição cristã – conclui ele – guarda aqui a riqueza de uma palavra – *Deus é amor* – que poderá” inspirar uma reflexão autenticamente filosófica e, “na aurora do terceiro milênio, ser a luz de um dia mais humano para os homens reunidos numa civilização universal enfim viável” (IBID.).

xxxXXXxxx

Ao término desta apresentação, forçosamente sumária, do pensamento filosófico de Henrique de Lima Vaz verificamos que sua reflexão sobre a articulação entre história e transcendência oferece uma chave fundamental de leitura de sua obra. Evitando os extremos tanto de um transcendentalismo abstrato como do encerramento na imanência do histórico, ele consegue mostrar como o agir do ser humano na história sintetiza a universalidade da sua abertura para o Bem transcendente com a particularidade das situações empíricas nas quais existe. Em interlocução permanente com o pensamento filosófico do Ocidente, ele interpreta nosso momento histórico em função das coordenadas teóricas de um sistema construído dialeticamente sobre bases estritamente racionais.

Não foi possível desenvolver diretamente aqui o diálogo entabulado por Lima Vaz com as posições vigentes sobre a relação entre historicidade e transcendência e sobre sua incidência na Antropologia e na Ética. Nem

pretendemos, como ele mesmo reconhece, que tenha dado uma palavra definitiva sobre os problemas abordados. No entanto, sua crítica da modernidade, embora caminhe na contramão das correntes hoje dominantes, oferece uma alternativa original, na sua articulação especulativa, e perfeitamente à altura das exigências conceituais do pensamento contemporâneo. Nessa lucidez aberta e independente consiste a sua contribuição maior para a superação dos impasses de nossa cultura. Oxalá a oferta de diálogo, implícita em sua obra, desperte a atenção e interesse de quantos se preocupam, no Brasil e para além de nossas fronteiras, por responder à problemática crucial de nosso tempo: como reencontrar um universo de valores comuns, que deem sentido à existência humana e permitam a constituição de uma comunidade ética de âmbito universal.

REFERÊNCIAS

GODOY SAMPAIO, Rubens. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosófica, *Síntese Revista de Filosofia*, v.30, n.97, 2003, p.149-158.

NOBRE, Marcos; REGO, José M. *Conversa com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.


VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

Alienação: nominalismo e ambiguidade referencial no “jovem Marx”

Alienation: on “young Marx’s” nominalism and referential ambiguity

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID28968

Felipe Taufer

Universidade de Caxias do Sul (UCS)

 0000-0002-4137-9999

fe.taufer@hotmail.com

Resumo: A tese principal deste artigo é que se nos perguntarmos pela referência do conceito “alienação”, nos encontraremos na posição de ter que admitir que ela é ambígua. Faço uso do termo ambiguidade referencial para apontar duas fontes de ambiguidade: (i) ele pode se referir ao trabalho como objeto ou sujeito da alienação; (ii) pode designar ou não uma referência. Argumento que a literatura marxista de apoio não explicitou essa ambiguidade, pois está presa no paradigma de uma “leitura genitivo-subjetiva”. Não se trata, porém, de defender uma “leitura genitivo-objetiva”, mas mostrar que a sua plausibilidade ajuda a esclarecer que os textos do “jovem Marx” eram ambíguos. Para isso, procuro mostrar o que uma “leitura genitivo-objetiva” diria sobre três contextos específicos de uso de “alienação” e “estranhamento”: *Manuscritos de 1844*, *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*. Busco também explicitar como essa leitura só faz sentido sob a pressuposição de um nominalismo semântico.

Palavras-chave: Alienação; Estranhamento; Capital; Ontologia social; Marx.

Abstract: The main thesis of this essay is that if we ask about the reference of the concept "alienation", we will find ourselves in the position of being forced to admit that it is ambiguous. I shall use the term referential ambiguity to indicate two sources of ambiguity: (i) it may refer to labour as the object or subject of alienation; (ii) it may or may not designate a reference. I argue that the Marxian scholars have not made this ambiguity explicit because they are stuck in the paradigm of a "genitive-subjective reading". However, I do not argue for a 'genitive-objective reading', but I try to show that its plausibility helps to clarify that the texts of the 'young Marx' were themselves ambiguous. For this purpose, I seek to show what a 'genitive-objective reading' would say about three specific contexts of the use of 'alienation' and 'estrangement': *Manuscripts of 1844*, *The Holy Family* and *The German Ideology*. I also attempt to explain how this reading only makes sense under the presupposition of a semantic nominalism.

Keywords: Alienation. Estrangement. Capital. Social Ontology. Marx.

Ao Moisés,
amigo de extensos e calorosos debates
que, ao final, sempre nos jogavam de volta
à pergunta: “mas o que é, afinal, alienação?”

*Não há constituição do concreto a partir das abstrações que o
atual modo de produção projetou como fundamentais.*

José Arthur Giannotti

Todo conceito surge pela igualação do não-igual.

Friederich Nietzsche

I - INTRODUÇÃO

Quando se trata de comentar a assim chamada “Teoria da Alienação” do “jovem Marx”, muitos intérpretes tradicionais buscam destacar as quatro determinações conceituais por ele esboçadas nos *Manuscritos de 1844*. Por exemplo:

[Marx] esboça um grandioso quadro do caráter dilacerado e contraditório do capitalismo, mostrando como, nesta formação social, o trabalho aliena o trabalhador do seu próprio trabalho, torna o homem alienado do homem, da natureza e do gênero humano [...] (Lukács, 2009, p. 183).

1. Alienação do trabalhador em relação ao produto de sua atividade [...] 2. A alienação do trabalhador em relação ao seu produto, vista a partir da atividade do trabalhador, surge também como alienação da própria atividade produtiva [...]. 3. [...] o trabalhador se aliena da própria espécie humana [...] 4. ‘alienação do homem em relação ao homem’ [...] (Fetscher, 1970, p. 20-22)

Primeiro: o trabalhador relacionava-se ao produto de seu trabalho como a um objeto estranho, que fica sobre ele e acima dele, opondo-se-lhe como uma força independente. Segundo: o trabalhador tornava-se alienado de si mesmo no próprio ato de produção, pois não considerava o trabalho como parte de sua vida real e não se sentia à vontade nele. Terceiro: a ‘vida de espécie’ do homem, sua essência social, era-lhe retirada em seu trabalho, que não representava os harmoniosos esforços do homem como ‘ser-espécie’. Quarto: o homem via-se alienado dos outros homens [...] (McLellan, 1975, p. 43)

Quando Marx analisou a alienação nos seus *Manuscritos de 1844*, indicou os seus quatro principais aspectos: 1) a alienação dos seres humanos em relação à *natureza*; 2) à sua própria *atividade produtiva*; 3) à sua espécie, como espécie humana e 4) *de uns em relação aos outros* [...]. O conceito de alienação de Marx tem quatro aspectos principais, que são os seguintes: a) o homem está alienado da *natureza*; b) está alienado de *si mesmo* (de sua própria *atividade*); c) de seu ‘*ser genérico*’ (de seu ser

como membro da espécie humana); (d) o homem está alienado do *homem* [...] (Mészáros, 2006, p. 14, p. 19-20)

Marx listou quatro formas na qual o trabalhador está alienado na sociedade burguesa: (1) do produto de seu trabalho, o qual se torna ‘um objeto estranho que possui poder sobre ele’; (2) de sua atividade produtiva, a qual ele percebe como ‘dirigida contra ele mesmo’, como se ‘não pertencesse a ele’; (3) do ‘ser de espécie do homem’, o qual é transformado em um ‘ser estranho a ele’; e (4) dos outros seres humanos e em relação ao trabalho deles como o objeto de seu trabalho [...] (Musto, 2010, p. 82)

Qualquer leitor sabe, por essas passagens, que o sujeito da alienação é o homem ou, o que para elas não é diferente, o trabalhador. É isso o que proposições como “o homem alienado do homem”, “o trabalhador se aliena da própria espécie humana”, “o homem via-se alienado dos outros homens”, “a alienação dos seres humanos em relação à natureza” e “o trabalhador está alienado na sociedade burguesa” sugerem. Qualquer leitor também sabe, caso compare tais comentários com o texto do “jovem Marx”, que estas descrições não estão erradas (Marx, 2009, p. 92; 2011, p. 85-86). Ainda assim, um leitor devidamente atento poderia questionar a precisão dessas interpretações. A objeção que se lhes dirigiria não seria a de imprecisão interpretativa, nem a de unilateralidade de leitura ou a de infidelidade ao espírito crítico da letra de Marx. O problema todo é que elas não colocam em evidência a *ambiguidade referencial* da expressão “alienação do trabalho” – conceito central e constitutivo dessa primeira tentativa de elaboração da crítica da economia política. Qual o melhor modo de compreender a *referência* de uma expressão como “alienação do trabalho”? Quem é o sujeito gramatical dessa alienação? Que tipo de relação existe entre “trabalhador” e “homem”? Todas essas questões são mais ou menos assumidas como evidentes pelas interpretações tradicionais. Elas passam longe de perceber qualquer problema conceitual mais sério que o leitor dos textos do “jovem Marx” teria de enfrentar.

O que explica a falta de tematização dessa *ambiguidade referencial* não é a mera ausência de interesse de tais intérpretes. A maioria das interpretações do conceito de “alienação do trabalho” resultaram de leituras que tinham o propósito de tomar lado na controvérsia política sobre a continuidade ou ruptura entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”.¹ Disso se seguia que o foco na citação

¹ Sobre isso, o melhor comentário contemporâneo parece ser o de Marcello Musto (2015, p. 257). Ele insiste que a contraposição entre o “jovem” e o “velho” Marx – a própria forma de estruturar o debate – conduz a um mito. Nunca houve a intenção de publicar, por parte de Marx, os *Manuscritos de 1844*. Não se trata, portanto, de pressupostos teóricos afirmados e publicados que viriam a ser abandonados por conta da assunção absoluta de uma outra posição. Os escritos juvenis expressam um processo “autorreflexivo” repleto de inseguranças, incertezas, dúvidas e tentativas provisórias de resolução. O “jovem Marx” é um invenção do Século XX. Por isso, a questão de se há uma contraposição, uma continuidade ou até mesmo uma continuidade através de rupturas entre o “jovem Marx” e o “Marx maduro” é um mito.

frequente das quatro determinações conceituais da “Teoria da Alienação” não tinha como objetivo esclarecer os distintos empregos do conceito de “alienação do trabalho” pelo “jovem Marx”, mas saber se esse conceito desempenhava ou não qualquer papel relevante no “Marx da maturidade”. Em geral, é possível destacar três agrupamentos de resposta a esta controvérsia: (i) “interpretações aditivas”, as quais concordam que os diversos textos de Marx “são concebidos como obras parciais que apenas tratam de conteúdos diferentes, mas podem ser facilmente canonizados em uma ‘obra completa’”; (ii) “interpretações teleológicas”, as quais geralmente se comprometem com a tese de que os vários textos são “estações que rumam para um único objetivo” e que, por mais que diferentes textos possuam distintos estatutos teóricos, existe “um padrão que pode ser aplicado a todos os textos” com a finalidade de encontrar uma unidade entre as rupturas e continuidades ao longo da trajetória de Marx; e (iii) as interpretações que afirmam que há uma ruptura radical entre a problemática que constitui o universo teórico do “jovem Marx” e a das preocupações teóricas (ditas, por essa corrente, “científicas”) da maturidade.² Embora discordem entre si a respeito da continuidade ou do modo de continuidade da “Teoria da Alienação” no pensamento tardio de Marx, todas essas interpretações concordam que há no “jovem Marx” uma “Teoria da Alienação”. Não é por outra razão que prefiro agrupá-las sob o rótulo de “interpretações tradicionais”.

Mas não quero lidar aqui com a questão da relação entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”. Chamar atenção para esta controvérsia é apenas uma outra maneira de ressaltar que tanto o foco nas quatro determinações quanto a tese de que nos *Manuscritos de 1844* existe algo como uma “Teoria da Alienação”, dotada de uma estrutura conceitual própria, não passam de conclusões carentes de reflexão a respeito dos seus próprios pressupostos. Talvez o jeito mais fácil de ilustrar essa assunção irrefletida das interpretações tradicionais seja demonstrar quais são as consequências normativas dela resultantes. Meszáros (2006, p 85), a título de ilustração, argumenta que os conceitos de “alienação do trabalho” e “alienação do trabalhador” exercem um papel crítico-explicativo cujo objetivo é compreender como as “mediações de segunda ordem” – a saber, as relações de

² Tomo de empréstimo de Heinrich (2006, p. 88-89) a distinção entre esses três tipos de interpretação. Poderíamos dizer que autores como McLellan estão no primeiro grupo, Lukács, Mézaros, Fetscher e Marcuse – apesar das distinções internas – estão no segundo e, por fim, Althusser seria o caso paradigmático das de último tipo. Essa classificação triplíce, contudo, pouco serve para a discussão brasileira sobre o tema, pois ela é muito mais sofisticada e nuançada. Por exemplo, Fausto (2015) sustenta uma visão complexa acerca da relação entre a “antropologia negativa” da juventude de Marx – que para ele não é de modo algum um humanismo simplório – e o modo marxista de crítica da apropriação do mais-valor no capítulo da acumulação e da reprodução social em *O Capital*. Giannotti (1966), por outro lado, afirma a existência de uma ruptura – ainda que não completa como aquela enunciada por Althusser – entre o discurso humanista da crítica da alienação e o discurso imanentista da crítica da apropriação do mais-valor fundamentado na troca de equivalentes.

produção capitalistas – da “ordem capitalista da sociedade”, alienam “o fundamento ontológico da existência humana”.³ Meszáros (2006, p. 85) insiste que este “fundamento ontológico” é o trabalho humano – qualificado por ele como “atividade produtiva ontologicamente fundamental” –, o qual, em sua interpretação, atua como uma mediação de primeira ordem. Daí que a crítica do “jovem Marx” ao “trabalho alienado” estaria apoiada em um conceito de “trabalho” – não somente “não-alienado”, mas “ontologicamente fundamental” – cujo papel teórico seria o de fundamento normativo da crítica da economia política. Em síntese, bastaria olhar para o modo originário das mediações de primeira ordem para saber o modelo ideal a partir do qual as mediações de segunda ordem – historicamente específicas – deveriam ser julgadas. A partir daí a igualação entre “homem” e “trabalhador” seria um caminho sem retorno. Muito embora seja verdade que a apresentação radicalizada dessas consequências teoricamente indesejáveis não se aplique a todas as interpretações tradicionais, é difícil imaginar como elas poderiam não concordar que este “humanismo” fosse a base teórica do “jovem Marx”. Até mesmo alguém como Althusser (2015a, p. 185) enfatizou que “a filosofia do homem [...] serviu de *fundamento teórico*” aos *Manuscritos de 1844*.⁴

A sugestão que aqui apresento é a de que a dimensão irreflexiva das duas assunções das interpretações tradicionais é decorrente daquilo que gostaria de chamar de “leitura genitivo-subjetiva” do conceito de “alienação do trabalho”.⁵ A distinção gramatical entre o genitivo subjetivo e o genitivo objetivo pode ser utilizada como ferramenta interpretativa sempre que um substantivo do caso genitivo tenha uma *relação de predicação* com outro substantivo. Isto é, toda vez que essa relação seja correspondente à sintaxe entre uma parte substantiva (o sujeito) e outra verbal (um tipo de predicação). Em disputas interpretativas, “leituras genitivo-objetivas” afirmam que, em uma determinada proposição, o

³ Uma outra variante de interpretação essencialista encontra-se em Giannotti (1966, p. 110-11): “De chofre, porém, a crítica do jovem Marx cai sob a objeção que a Miséria da Filosofia levanta contra Proudhon e, em geral, contra o emprego da metafísica em economia [...]. Feita a troca de ‘igualdade’, por *Gattungwesen*, teremos, *mutatis mutandis*, a sociabilidade natural de Feuerbach, espreitando todos os momentos oportunos para denunciar as relações econômicas como negação e decomposição de uma essência imutável”. Não deixa de chamar a atenção que, na esteira de Meszáros e do Lukács tardio, o projeto geral de *Origens da Dialética do Trabalho* era o de lançar bases para uma ontologia social fundamental.

⁴ Em outra formulação de Althusser (2015b, p. 130): “Será preciso um dia entrar no detalhe e dar explicação *palavra por palavra* desse texto; interrogar-se sobre o estatuto teórico e sobre o papel teórico atribuídos ao conceito-chave de *trabalho alienado*, examinar o campo conceitual dessa noção, reconhecer que ela desempenha exatamente o papel que Marx lhe atribui então: um papel de fundamento originário, mas que ela não pode desempenhar esse papel a não ser na condição de recebê-lo como mandato e missão de toda uma concepção *do Homem* que vai tirar da essência do homem a necessidade e o conteúdo dos *conceitos econômicos* que nos são familiares”.

⁵ Tomo aqui de empréstimo essa distinção gramatical utilizada por Heinrich (2021, p. 44-46) para explicar as possíveis distinções de leitura da proposição “o processo de produção do capital”.

substantivo do caso genitivo *dá nome ao objeto direto* da ação contida no outro substantivo. Nesse caso, o próprio trabalho é alienado. Por outro lado, “leituras genitivo-subjetivas” tendem a desacreditar as primeiras, sustentando que o substantivo do caso genitivo *dá nome ao sujeito* da ação designada pelo outro substantivo. O que implicaria assumir, no contexto em discussão, que é o trabalho que aliena algo ou alguém. Tanto “Entfremdung” quanto “Entäußerung” são formas verbais que permitem o seu uso substantivado no caso genitivo. Apesar de Marx usar quase que indistintamente ambos os conceitos, as melhores traduções brasileiras e inglesas optam pela tradução de “estranhamento” para “Entfremdung” e “alienação” para “Entäußerung”.⁶ Sigo estas traduções para fins de padronização, mas não discuto aqui as implicações conceituais para a compreensão do texto de Marx que o debate filológico e etimológico sobre a

⁶ Uma boa discussão se encontra em um texto de Arthur (2021, p. 6-9n6): “[...] Possíveis traduções de ‘Entäußerung’ incluem ‘alienation’ (da propriedade); ‘renunciation’; ‘parting with’; ‘relinquishment’; ‘externalization’; ‘divestiture’; ‘surrender’. A alternativa à ‘alienation’ que é de interesse particular para nós, e responsável por às vezes levar à confusão, é ‘externalization’ [...] Devemos notar aqui que o radical ‘äusserung’ significa manifestação [manifestation] (exterior – de ‘äusser’) e que o prefixo ‘ent’ indica o estabelecimento ou de uma entrada em um novo estado ou da renúncia [relinquishment] de um estado anterior; dessa forma, combinando-os, vemos que o sentido é o de que algo é manifestado de tal forma que seu estado muda. Enquanto ‘Veräusserung’ – um equivalente mais comum para ‘alienation’ – é uma palavra bastante neutra, é claro que Marx emprega ‘Entäußerung’ com uma conotação negativa [...] Mészáros não apenas equaciona ‘externalization’ e ‘objefication’, mas ‘Entäußerung’ e ‘Vergegenständlichung’ (contrariamente à sua interpretação lukácsiana de Marx) como se ‘Entäußerung’ não fosse usada como um conceito crítico tal como ‘Entfremdung’ [...] sugeri que a ambiguidade de ‘Entäußerung’ deveria nos levar a distinguir os momentos: externalização, alienação e estranhamento [...]”. Vale a pena notar também os comentários às opções brasileiras feitas por Ranieri (2011, p. 13, p. 15-6) na sua tradução dos *Manuscritos de 1844*: “O conteúdo da reflexão de Marx tem lá sua dívida com a concepção filosófico-especulativa de atividade [...] porque extrai de Hegel um princípio crucial [...]. Esse princípio é o da distinção (e similitude) entre alienação (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) [...], pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx [...]. [...] [É] muito comum compreender-se por alienação um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado [...]. Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às suas últimas consequências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdo distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, não garante que sejam sinônimos. *E é muito menos evidente ainda que sejam pensados somente para a análise do sistema capitalista [...]. Entäußerung* significa [...] exteriorização [...] sintetiza o movimento de transposição de um estágio a outro de esferas da existência [...] de objetivação humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação [...]. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações”. Ranieri segue a mesma distinção linguística que Arthur. Ele prefere “alienação” (e, às vezes, “exteriorização”) para *Entäußerung* e “estranhamento” para *Entfremdung*. Mas ele não compartilha com Arthur a posição de que Marx também atribui uma carga decisivamente negativa ao termo *Entäußerung*. Em seu livro *A Câmara Escura*, Ranieri (2001, p. 9) diz o seguinte: “se considerarmos a relação alienação-estranhamento do ponto de vista do lugar que os referidos conceitos têm na história, poderemos afirmar, de uma parte, que se combinam em virtude de vínculo que os acompanha na exposição das situações humanas de separação e de transpassagem de um estado a outro; de outra parte, do ponto de vista do auto-estranhamento, que é fundamentalmente diferente da auto-alienação ou auto-exteriorização humana, esta combinação aparece como o não-reconhecimento de si mesmo por parte do ser humano em situações históricas específicas [...]”. A leitura que aqui apresento discorda fundamentalmente da distinção conceitual feita por Ranieri, mas concorda com a distinção linguística feita por ele e por Arthur. A razão desse desacordo conceitual é que o modo de uso dos dois termos, por parte de Marx, possui uma conotação negativa. Para o “jovem Marx”, a “alienação” não é uma dimensão trans-histórica e “constitutiva” da humanidade. Mas o motivo do acordo linguístico com essa tradução é simplesmente ter dois termos distintos para expressar o que, no alemão, Marx expressa com dois termos distintos. Além disso, sempre que cito as traduções de Ranieri, modifico “exteriorização” por “alienação”.

tradução destes conceitos engendra.⁷ Nas seções três e quatro as uso intercambiavelmente, mas na segunda seção procuro sempre distingui-los. As expressões “die Entäußerung der Arbeit” (a alienação do trabalho), “*die Entfremdung [...] des Arbeiters*” (o estranhamento dos trabalhadores), tal como empregadas em diversos contextos de uso pelo “jovem Marx”, estão abertas a essa disputa interpretativa (Marx, 2009, p. 87, p. 92; 2011, p. 82, p. 85). O meu ponto, no entanto, não é defender a correção de uma das interpretações em detrimento da outra. Minha tese é a de que o uso dessas expressões em distintos contextos não só torna plausível as duas leituras, mas revela uma *ambiguidade referencial* constitutiva do caráter de rascunho desses *Manuscritos*. Por esse motivo, leituras que absolutizam sem outros questionamentos a “leitura genitivo-subjetiva” aspiram a identificar o homem ou o trabalhador como objetos da alienação e o trabalho, portanto, como o sujeito que aliena.

Em que consiste, porém, essa *ambiguidade referencial*? A depender do tipo de leitura que fazemos, “a alienação do trabalho” poderia se referir a um processo de alienação cujo sujeito é o trabalho (o trabalhador), ou seja, como vimos, uma alienação onde o trabalho separado dos trabalhadores torna-os alienados de sua

⁷ A diferença filológica entre “estranhamento” e “alienação” teve implicações conceituais principalmente nas obras de Lukács e daqueles que foram seus discípulos interpretativos, como, por exemplo, Mészáros. Lukács, que atribui funções conceituais diferentes a essas categorias em sua *Ontologia do Ser Social*, nem sempre distinguiu essas categorias no que diz respeito à interpretação do texto de Marx. Na *Ontologia*, manuscrito da década de 60, ele diz: “Como mostraram nossas exposições até aqui, aparece, nesse contexto, um momento fundamental do ser social, com cujo caráter geral devemos nos ocupar um pouco mais detalhadamente aqui: a objetivação (*Vergegenständlichung*) do objeto e a alienação (*Entäußerung*) do sujeito, que como processo unitário compõem o fundamento da práxis e teoria humanas. Esse complexo de problemas ocupou um lugar central em parte da filosofia mais recente, ao ser tratado como fundamento do estranhamento (*Entfremdung*). *Existe aqui sem dúvida uma conexão até bem íntima: o estranhamento só pode se originar da alienação; onde a estrutura do ser não desloca esta para o centro, determinados tipos daquele nem sequer podem ocorrer.* Contudo, quando se aborda esse problema, jamais se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento na alienação de modo algum significa uma afinidade evidente e incondicional desses dois complexos do ser: *é fato que certas formas de estranhamento só podem surgir da alienação, mas esta pode perfeitamente existir e atuar sem produzir estranhamentos*” (Lukács, 2013, p. 417-8). Em um texto de 1954, por outro lado, ao comentar sobre os *Manuscritos de 1844*, Lukács (2009, p. 186-7): afirma que “a categoria do estranhamento (*Entfremdung*) ou de alienação (*Entäußerung*) encontra-se no centro da filosofia hegeliana [...], Marx deu à categoria da alienação e do estranhamento um sentido histórico-social qualitativamente novo [...]”. Esta mesma indistinção entre os dois conceitos, também ocorre em seu *O Jovem Hegel* de 1938: “quando criticou a alienação hegeliana como conceito central da fenomenologia [...] Marx não escolheu de forma aleatória esse ponto central. A intuição genial de Hegel descobriu [...] a alienação (*Entäußerung*), o estranhamento (*Entfremdung*), como um fato fundamental da vida e, por essa razão, deslocou esse conceito para o centro da filosofia” (Lukács, 2018, p. 701). Como se vê, Lukács nem sempre distinguiu conceitualmente entre os termos. Do outro lado do debate, encontram-se aqueles afirmam que, em oposição a Hegel que concebia um conteúdo conceitual distinto para cada um dos termos, Marx os identificava. Três exemplos são úteis aqui: (a) o de Tom Bottomore (1963, p. xix), tradutor para o inglês de uma das edições dos *Manuscritos de 1844*: “vale lembrar que Marx [...] não faz diferença sistemática entre os termos”; (ii) Marcello Musto (2010, p. 81n7), que escreveu um notável e recente artigo mapeando todo o debate em torno da problemática da alienação em Marx: os termos “possuem diferentes significados em Hegel, mas Marx os usa como sinônimos”; e, por fim, (iii) Michael Quante (2009, p. 237), editor de uma importante edição alemã dos *Manuscritos de 1844*: “Na Fenomenologia, Hegel fala da alienação (*Entäußerung*) da autoconsciência e a diferenciação de seu estranhamento (*Entfremdung*). Marx, ao contrário, identifica alienação (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*)”. Na leitura que aqui apresento concordo especialmente com estes últimos autores. O ideal seria tomar como referência a tradução de Luiz P. de Caux dos *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”* de Marx (2016), na qual ambos os termos são traduzidos por “alienação”.

humanidade – esta seria a “leitura genitivo-subjetiva”. Já que o trabalho tem um papel ativo como sujeito, a implicação referencial mais básica dessa leitura é a de que existe esta estranha entidade no mundo.⁸ Mas de acordo com uma “leitura genitivo-objetiva”, o “trabalho” seria o objeto direto da sentença, ou seja, *ele receberia* a alienação; se quisermos, seria o alvo passivo da alienação. Porém, seria muito estranho supor que a “leitura genitivo-objetiva” descreve, assim como a “genitivo-subjetiva”, uma atividade cujas “mediações de segunda ordem” a tornem uma distorção da “atividade ontologicamente fundamental”. Isso porque existe uma outra camada de *ambiguidade referencial* implicada em cada uma dessas leituras. A ambiguidade não diz respeito somente ao fato de Marx, com as mesmas expressões, dar nome tanto ao sujeito da ação quanto ao seu objeto direto. Pois as duas leituras não colocam somente em evidência a ambiguidade do processo de nomeação, mas a de se esta nomeação de fato nomeia uma referência (algum tipo de entidade, de qualquer tipo que ela seja) existente no mundo ou não. A questão pode ser colocada da seguinte forma: *a que se referem* “estranhamento” e “alienação” em seus diversos contextos de uso nos textos do “jovem Marx”? Cabe lembrar, para fins de análise, que os substantivos do caso genitivo – a saber, “trabalho” e “trabalhador” – são sempre empregados por Marx em uma relação de *predicação* os termos “alienação” e “estranhamento”. Eles formam, assim, substantivos complexos. O meu ponto, portanto, é o de que em uma “leitura genitivo-subjetiva” seria muito plausível assumir que estes substantivos designam algo: uma atividade historicamente específica e temporalmente transitória, a saber, o processo material do trabalho desempenhado no modo de produção capitalista. Contudo, mais difícil, porém mais interessante, seria perguntar se “leituras genitivo-objetivas” podem aceitar que o verbo substantivado “alienação” tenha em vista a designação de uma entidade ou um objeto (qualquer que eles sejam) no mundo ou não. Caso “alienação do trabalho”, nesse sentido específico, não designe algo, então pode-se dizer que estes textos sobre a “a alienação do trabalho” possuem também a *ambiguidade referencial* de serem e não serem “expressões referenciais”. Uma coisa é a “alienação do trabalho” designar a atividade de processo material de trabalho alienando algo ou alguém. Outra coisa é interpretar “alienação do trabalho” como correlata de “trabalho alienado”.⁹ Que tipo de objeto é esse tal de “trabalho alienado”? À primeira vista, não parece que

⁸ Não seria isso, afinal, o que uma formulação como a seguinte sugere? “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto pessoa, é o *trabalho*.” (Marx, 2009, p. 108; 2011, p. 99).

⁹ Sou grato a Luiz P. de Caux por me fazer notar a precisão de “trabalho alienado” como correlato somente de um tipo de interpretação (genitivo-objetiva) e não como correlato geral de “alienação do trabalho” e por me fazer adquirir maior clareza a respeito de minhas próprias afirmações.

exista algo como “trabalho alienado” e nem *um* “trabalho alienado” no mundo. Em suma, não só o *alvo do nome* varia de acordo com as leituras (sujeito ou objeto direto), mas *também o próprio fato de ter uma referência* (quando nomeia o sujeito, a predicação designa algo; porém, em leituras “genitivo-objetivas”, não se trata propriamente *de um nome*) ou não. Expor esta *última* ambiguidade referencial é o objetivo deste texto.

No que segue, tento argumentar que a “leitura genitivo-objetiva”, ou ao menos aquilo que penso ser a sua melhor versão, não precisa pressupor que “alienação do trabalho” seja uma expressão referencial. Uma vez que, para essa leitura, “trabalho” é o objeto gramaticalmente direto da “alienação”, em um substantivo complexo tal como “trabalho alienado” ou “trabalho estranhado” – os quais podem ser considerados correlatos de “alienação do trabalho” em chave “genitivo-objetiva” –, nem o predicado “alienado” ou “estranhado” e nem o substantivo “trabalho” precisam cumprir a função semântica de *dar nome* ou *designar* alguma referência no mundo.¹⁰ Apesar de não ser exatamente por essa razão que alguns comentadores da obra do “jovem Marx” tendem a classificá-lo como *nominalista*, não deixa de ser interessante notar como esse aspecto de suas formulações juvenis não tenha passado em branco (Heinrich, 2006, p. 94; Miller, 1982, p. 44; Hartmann, 1970, p. 423-426). Mas não se trata de um nominalismo sem comprometimento ontológico algum com a realidade ou a objetividade que substantivos (simples e complexos) universais têm em vista.¹¹ De fato, a “leitura genitivo-objetiva” pode argumentar que, além de não ser uma expressão referencial, “alienação do trabalho” não almeja apreender qualquer entidade

¹⁰ Leio Marx aqui apelando para a teoria de Quine (1939, p. 703) segundo a qual predicados não são “expressões referenciais”. Isso não significa que eles não cumpram papéis significativos dentro dos contextos em que são empregados. Seu significado pode ser objetivo e, ao mesmo tempo, não designar nenhuma entidade ou propriedade no mundo. “Muitas palavras formam partes essenciais de enunciados inteligíveis [...] sem serem *nomes* de qualquer coisa.”. Quine (1939, p. 704) está comprometido com um nominalismo sobre entidades abstratas, seja para o que ele chama de “enunciados de existência singular” ou os “enunciados de existência geral”: “a palavra ‘unicórnio’ é meramente uma palavra contextualmente significativa assim como a preposição ‘acima’ – uma expressão sincategorimática, que não *nomeia* nada, seja abstrato ou concreto”.

¹¹ Talvez essa seja uma outra forma de dizer o que a seguinte anotação de Backhaus (2021, p. 742) em um seminário lecionado por Adorno em 1962 tinha em vista: “Marx se considerava um nominalista puro, *mas de forma alguma de acordo com sua estrutura objetiva*”. Ou ainda, caso fossemos nos valer das palavras de Fausto (2015b, p. 328), “Se pensarmos que a lógica tem em Marx como em Hegel um sentido ‘ontológico’, pode-se concluir também nessa mesma linha de argumentação [...] que não há uma ontologia posta no marxismo. (Em Hegel, uma ontologia seria posta *‘malgré lui’*; o marxismo tem e não tem uma ontologia. *O marxismo tem uma ontologia pressuposta, ‘negada’* [...]). Por “ontologia” Fausto (2015b, p. 328n451) quer dizer apenas que as determinações lógicas “não são puramente subjetivas”. O que significa dizer o seguinte: Marx não visa fundamentar uma semântica geral (ontologia, antropologia etc.) antes de lidar com contextos de usos particulares (economia, direito, política etc.) e, além disso, declara-se *contra* este tipo de procedimento. Não obstante, as generalizações e universalizações dentro de cada contexto contém uma significação objetiva sem designarem entidades. No entanto, no caso específico da antropologia – de uma semântica da existência humana genérica – as coisas são ainda menos simples. Nesse sentido, a tese de que há uma *ambiguidade referencial* constitutiva no uso do conceito “alienação do trabalho” é solidária daquilo que Fausto (2015b, p. 312) procurou formular com a expressão “antropologia negativa”.

abstrata ou concreta existente no mundo.¹² Porém, isso não quer dizer que “alienação do trabalho” não seja um conceito que permita compreender de forma objetiva o *modo de existência* das relações econômicas modernas. O nominalismo do “jovem Marx” que a “leitura objetivo-genitiva” defende é um nominalismo *semântico*. Ele nega que seja necessário nos comprometermos com a existência de entidades universais e abstratas e a sua invariação contextual para compreendermos o *significado* de substantivos complexos como “trabalho estranhado” ou “trabalho alienado”.¹³ Mas não é necessariamente um nominalismo *ontológico*, pois a “leitura genitivo-objetiva” possibilita usar substantivos complexos que apreendam objetivamente aspectos existenciais sem descrevê-los como objetos. Para o “jovem Marx”, “trabalho estranhado” é um modo de ser, um “modo real de existência” (*wirklichen Daseinsweise*), caso queiramos empregar uma expressão por ele muitas vezes repetida, das relações econômicas modernas e não uma entidade designada na forma de um objeto (MEGA2 I/5, p. 286; Marx, Engels, 2007, p. 226).¹⁴ Mas *este* nominalismo do “jovem Marx” encontra um limite, pois embora nada que seja universal e abstrato possa ser *designado*, isso não significa que não haja um “modo real de existência” do trabalho cuja *natureza* seja uma universalidade abstrata – ela própria, é claro, sendo contextualmente e historicamente determinada. Ocorre que essa realidade é um “modo de existência” do trabalho expresso por substantivos complexos (“trabalho estranhado”) ou genitivos (“alienação do trabalho”) que não têm propriamente uma *referência*. Na “leitura genitivo-objetiva”, portanto, o “trabalho”, objeto gramaticalmente direto da “alienação”, é uma espécie de “objetividade sem

¹² Poderíamos dizer, fazendo uso dos termos de Quine (1939, p. 707-8), que “trabalho” aqui não pode ser “generalizado existencialmente”. A “leitura genitivo-objetiva”, comprometida com essa vertente de nominalismo semântico, não aceita que da afirmação “a alienação do trabalho” se siga um enunciado de existência geral do tipo “ $\exists(x)$ (x é alienado)”. Um predicado ou um substantivo complexo podem ser contextualmente significativos não somente sem serem um *nome*, mas também sem necessariamente serem isolados do enunciado que fazem parte.

¹³ Embora não seja um nominalismo ontológico *full-blown*, não quer dizer haja um realismo social por parte de Marx que, correspondente a uma posição no outro extremo deste espectro, diga que *exista* “uma substância social que se situa além do mundo do comércio e da indústria” (Giannotti, 1966, p. 110).

¹⁴ A expressão “modo de existência” ou “modo real de existência” não aparece somente, como veremos adiante, em *A Ideologia Alemã*. Marx a emprega em diversos manuscritos da sua juventude. Dos quais, exemplos notáveis são o *Manuscrito de Kreuznach* e os *Manuscritos de 1844*. Um exemplo notável é a crítica de Marx (2009, p. 110-111; 2011, p. 101) à doutrina fisiocrática: “Assim, o trabalho não é ainda apreendido *em sua universalidade e abstração*, ainda está ligado a um elemento natural particular como [sendo] sua matéria, portanto ele também ainda é reconhecido apenas num *modo de existência (Daisenweise)* particular determinado pela natureza”. O significado concreto de um conceito como “trabalho” não é o de algo que designa um “elemento natural particular” (se quisermos, uma entidade empírica ou mesmo abstrata), mas o de compreender o que seria um “modo de existência” universal e abstrato próprio às relações econômicas modernas. Trata-se de uma *qualificação* sobre a referência “relações econômicas modernas” e não de uma nova referência designada. O “trabalho alienado”, parafraseando Postone (2014, p. 150) – tomando de empréstimo seu palavreado para caracterizar o conceito de “trabalho abstrato no Marx tardio – “não é somente o *objeto* de dominação e exploração, mas é, ele próprio, o *terreno* de dominação”. A “leitura genitivo-objetiva” e a ênfase da noção de “modo de existência” querem precisamente demonstrar como já, desde o “jovem Marx”, essa compreensão que Postone aplica para o Marx de *O Capital* estava presente – ainda que sob uma *ambiguidade referencial*.

objeto”. Isso, no entanto, destaca toda ambiguidade deste conceito – já que, como vimos, a “leitura genitivo-subjetiva”, *também* verdadeira, implica que *exista* um referente: o processo material de trabalho como sujeito da alienação. Ler os contextos de uso no qual o conceito de “alienação do trabalho” exerce um papel explicativo relevante como contextos ambíguos pode ajudar a notar como o conceito de “trabalho abstrato”, categoria consolidada da crítica da economia política em *O Capital*, foi uma forma de resolver esta *ambiguidade referencial*.¹⁵

A fim de demonstrar a plausibilidade da “leitura genitivo-objetiva” e dessa sua versão um tanto quanto nominalista, comentarei alguns contextos de uso do conceito de alienação no “jovem Marx”. As interpretações tradicionais geralmente concentram-se nos *Manuscritos de 1844*. Talvez essa seja uma outra razão pela qual elas pensam que existe algo como uma “Teoria da Alienação” pronta e acabada e que, além disso, não haja *ambiguidade referencial* alguma no tratamento que Marx confere à estrutura conceitual desta teoria. São diversos, no entanto, os contextos de uso que estes substantivos e estas formas predicativas aparecem ao longo da trajetória de Marx. Aqui me limitarei a comentar respectivamente os três seguintes contextos de uso: nos *Manuscritos de 1844*, em *A Sagrada Família* e em *A Ideologia Alemã*. Nas considerações finais, procurarei destacar como os comprometimentos ontológicos registrados pela “leitura genitivo-objetiva” não somente contam em favor da tese da *ambiguidade referencial*, mas que ela constitui uma outra chave de leitura para refletir sobre a base ontológica das categorias da crítica da economia política na obra de Marx.

II - A REFERÊNCIA DE “ESTRANHAMENTO” E “ALIENAÇÃO” NOS MANUSCRITOS DE 1844

“Trabalho Estranhado” é o título costumeiramente conferido ao último manuscrito do primeiro caderno da coleção de cadernos conhecida como *Manuscritos de 1844* ou *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Como constatado no recente empreendimento das obras completas de Marx, a MEGA2, este título foi dado ao manuscrito pelos primeiros editores da MEGA e não pelo próprio Marx.

¹⁵ Apesar de concordar com a seguinte posição de Postone (2014, p. 187n96): “a discussão de Marx do trabalho alienado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* indica que ele ainda não tinha desenvolvido inteiramente a base da sua própria análise. Por outro lado, ele afirma explicitamente que o trabalho alienado está no núcleo do capitalismo e não se baseia na propriedade privada, mas que, pelo contrário, a propriedade privada é produto do trabalho alienado. Mas ele ainda não desenvolveu claramente uma concepção da especificidade do trabalho no capitalismo e, portanto, não pode, na verdade, fundamentar sua argumentação: só mais tarde a sua argumentação relativa à alienação será desenvolvida integralmente, com base na sua concepção do duplo caráter do trabalho no capitalismo”, não concordo com a sua afirmação de que o conceito de “alienação do trabalho”, tal como apresentado no “jovem Marx”, implica necessariamente que a “diferença entre objetivação e alienação deve necessariamente basear-se em fatores extrínsecos à atividade objetivadora” (Postone, 2014, p. 186). Postone não apreende a *ambiguidade referencial* deste conceito no “jovem Marx”.

O título não faz grande injustiça editorial ao conteúdo dos manuscritos, pois o “jovem Marx” diversas vezes emprega esta expressão literalmente e não há dúvida de que este conceito constitui o conteúdo principal desta parte. Seja como for, Marx abre esse capítulo com um sumário das conclusões a que chegou nos manuscritos anteriores. Ele diz que partiu dos pressupostos da economia política e supôs “sua linguagem e suas próprias leis” (Marx, 2009, p. 82; 2011, p. 79). Com essa linguagem constatou que na *vida moderna*: (i) o trabalhador baixa à condição de mercadoria; (ii) a miséria do trabalhador é oposta à grandeza de sua produção; (iii) a concorrência leva necessariamente à acumulação de capital; (iv) de um lado, não há diferença entre capitalista e possuidor de renda fundiária e, de outro, não há entre agricultor e trabalhador da manufatura; (vi) a sociedade se decompõe em duas classes fundamentais: proprietários e trabalhadores sem propriedade (Marx, 2009, p. 82; 2011, p. 79). Todas essas são conclusões da *economia política*. Não há nenhuma posição crítica assumida por essas conclusões.

O ponto do “jovem Marx” é que a *epistemologia* da economia política deriva dessa pressuposição inicial todas essas descrições factuais sob a forma de *leis*.¹⁶ Para os economistas políticos, o estatuto das proposições descritas acima corresponderia a fórmulas cognitivas *universais* a respeito da organização econômica da sociedade. Além disso, o economista político padrão pretende fornecer um fundamento empírico e incontestável a essas leis com base no “fato *dado e acabado* da propriedade privada” (Marx, 2009, p. 83; 2011, p. 79). Por exemplo, a naturalização da propriedade privada evita qualquer compromisso com a explicação da lógica da “relação do salário com o lucro de capital” como fonte de explicação do empobrecimento do trabalhador. Uma vez que a estrutura conceitual das relações sociais econômicas passa a ser explicada por apelo a um fato natural, o economista pode sem receios explicar (ii) e (iii) com base no mero interesse do capitalista.¹⁷ Para Marx (2009, p. 83; 2011, p. 79), isso implica dizer que a “linguagem” da economia política encara as relações sociais modernas a partir de “circunstâncias exteriores” (*äussere Umstände*). Circunstâncias exteriores que remetem a uma outra gramática filosófica: a gramática do normativismo prático. Se a miséria e a concorrência se depreendem do fato natural da propriedade privada, então essa tarefa não cabe mais à “linguagem” e às “leis” da economia política, mas devem ser avaliadas moralmente com base nos “interesses” dos indivíduos e de seus modos econômicos *de agência*. Lá onde os economistas

¹⁶ Sobre Marx não se comprometer com a defesa de uma escola de economia política em detrimento de outra e realizar uma crítica geral dos fundamentos teóricos da economia política Cf. Serrano (2018, p. 83-86).

¹⁷ “As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos*, a concorrência” (Marx, 2009, p. 2011, p. 79).

opõem normativamente *uma clara* defesa da concorrência a *uma clara* defesa do monopólio, *uma clara* defesa da liberdade de indústria a *uma clara* defesa do corporativismo e assim por diante, o que *não fica claro* é o “porquê” e o “como” dessas, por assim dizer, antinomias práticas da vida econômica. Tudo isso porque a economia política pressupõe aquilo que *deveria* explicar. Por razões semelhantes, em outro contexto, Marx (2009, p. 138; 2011, p. 141) diz que a economia política é “a mais moral de todas as ciências”.

Então, o “jovem Marx” toma para si a tarefa crítica de “conceber a interconexão essencial entre propriedade privada [...] a separação de trabalho, capital e propriedade da terra”, em suma, “de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com “o sistema do *dinheiro*” (Marx, 2009, p. 83; 2011, p. 80). Notemos como o termo *Entfremdung* em sua primeira aparição tem por função caracterizar *o todo* da “interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital, propriedade de terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência”. Portanto, “estranhamento” é uma espécie de qualificação sobre a natureza de *todas* essas relações sociais. Além disso, a “interconexão essencial” dessas relações sociais tem de ser explicada a partir de um “fato econômico-político *presente*” (Marx, 2009, p. 84; 2011, p. 80). A asseveração de que se trata de um fato “presente” – uma crítica implícita ao a-historicismo e ao naturalismo da “linguagem” da economia política – não deve ser interpretada em chave hipercontextualista. Quer dizer, Marx não está descrevendo uma situação nacional específica do Século XIX. Trata-se de uma “generalidade contextual” própria às sociedades capitalistas. A “leitura genitivo-objetiva” que aqui tento apresentar pode dizer que a forma substantivada “estranhamento” não se refere a uma entidade ou a um conjunto de entidades no mundo, mas à *natureza* (o *tipo* de existência) das relações que constituem um sistema social historicamente específico. Essa natureza é caracterizada por “modos de existência” que se universalizam, mas somente dentro de um contexto específico. Mas qual é o fato presente que possui esta caracterização? Marx (2009, p. 84; 2011, p. 80) diz:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão [...] O trabalho não produz somente mercadorias; ele *produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Há dois produtos imediatos do trabalho produtor de mercadorias: o *próprio* trabalho e a *figura* do trabalhador. No modo de produção capitalista, o ato de trabalhar aparece como perda de si e do próprio trabalho: (a) perda de si porque, nesse marco contextual específico, os trabalhadores – note-se, não os seres

humanos – tornam-se mercadorias; e (b) perda do trabalho porque o trabalho é objetificado como um produto do próprio ato de trabalhar e, dessa forma, o próprio trabalho pode ser comercializado como um objeto. Essa atividade de trabalhar não é chamada objetivação meramente porque ela “objetiva” ou “exterioriza” algo no mundo, mas porque esta prática social historicamente específica transforma o resultado do trabalho em um objeto exterior à própria atividade. Para efeitos de precisão: os objetos aqui não são os objetos de uso (ferramentas, alimentos, serviços etc.) que uma atividade de trabalho comum produz, mas o *próprio* trabalho e a *figura* do trabalhador. Logo após, Marx (2009, p. 84; 2011, p. 80) qualifica o modo de apropriação capitalista desses dois objetos: “a apropriação [aparece] como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäußerung*)”. Nessa segunda ocasião em que o termo *Entfremdung* aparece e na primeira ocorrência de *Entäußerung*, ambos caracterizam o modo de *aparicação* da “apropriação” dos produtos do trabalho “tornados objetos” na esfera da economia política. *Nota bene*: os termos *não designam* – ou, ao menos, não somente – a atividade do trabalho, tal como uma “leitura genitivo-subjetiva” poderia afirmar como se fosse algo mais próximo de “trabalho alienante” do que “trabalho alienado”. “Alienação” e “estranhamento” *qualificam a natureza do aparecimento* do modo de apropriação daqueles objetos: alheia, exterior e estranha. A rigor, o sentido crítico dessa formulação de Marx é que a separação *entre* a atividade humana presente no trabalho produtor de mercadorias e o modo como a apropriação dos dois objetos *dessa* atividade *aparece* na economia política (as relações de produção) da sociedade capitalista é uma *distorção*.¹⁸ Contudo, o sentido descritivo que as formas verbais substantivadas “estranhamento” e “alienação” possuem aqui pode ser verdadeiro de cada forma de apropriação

¹⁸ Aqui estou de acordo com Reichelt (2013, p. 34-5) quando tematiza esse modo de aparecimento como uma “*distorção da existência sensível individual*” da atividade humana em uma duplicação: de um lado, a atividade humana do trabalho produtor de mercadorias e, de outro, a existência alheia, externa e estranha desse mesmo trabalho sob outra forma. Concordo ainda mais com a sua observação de que nesses *Manuscritos de 1844*: “Marx ainda não havia desenvolvido o aparato categorial com cujo auxílio a *distorção* pudesse ser apreendida adequadamente *como* *distorção*, porém ele determina que as categorias da economia nacional burguesa não se prestam para esse empreendimento, visto que essa ciência já se move no contexto do estranhamento [...] Marx não desenvolve a *distorção* mesma sob a forma da exposição crítica das categorias, *mas procura apreendê-la diretamente como aquilo que ela é: uma forma distorcida de apropriação da natureza*”. Deveríamos dar um passo a mais e dizer de modo mais enfático aquilo que nos comentários de Reichelt está apenas implícito: trata-se de uma qualificação do *tipo de existência* da apropriação da natureza em sociedades capitalistas. A despeito de Reichelt não comentar, aqui a ambiguidade fica evidente. Pois, de um lado, é certo que existe uma *distorção* e a “leitura subjetivo-genitiva” a enfatiza. De outro, o “jovem Marx” não quer designá-la como uma entidade, isto é, não há uma referência que seja *uma* *distorção*. A peculiaridade do “modo de existência” das categorias econômicas no “jovem Marx” também não passou despercebida da atenção de Backhaus (2005, p. 21) que, apesar de não fazer uso do termo “*distorção*”, notou que “as formas de autoalienação apresentam a si próprias aos homens como ‘quebra-cabeças’, ‘mistérios’, ‘segredos’, ‘coisas apriorísticas’, ‘*urphenomena*’, ‘coisas em-si’, etc. – a sua ‘conceitualização’ se desenvolve em e através de um processo que as ‘decifra’ e, por meio disso, revela um sentido determinado.” Esse “sentido determinado” e a qualificação acerca do tipo de existência foram sumarizados na sintética e condensada fórmula de Serrano (2016, p. 56) a alienação *distorce* o trabalho no sentido de que se torna uma “atividade que produz a abstração *capital*, e não este ou aquele produto concreto”.

“alienada” sem que designe a propriedade de “ser-alienado” no mundo, assim como quando dizemos de algo que este algo é vermelho, não nos comprometemos necessariamente com a existência da entidade universal da “vermelhidão”.¹⁹ O processo de abstração próprio à “alienação do trabalho” não corresponde ao tipo de entidade abstrata que o realista semântico defenderia (e.g., *um* trabalho alienado individual no mundo), mas ela é uma espécie de *ficção real* que o realista gostaria de poder generalizar existencialmente. Essa *ficção real* revela que há um sentido crítico inseparável do sentido descritivo do emprego desses termos por parte do “jovem Marx”. Se as cores são “modos de existência” de determinados objetos, a alienação e o estranhamento são “modos de existência” de determinadas formas de apropriação dos objetos do trabalho. Nesse caso, o próprio trabalho e a figura do trabalhador.

Agora, se a “interconexão essencial” da sociedade capitalista é constituída por relações sociais tais como o “capital” e a “propriedade da terra”, não estaria Marx sugerindo que precisamente *essas* formas de apropriação *são* “estranhamentos” e “alienações”? Não seria uma tese implícita sobre o *tipo de existência* de tais relações? Caso isso faça sentido, será que Marx (2009, p. 85; 2011, p. 81) não estaria sugerindo que aquele fato empiricamente paradoxal – o trabalhador é empobrecido na exata medida em que produz riqueza – deve ser explicado a partir de uma consideração a respeito da *natureza* das relações sociais de apropriação que, para usar uma expressão sua, “fica[m] sob o *domínio do capital*”? E se assim for, o que uma “leitura genitivo-objetiva” do contexto de uso dessas duas primeiras aparições dos termos “alienação” e “estranhamento” poderia concluir é que o seu significado conceitual contextualmente relevante é o de possibilitar um passo atrás e o de questionar, em segunda-ordem, a *natureza* dessas relações – uma certa consideração metacrítica que demonstra a falta de “autorreflexividade” da epistemologia da economia política em relação ao seu objeto. Somente dessa maneira é que o “jovem Marx” pôde afirmar que, na generalidade contextual das relações econômicas capitalistas, a *figura* do trabalhador e o *próprio* trabalho não *aparecem* como coisas humanas. A explicação mobilizada encontrou terreno para um outro modelo de crítica, pois a miséria do trabalhador moderno não era mais diagnosticada como um simples produto da propriedade privada e nem do interesse egoísta do capitalista, mas da *distorção* constitutiva das relações de apropriação do trabalho em “modos de existência” que *aparecem* como sendo estranhos e alheios à atividade produtora.

¹⁹ Sobre isso cf. Quine (1980, p. 223). Ainda assim, ninguém negaria que a “vermelhidão” é objetiva e real. Ela é um “modo de existência” de determinadas casas.

Tais conceitos ajudaram o “jovem Marx” a contestar toda aquela parafernália normativa e prescritiva de receituários (as doutrinas do monopólio e da concorrência, da liberdade de indústria e do corporativismo etc.) como modelos inefetivos de crítica.²⁰

Como se sabe, fenômenos monetários empiricamente verificáveis como salários, renda, lucro, capital e juros – ou, para usar um termo de Backhaus (2005, p. 19), as “formas de riqueza econômica” – são formas de apropriação privada do trabalho. Todos eles são espécies do mesmo gênero “propriedade privada”.²¹ O que o economista político não faz é questionar tanto o “modo de existência” quanto a historicidade de tais fenômenos. Não estaria, então, o “jovem Marx” dizendo estes *aparecimentos* empiricamente verificáveis são *distorções* que resultam da separação do trabalho de sua apropriação? Não estaria ele sugerindo que a própria *natureza* dessas relações sociais de produção não somente é danosa à vida do trabalhador como também *carece de esclarecimento*? Talvez essa seja uma saída interpretativa que se confirme à luz da futura crítica da economia política, mas que nessa época ainda não era tão clara para o próprio Marx. Em outras palavras, talvez estas fossem as questões que animavam, para usar uma expressão de Giannotti, a “primeira versão da crítica da economia política” e que, porém, não encontravam ainda uma resposta satisfatória para o próprio Marx. De um ponto de vista retrospectivo, pode-se afirmar que este era o caso, já que em 1844 Marx não havia nem chegado perto de elaborar as linhas gerais de sua nova teoria do

²⁰ O que se deve notar é que aqui a “leitura genitivo-subjetiva” entra em contraste com essa parte da “genitivo-objetiva”, pois, como vimos, ela também pressupõe “circunstâncias exteriores” que embasam a crítica: ela concebe o trabalho como “atividade ontológica fundamental”. Mais uma vez, a *ambiguidade referencial* salta à vista.

²¹ Poucos comentadores notam a ligação entre os primeiros cadernos desses manuscritos, os quais tratam desses fenômenos monetários, e o manuscrito do “trabalho estranhado”. O exemplo mais claro disso é Marcuse (1972, p. 7) que, além de não notar, afirma que há uma ruptura entre o conteúdo dos manuscritos: “A descrição da circunstância de alienação e estranhamento parece inicialmente proceder completamente sob o fundamento da economia política e de seus teoremas. Pois Marx começa dividindo a sua investigação em três conceitos tradicionais da economia política: ‘os salários do trabalho’, ‘o lucro do capital’ e a ‘renda da terra’. Mas [...] o desenvolvimento do conceito de trabalho *rompe* com o quadro de referência tradicional para lidar com estes problemas [...]”. De fato, como vimos, Marx critica o “quadro de referência” geral da economia política, mas ele não faz isso rompendo inteiramente com ela e adotando um outro fundamento. A intenção diretiva do manuscrito é a de tentar uma crítica imanente da economia política. Talvez erros de interpretação como esse sejam o que levem Marcuse (1978, p. 253) a flagrantemente dizer o contrário do que Marx diz em uma outra de suas obras: “[...] Marx cita Adam Smith e J. B. Say [...]. Estes economistas haviam mostrado que a pobreza não é resultado de circunstâncias exteriores adversas, mas do próprio modo de trabalho”. Embora isso possa ser verdade acerca de Adam Smith e J. B. Say, não era esse o modo como Marx, talvez erroneamente, os interpretava nesse manuscrito. Notar isso é importante para mostrar como a interpretação marcusiana da obra de Marx é uma interpretação também presa ao paradigma da “teoria do valor-trabalho”. Por outro lado, Giannotti (1966, p. 102-108) talvez tenha sido o primeiro a, com razão, enfatizar a importância das primeiras seções deste manuscrito para compreender o papel contextualmente significativo que “trabalho estranhado” exerceu na por ele assim chamada “primeira crítica da economia política” de Marx. Recentemente, Kohei Saito (2017, p. 33-35) também chamou atenção para o papel fundamental dessas primeiras seções. Concordo aqui, porém, especialmente com a interpretação de Serrano (2018, p. 82), para quem as formas monetárias de apropriação privada são “mediações alienadas” executadas pelo dinheiro enquanto “forma de síntese social” própria ao capitalismo.

valor cuja principal contribuição viria a ser a de explicar, através do conceito de trabalho abstrato, como a forma-mercadoria contém em si necessariamente a forma-dinheiro.²² No entanto, seja lá qual for a explicação com maior grau de correção, o que chama atenção é que, já nesses *Manuscritos de 1844*, Marx sugere que o empobrecimento do trabalhador moderno é resultado de uma autonomização do trabalho em formas “estranhas” de apropriação – salário, capital, lucro e assim por diante – que constituem a *natureza* das relações sociais no moderno sistema capitalista. O trabalho que aparece *distorcido* nessas formas é o “trabalho estranhado”.

Com base nisso, penso que o adjetivo *Entfremdung* serve para, nesses contextos, expressar o *tipo de existência* de formas sociais que não se assemelham nem a fatos gerais sobre a existência humana e, muito menos, a fatos naturais brutos. “Estranhamento”, por conseguinte, é o aparecimento desumano – no sentido de ser algo objetivo sobre o qual não temos controle – da atividade do trabalho na forma do “sistema do dinheiro”. Ou seja, o trabalho na forma de fenômenos monetários tais como salários, renda, lucros, juros e capital. O “modo de existência” objetivo do trabalho nessas relações sociais permite que uma classe específica – o capitalista – se aproprie, através delas, privadamente da riqueza por elas produzidas (Marx, 2009, p. 93-94; 2011, p. 86-7).²³ Ele é, portanto, uma condição necessária da propriedade privada (Marx, 2009, p. 94; 2011, p. 87).²⁴ O ganho teórico ao qual o “jovem Marx” chega ao final desse capítulo é o seguinte: não é a propriedade privada que explica as relações de produção; mas a *natureza* “estranha” dessas relações de produção que explica a possibilidade de apropriação *privada* do trabalho tornado objeto. No entanto, Marx não chegou aí simplesmente através da adoção de um outro fundamento teórico – o seu humanismo teórico, como vimos na Introdução –, mas ele (ao menos) tentou proceder imanentemente aos resultados da economia política. Aceitando “a sua linguagem e as suas leis” e submetendo elas a um escrutínio *interno*, o “jovem Marx” defendeu que essa pretensa ciência não era suficientemente “autorreflexiva” *de acordo com seus próprios* pressupostos. Os conceitos de

²² Foi somente a partir dessa elaboração que, em *O Capital*, ele pôde mostrar que da atuação da mercadoria como dinheiro, pode se seguir a atuação do dinheiro como capital. O dinheiro atual como capital na compra e venda de uma mercadoria específica: a força de trabalho. Embora o conceito de “trabalho alienado” atente para as dimensões abstrata e universais da troca de mercadorias, o “jovem Marx” passava longe da distinção entre “trabalho” e “força de trabalho”.

²³ “Se o produto do trabalho me é estranho, [se ele] defronta-se comigo como poder estranho, a quem pertence então? [...] A *outra* ser que não eu. Quem é este ser? [...] Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um outro homem fora o trabalhador [...]. Assim, a relação do trabalhador com o trabalho engendra a *relação de capitalista* (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho.”

²⁴ “A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho alienado, da relação externa de alheamento (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.”

“alienação” e “estranhamento” o conduziram a criticar os conceitos fundamentais da economia política – salário do trabalho, renda da terra e lucro do capital – por não serem capazes de explicar a natureza do fenômeno que pretendem dar conta.

Daí em diante Marx passa a descrever os efeitos da apropriação *privada* do próprio trabalho e da figura do trabalhador como algo resultante da alienação e do estranhamento do trabalho. Para ele, da alienação do trabalho resultam “todas as consequências” da vida moderna, tais como o empobrecimento e o desapossamento constante dos trabalhadores (Marx, 2009, p. 85; 2011, p. 81). Quais seriam as outras consequências? Ora, aquelas descritas sob as quatro determinações conceituais enfatizadas pela “leitura genitivo-subjetiva” que revisei na Introdução. Entre as quais, a passagem mais notável é, sem dúvidas, a seguinte:

A alienação (*Entäußerung*) do trabalhador *em seu produto* tem o significado *não somente* de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem além disso, que *se torna uma existência* que existe fora dele, independente dele e estranha (*fremdent*) a ele, *tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha* (Marx, 2009, p. 85; 2011, p. 81).

O fato de Marx observar que ambos os termos “alienação” e “estranhamento”, nesse contexto de uso, “têm o significado [...] de que seu trabalho [...] *se torna* uma existência que existe fora dele” e colocar uma ênfase no “se torna” revela que tais predicados não designam uma entidade que lá *existe como parte do mundo*. Elas são um modo de existência que alguma coisa *que é parte do mundo*, a atividade do trabalho, assume em uma determina configuração histórica. Por essa razão, a crítica da alienação e do estranhamento só pode fazer sentido sob a pressuposição de um *nominalismo semântico*. Caso Marx adotasse uma linguagem estritamente realista para expressar estes modos de existência, ele teria de assumir que eles são parte constitutiva do mundo – bem, ao menos do “mundo humano social” – e, portanto, todo seu aspecto crítico – revelado pelo termo “hostil” neste contexto – iria por água abaixo. Que em parte o aspecto crítico por estes conceitos denunciado tenha a ver com um outro modelo de ontologia – este sim expresso por uma linguagem realista que queira *designá-lo* –, a saber, uma realidade substancial humana designada pelo conceito de “gênero humano” é parte da *ambiguidade referencial* dos *Manuscritos de 1844*.

Em síntese, caso alguém pergunte aqui “qual a referência de ‘estranhamento’ e ‘alienação?’”, podemos esboçar uma resposta provisória que diga que, neste contexto de uso, (i) os termos não têm uma função conceitual que é de designação; (ii) eles têm como alvo aspectos qualitativos de relações sociais

que não são entidades a serem designadas por um nome, mas um “modo de existência” assumido por algo em um determinado contexto, da mesma maneira que cores são “modos de existência” que as coisas assumem em um contexto e não são necessariamente propriedades do mundo – nesse sentido, o conceito de “alienação” tem como meta conferir *inteligibilidade* às relações de produção modernas;²⁵ por fim, (iii) eles exercem uma função de denúncia crítica da sociabilidade capitalista.²⁶ Então, quando se olha para este texto com a gramática filosófica da, se assim preferirmos, segunda (ou oficial) crítica da economia política, fica claro que não foi a “leitura genitivo-subjetiva” que foi um ganho teórico decisivo para Marx em 1844. Talvez seja possível enxergar alguns rastros desse abandono em processo da “leitura genitivo-subjetiva” nos contextos de uso dos conceitos de “alienação” e “estranhamento” em *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*.

III - A REFERÊNCIA DE “ESTRANHAMENTO” EM A SAGRADA FAMÍLIA

Em um não tão curto excuro de *A Sagrada Família*, obra cujo gênero literário é a polêmica, publicada por Marx e Engels em 1845, Marx faz uma crítica dos comentários que Edgar Bauer dirigiu ao livro *O que é a propriedade?* de Proudhon. Marx não tenta defender a teoria da propriedade privada de Proudhon. O seu objetivo é somente polemizar com a incompreensão de Bauer acerca da tentativa de crítica da economia política de Proudhon. Marx alega que Bauer comete dois erros grotescos: (i) traduz e compreende mal a tese central de Proudhon, pois não lê Proudhon pelo texto de Proudhon, mas através do “ponto de vista proudhoniano”; (ii) seus comentários críticos à teoria da propriedade de Proudhon erram de alvo (MEGA1 I.3, p. 193; Marx, Engels, 2011, p. 34). Depois de

²⁵ Em parte, concordo com Giannotti (1966, p. 116) em sua asseveração de que o intuito da primeira crítica da economia política é “compreender o sentido das categorias econômicas, em geral empregadas acriticamente até aquele momento, e encontrar uma chave que traduzisse a *linguagem econômica numa linguagem verdadeiramente humana*. Feito isso, tornar-se-iam inteligíveis tanto os conceitos da economia política como a *realidade iluminada* por eles, já que Marx acreditava ter encontrado a *fonte de inteligibilidade da fragmentada trama das noções econômicas na medida em que encontrara a atividade produtora da própria vida social*”. Porém, Giannotti se esquece que o “achado” de Marx não foi precisamente a “atividade produtora da própria vida social” – afinal, isso, de certa forma, os economistas políticos já o sabiam -, mas sim *o que acontece com* essa atividade produtora na sociabilidade capitalista. Aqui, Giannotti tende muito mais à “leitura genitivo-subjetiva”. A favor de uma “leitura genitivo-objetiva”, poderíamos lembrar que, para o “jovem Marx” é a própria “economia política” que “parte do trabalho” – nos termos de Giannotti, “a atividade produtora da própria vida social” – como sendo propriamente a alma da produção” (Marx, 2009, p. 95; 2011, p. 88). Pois, de acordo com a “leitura genitivo-objetiva” e seu nominalismo semântico, seria mais exato dizer que Marx acreditava ter encontrado a fonte da inteligibilidade da fragmentada trama das noções econômicas na medida em que encontrara o *trabalho alienado* como modo de existência das referências designadas por essas noções. Quais noções? Salário, dinheiro, capital e assim por diante.

²⁶ O resultado de sua análise é a percepção de que “o auge desta servidão” (deveríamos acrescentar “moderna”) “é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico” (Marx, 2009, p. 86; 2011, p. 82). É dizer, caso não se encontre na posição da alienação, não há vida para o trabalhador.

um extenso e quase entediante comentário sobre as más traduções de Bauer do francês para o alemão, Marx passa a destacar diretamente os méritos do livro de Proudhon.²⁷ Para Marx, a “crítica da economia política [...] só a passou a ser possível graças a Proudhon” (MEGA1 I.3, p. 201; Marx, Engels, 2011, p. 43). Isso porque, diferente da posição epistêmica padrão da economia política, “Proudhon [...] submete [...] a propriedade privada [...] a uma análise crítica” e não a assume como fato dado e acabado ou como premissa fundamental de análise (MEGA1 I.3, p. 201; Marx, Engels, 2011, p. 43). Mas o encontro de Marx com Proudhon não era uma novidade. Basta lembrar que, no manuscrito sobre o Trabalho Estranhado, Marx (2009, p. 95; 2011, p. 88) já havia criticado a posição normativa de Proudhon:

A economia política parte do trabalho como [...] a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho [e] contra a propriedade privada. Nós reconhecemos, porém, que esta contradição aparente é a contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo, e que a economia política apenas enunciou as leis do trabalho estranhado [...]. Por isso, também reconhecemos que *salário e propriedade privada* são idênticos [...] Mesmo a *igualdade de salários*, como quer Proudhon, transforma somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho.

Uma variante dessa crítica se repete em *A Sagrada Família*. Pois se Proudhon era digno do mérito de ter aberto as portas para a crítica da economia política quando deixou de lado a premissa fundamental da propriedade privada, ao mesmo tempo, ele não “concebia as outras modalidades da propriedade privada, por exemplo, o salário, o comércio, o valor, o preço, o dinheiro [...] *como modalidades da mesma propriedade privada*” (MEGA1 I.3, p. 202; Marx, Engels, 2011, p. 44). Isto é, o “realismo semântico” sobre “trabalho” de Proudhon não captava o que aconteceu com a objetivação do trabalho no momento em que a propriedade privada se tornou a relação de apropriação fundamental entre ser humano e natureza. Somente por isso ele teria conseguido desidentificar “salário” de “propriedade privada”. À luz dos termos analisados na seção anterior: Proudhon ainda não compreendia que todos estes fenômenos monetários não eram senão expressões do próprio trabalho em seu modo de existência “estranhado”. Não é por outra razão que a contradição que Proudhon dizia existir entre trabalho e propriedade privada era, aos olhos do “jovem Marx”, meramente uma “contradição aparente”. A crítica de Proudhon era uma crítica externa – ela simplesmente opunha outro princípio (o trabalho) àquilo que ela acreditava ser a

²⁷ Um dos poucos comentadores a sublinhar a importância que Proudhon, a despeito da crítica que Marx lhe endereçaria em *A Miséria da Filosofia*, teve para o “jovem Marx” foi Giannotti (1966, p. 92): “Marx muito prezou o livro de Proudhon, *O que é a Propriedade?*, pelo fato dessa obra ter operado a crítica mais radical do princípio de propriedade privada que economia política comportava sem pôr em xeque seus fundamentos”.

premissa fundamental da economia política (a propriedade privada).²⁸ Disso só poderia resultar que a oposição de Proudhon à economia política era uma oposição levantada no terreno do normativismo prático. O seu conceito de igualdade era avaliado como ineficaz para desconstruir internamente os fundamentos da economia política – tarefa que Marx já supunha mais ou menos ter cumprido nos seus cadernos de anotações de 1844. Por se situar nesse domínio não-imanente da crítica, Proudhon não conseguia satisfazer a sua própria tentativa de elaborar uma crítica da economia política. Afinal, para o “jovem Marx”, essa era uma tarefa que, como vimos, tinha que de início aceitar “a linguagem e as leis” da teoria criticada para apenas depois da investigação interna de sua confusão “autorreflexiva” esboçar o caminho de sua rejeição. Proudhon parecia fazer justamente o contrário. Tanto é assim que Marx lamentava que, muito embora Proudhon não tivesse atacado “este ou aquele modo de propriedade privada [...], mas teria tomado a propriedade privada em seu modo universal, apresentando-a na condição de falsificadora das relações econômicas”, o anarquista não conseguia superar o “ponto de vista econômico-político” (MEGA1 I.3, p. 203; Marx, Engels, 2011, p. 45). Tal complexidade crítica escapava ao reconhecimento teórico de Bauer.

Bauer, à moda jovem-hegeliana da época, estigmatizava o socialismo francês de Proudhon como incapaz de compreender a necessidade constitutiva da propriedade privada para uma organização racional da vida social. A legitimação dessa tese era assegurada pelo argumento de Bauer de que miséria sensível e propriedade são *polos opostos* da mesma relação e que, por conseguinte, essa própria relação não poderia ser criticada. Para Bauer, Proudhon havia caído na armadilha formalista da “unilateralidade” e não havia reconhecido que: i) os dois fatos (a miséria e a propriedade privada) são um só; e que ii) eles possuem uma “ligação interna”. Apoiando-se nessa base especulativa, Bauer defendia que a solução seria procurar uma reconciliação entre ambos os polos e não, como supostamente pretendia Proudhon, mobilizar normativamente apenas um deles tendo como horizonte a abolição do outro. Saindo em defesa do espírito crítico do socialismo de Proudhon, mas não das implicações normativas da sua crítica moral da propriedade privada, Marx fez uso de sua bem-conhecida ironia para mostrar como a perspectiva de Bauer se perdia em especulações para legitimar a existência da propriedade privada como algo racional. Marx insistia que Bauer “compreendia

²⁸ Até pode ser que Jorge Grespan (2002, p. 28n8) esteja certo ao argumentar que a primeira crítica da economia política de Marx não seja “interna” se com isso ele quer dizer “crítica interna com sucesso”. Mas certamente ele estará errado se não reconhecer que a direção e a motivação dessa crítica são ao menos em tentativa internas. As passagens contra Proudhon tanto nos *Manuscritos de 1844* quanto estas em *A Sagrada Família* são reveladoras de que o “jovem Marx” tinha lá suas suspeitas com modelos externos de crítica.

os dois fatos em *um único* e, depois de fazer *dos dois* um *único*, passava a reconhecer a ligação interna *dos dois* (MEGA1 I.3, p. 205; Marx, Engels, 2011, p. 47). Bauer não percebia, então, a contradição em que caía. A ironia não poderia ser mais clara: para que haja uma “*ligação* interna” entre propriedade privada e miséria sensível, elas não poderiam ser, ao mesmo tempo, um “único fato”. Por essa razão, Marx chegou à conclusão de que, na verdade, Bauer era outro a se refugiar em especulações formalistas:

A especulação crítica movimentava-se fora do objeto do qual diz estar tratando. E como *toda a antítese* não é mais do que o *movimento de seus dois extremos*, e como é precisamente *na natureza* desses dois extremos que reside a premissa da existência do todo, ela se escusa do estudo desse movimento real [...] encontra-se solenemente elevada acima dos dois extremos da antítese e que sua atividade, que fez “o todo enquanto tal”, passa a ser também a única capaz de supressumir o abstrato por ela concebido (MEGA1 I.3, p. 205; Marx, Engels, 2011, p. 47).

Tudo se passava como se o tiro de Bauer saísse pela culatra. Tratar a realidade econômica da vida moderna a partir de especulações abstratas era tão ou mais formalista do que concebê-la “unilateralmente”. O que gostaria de notar, entretanto, é que a tônica da crítica de Marx não é somente a de que Bauer havia cometido erros logicamente formais (p. ex., ao deixar passar que “*ligação*” e “*mesmo fato*” não podem ser afirmados ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto), mas também que ele não teria compreendido adequadamente o que é uma totalidade. Caso ele tivesse, não buscaria remédios harmonizadores e reconciliadores. Ao contrário, ele acabaria por alcançar a inteligibilidade dos membros relacionais “*miséria*” (falta de propriedade privada) e “*propriedade privada*” (mais especificamente, os seus modos de acumulação) como a de membros *constituídos* por uma relação total e não a de duas partes isoladas (antíteses) que formariam uma relação. O “todo” formado por esta relação, não seria assim um todo especulativo e, por fim, deixaria de encorajar conclusões utópicas de reconciliação. Na visão de Marx, a constatação de que os diversos tipos de *polos opostos* da moderna sociedade capitalista formam um todo deveria sugerir que caso a abolição da miséria fosse desejada, então a conclusão correta seria abolir a *estrutura dessa totalidade*.²⁹ Essa seria a única maneira de evitar que

²⁹ Claro que Marx também critica Proudhon por recair em noções normativamente carregadas de justiça, as quais não só seriam ineficazes para a crítica, mas compartilhariam, contra sua própria intenção, a “linguagem” da economia política. Por exemplo: “O fato de Proudhon querer superar o não ter e a velha forma do ter é algo totalmente idêntico à pretensão de superar a atitude praticamente alienada do homem ante sua *essência objetiva*, à pretensão de superar a expressão *econômico-política* da autoalienação humana. Mas, como sua crítica da economia política ainda está presa às premissas da economia política, vemos que a reapropriação do mundo objetivo em si é concebida ainda sob a forma da *posse*. Proudhon não opõe, conforme a Crítica crítica o apresenta, o ter ao não ter, mas contrapõe à *posse* à velha forma de ter, a *propriedade privada*. Ele esclarece a posse como uma *função social*’. Mas o ‘interessante’ em uma função não é a exclusão do outro, mas sim realizar e exercer nossas próprias forças essenciais.” (MEGA1 I.3, p. 212-3; Marx, Engels, 2011, p. 54-55)

a crítica caísse em um compromisso inconsciente, tal como Bauer e Proudhon, com a *preservação da mesma estrutura* em uma convivência equilibrada e apaziguada.

Enfim, este é o panorama que constitui o próximo contexto de uso no qual “Entfremdung” aparece:³⁰

A classe possuinte e a classe do proletariado *representam o mesmo* autoestranhamento (*Selbstentfremdung*) humano. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nesse autoestranhamento (*Selbstentfremdung*), sabe que o estranhamento (*Entfremdung*) é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nesse *estranhamento* (*Entfremdung*), vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana (MEGA1 I.3, p. 206; Marx, Engels, 2011, p. 48).

Quatro coisas precisam de destaque nesse novo contexto de uso de “estranhamento”. A primeira é que “classe possuinte” e “classe do proletariado” não representam respectivamente “miséria” e “propriedade”, mas o *mesmo* modo de existência: o “autoestranhamento humano”. Embora não mencione aqui, Marx provavelmente têm em vista o seu diagnóstico feito nos *Manuscritos de 1844*, de que o antagonismo entre capitalista e proletário está inteiramente baseado no “estranhamento” e na “alienação” do trabalho. Não fosse por essa “alienação” que produz o trabalho como objeto – na forma de salário, renda, juros e etc. – e que produz o “trabalhador” como uma figura historicamente específica, a “classe possuinte” não conseguiria se apropriar privadamente. Como a apropriação privada sob a forma dessas relações sociais *distorcidas* só consegue acumular através do desapossamento de uma outra classe, Marx consegue diagnosticar “miséria” e “propriedade privada” como membros de um mesmo conjunto de relações: as relações sociais alienadas. Ele crê, dessa maneira, opor o diagnóstico das categorias econômicas do capitalismo como uma totalidade historicamente determinada à totalidade especulativa de Bauer. O segundo aspecto opera como uma tese de fundo, mais ou menos assombrada pelas “descobertas” dos *Manuscritos de 1844*, que depois atravessará todos os desdobramentos da futura teoria marxista do capitalismo. Trata-se da tese de que a contradição do

³⁰ Interessante notar que o termo “Entäußerung”, aparentemente abandonado por Marx nesse e nos próximos contextos após 1846, volta a aparecer somente na sua tentativa de esclarecer o conceito de ‘trabalho abstrato’ na *Contribuição à Crítica da Economia Política* de 1859. Cf. “Franklin pensava [...] que o valor das botas, dos produtos das minas, da fiação, da pintura etc. é determinado pelo trabalho abstrato, que não possui qualidade especial e pode-se medir, portanto, por meio da simples quantidade. Mas Franklin não desenvolve o trabalho contido no valor de troca como trabalho geral-abstrato, como trabalho social que procede da *alienação* (*Entäußerung*) *universal de trabalhos individuais* e, forçosamente equivocado, *vê no dinheiro a forma de existência imediata do trabalho abstrato*” (MEGA2 II/2, p. 134; Marx, 2008, p. 88). Novamente, aqui uma “leitura genitivo-objetiva” poderia se fortalecer. O trecho procura explicar a *natureza* do valor de troca como trabalho alienado e, além disso, enfatiza que os fenômenos monetários (o dinheiro, e.g.) não são modos de existência “imediatos” do trabalho alienado, mas que o próprio modo de existência é uma “distorção” do trabalho. A pergunta a ser feita, então, é “o que acontece com o trabalho, quando objeto da alienação, para que fenômenos monetários venham a ser seus modos de existência mediados”? Aliás, essa passagem não aparece nem no ambicioso e excelente manual de excertos organizado por Musto (2021) que contempla os escritos de Marx sobre alienação.

capitalismo não é uma contradição entre “trabalho”, de um lado, e “capital”, de outro. Mas, como vimos na crítica a Proudhon dos *Manuscritos de 1844*, uma “contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo” que define o “modo de existência” das relações de apropriação como dinheiro, como capital. Daí que essa contradição não é uma simples “contradição lógica”, um “polo de opostos”, um “jogo de antíteses” ou seja lá qual for a formulação especulativa que se queira aplicar externamente para compreender um modo de produção historicamente determinado. A própria contradição é um “modo real de existência” do “trabalho estranhado”. Essas duas primeiras observações parecem encorajar a “leitura genitivo-objetiva”.

Em terceiro lugar, Marx repete o tom crítico de que sob as relações sociais de apropriação privada, uma das classes é “desumanizada” e os efeitos desse “autoestranhamento” (acréscimo de prefixo que favorece mais do que o próprio tom crítico do texto uma “leitura genitivo-subjetiva”) fazem com que os modos de existência da propriedade privada apareçam como o designadores de um poder hostil e impessoal face ao trabalhador. Por fim, mas não tão relevante para os propósitos deste texto, pela primeira vez Marx traça uma conexão entre “trabalhadores” e “classe proletária”. O termo “proletário” já não era uma novidade em seu léxico, pois aparece com tanta força e evidência na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, publicada nos *Anais Franco-Alemães*, que seria um erro grosseiro afirmá-la. Porém, é a primeira vez que o termo aparece antecedido pelo adjetivo de “classe” e vinculado a àqueles que não possuem nada a não ser a sua força de trabalho para vender caso queiram manter-se como “sujeitos físicos”.

Resta, fora o reforço da *ambiguidade referencial* que os três primeiros aspectos dos quatro acima mencionados, uma última coisa importante a notar acerca do significado contextualmente relevante de “estranhamento” em *A Sagrada Família*. A certa altura deste texto, Marx se vê na obrigação de realçar uma trivialidade: os efeitos da despossessão gerada pela “alienação do trabalho” não são degradações morais da “consciência”, mas, como ele diz, “humilhações práticas”. Onde “prática” significa que os membros dessa classe “*sentem* de modo bem doloroso a diferença entre *ser e pensar*, entre *consciência e vida*” (MEGA1 I.3, p. 223 *in fine*; Marx, Engels, 2011, p. 66). Passagem que lembra uma asseveração feita no final do manuscrito do “Trabalho Estranhado” de 1844: “o *comportamento real, prático do trabalhador* [...] aparece no não-trabalhador que está diante dele como *comportamento teórico*.” (Marx, 2009, p. 98; 2011, p. 90). Como interpretar esses enunciados obscuros? Minha sugestão é a de que por “humilhação prática” deveríamos entender o sofrimento gerado pela necessidade compulsória de ter de trabalhar para poder sobreviver. Por que isso caracteriza uma dolorosa separação entre “consciência e vida”? Porque, para o trabalhador moderno, as relações alienadas não são “comportamentos teóricos”, em suma, relações conceituais que ele tem com seu trabalho. Mesmo que na sua “consciência” ele consiga pensar que

está meramente trocando sua força de trabalho (uma simples mercadoria) por dinheiro (na forma de salário), a verdade prática da sua atividade é que ele *tem de ser* humilhado – ele não tem escolha a não ser trabalhar – caso queira manter-se enquanto “sujeito físico”. Do outro lado, para o capitalista isso simplesmente pode se refletir, não hipocritamente, como uma mera troca de mercadorias. Até porque “especulativamente” não haveria nada “de errado” com isso. Afinal, segundo Marx, ele não “sente” isso de modo prático, pois não é obrigado a trabalhar para sobreviver.

Se essa sugestão estiver correta, então a trivialidade é uma trivialidade somente aparente. Pois Marx não está simplesmente sendo ácido com a fraseologia do idealismo dos jovens-hegelianos e dos economistas políticos e nem está denunciando algum suposto mascaramento de interesses. Ao contrário, as explicações que privilegiam a “guerra de interesses”, deveríamos lembrar, são aquelas feitas pelos economistas políticos – elas são, para Marx, formas de não ser “autorreflexivo” o suficiente a respeito do objeto analisado. Na verdade, isso tem uma importância *teórica* decisiva para Marx. E esse é o caminho que o levará a adotar uma espécie de *pragmatismo sobre verdade*. Pragmatismo que fica explícito na segunda tese contra o materialismo, por assim dizer, “teórico” de Feuerbach: “a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática” (MEGA2 IV/3, p. 20; Marx, Engels, 2007, p. 533). Essa é uma outra razão pela qual Marx não adota, ao menos em uma “leitura genitivo-objetiva”, um realismo semântico sobre predicados. Para ele, a questão de saber a verdade da sua análise do capitalismo não é uma questão a ser decidida por princípios racionalistas, empiristas ou céticos que lhe permitam julgar teoricamente a verdade do objeto estudado. O seu *nominalismo semântico* permite eliminar a questão especulativa acerca de como ter acesso teoricamente à verdade do objeto de investigação – neste caso, a sociedade burguesa –, pois elimina de princípio a questão de se os substantivos complexos universais *designam* (correspondem a algo) no mundo ou não. Não é por acaso que, neste mesmo contexto em *A Sagrada Família*, ele argumenta que “propriedade, capital, dinheiro, salário e coisas do tipo não são [...] quimeras ideias de seu cérebro, mas *criações deveras práticas e objetivas de seu próprio autoestranhamento*” (MEGA1 I.3, p. 224; Marx, Engels, 2011, p. 66). Obviamente a validade dessa assunção de princípio de Marx é questionável, mas parece inegável que o modo de uso do conceito de “estranhamento” não seja fruto de um humanismo teórico herdado do hegelianismo. Nas mãos de Marx, ele é usado para destacar a *natureza* “prática” dos “modos de existência” das relações de produção da organização econômica moderna.

IV - A REFERÊNCIA DE “ESTRANHAMENTO” EM *A IDEOLOGIA ALEMÃ*

O contexto de uso dos conceitos de “estranhamento” e “alienação” mais relevantes do amontoado de manuscritos hoje conhecidos pelo título *A Ideologia Alemã* é, sem dúvidas, a seção intitulada “comunismo” do capítulo sobre Max Stirner. Mas antes de passar diretamente a ele talvez seja útil prestar contas de duas ocorrências isoladas do conceito. A primeira:

Esse *fixar-se da atividade social*, essa consolidação de nosso próprio produto num *poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle*, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas [...] O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque *a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado*, mas sim como uma potência estranha [*fremdheit*], situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar [...] (MEGA2 I/5, p. 37; Marx, Engels, 2007, p. 38). Esse ‘*estranhamento*’ (*Entfremdung*) para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*’ (MEGA2 I/5, p. 37; Marx, Engels, 2007, p. 38-9).³¹

E a segunda:

Os indivíduos que não estão mais subsumidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um ideal sob o nome “o homem”, e todo esse processo que aqui expusemos foi apreendido como o processo de desenvolvimento “do homem”, de modo que “o homem” foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de autoestranhamento [*Selbstentfremdung*] do homem”, e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido subrepticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior. *Com essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência* (MEGA2 I/5, p. 114; Marx, Engels, 2007, p. 74).

O deboche de Marx e Engels com a cláusula “para usar um termo compreensível aos filósofos” é um pouco enganoso. Pois não há dúvidas que eles ainda acreditam que esse termo cumpre um papel importante na explicação da organização econômica da sociedade moderna. De um lado, na primeira passagem, ele é utilizado outra vez para enfatizar a autonomização das relações de produção em face aos trabalhadores como um “poder social” que lhes é “hostil”. De uma outra parte, no segundo trecho citado, ele marca o rompimento oficial de Marx e Engels com a tendência antropologizante enfatizada pelas “leituras genitivo-subjetivas”. Aquele ranço humanista próprio à *ambiguidade referencial* dos *Manuscritos de 1844* vai aos poucos desaparecendo dos pressupostos assumidos pela nascente crítica da economia política. Mas ele não desaparece em

³¹ Este último trecho encontra-se nas margens do manuscrito original.

prol da descoberta do “continente científico da história” ou da revolução teórica feita pelo “materialismo histórico”, como quer Althusser. Trata-se de um processo “autorreflexivo” empreendido por Marx e Engels de limitar o alcance das abstrações teóricas necessárias para compreender e criticar efetivamente a moderna sociedade capitalista. O limite das abstrações é claro: elas não podem transcender a imanência do objeto de análise e passarem a ser como que “aplicáveis” a formações econômicas progressas. Dessa forma, os conceitos formados abstratamente em um tempo histórico específico como, para usar o exemplo em questão, o conceito de “homem”, não são universais. Qualquer postura que não seja a de um *nominalista semântico* sobre substantivos gerais caracteriza para Marx uma “inversão” que permite o uso desses conceitos para explicações genéricas e abstratas de toda sorte. No caso do conceito de “homem”, seria possível explicar universalmente a história como o processo de desenvolvimento da “consciência” do “homem”, sem se dar conta, por um só momento, que a abstração “homem” é específica dos tempos modernos. Por essa razão, o conceito de “autoestranhamento” não serviria mais a Marx, uma vez que ele pressupunha uma “abstração especulativa” e “invertida” do conceito de homem. O mesmo limite de abstrações se aplicaria, então, ao conceito “trabalho”. A crítica da ideologia alemã, portanto, não é senão a crítica das inversões universalistas de Hegel e dos “jovens-hegelianos”. A “autorreflexividade” alcançada com esse processo de limitação das abstrações marca o começo do fim da *ambiguidade referencial* dos conceitos de “alienação” e “estranhamento” e, conseqüentemente, da sustentação de “leituras genitivo-subjetivas”.

As observações acima não são gratuitas e cumprem um papel fundamental na contextualização do panorama de uso do termo “Entfremdung” no capítulo de Marx contra Max Stirner. Em uma seção deste capítulo, Marx busca enfrentar objeções “extremamente populares” – as quais são uma repetição daquelas de Destutt de Tracy e Philippe Buchez – de Max Stirner à “ideia” de comunismo (MEGA2 I/5, p. 284; Marx, Engels, p. 224). Para Marx, o problema de Stirner não é a sua tese ultraliberal segundo a qual o indivíduo apenas é “indivíduo na medida em que é burguês”. O nó da questão é a atribuição de uma “expressão universal” – pretensamente co-extensiva à existência singular de todo indivíduo – que “*identifica* teoricamente a propriedade do burguês com a individualidade [...] querendo *justificar logicamente* essa identificação” (MEGA2 I/5, p. 284; Marx, Engels, 2007, p. 224). Essas objeções à “ideia de comunismo” são constitutivas de uma certa forma de consciência social produzida pelas abstrações da sociedade moderna. A ausência de “autorreflexão” que marca a inversão e a universalização

dessa forma de consciência a leva a elaborar uma ideologia acerca da propriedade privada. Nesse sentido, ideologia significa estritamente elevar “propriedade privada” *ao estatuto de conceito*. Essa elevação ocorre através de uma “identificação” e de uma “justificação lógica”. Estes dois procedimentos teóricos constituem, respectivamente, uma tese metafísica e uma tese lógica sobre o conceito de propriedade. Com efeito, é como se Marx estivesse dizendo que o problema de Stirner estivesse no seu *realismo semântico* acerca de “propriedade privada”. Será útil examinar cada uma dessas teses com mais detalhe.

Por que o procedimento de “identificação” é uma tese metafísica? Porque Marx está dizendo que a identificação *teórica* – conceitual se assim quisermos – de propriedade com individualidade é uma tese metafísica do tipo $A = B$. Dessa forma, toda vez que alguém emprega o substantivo complexo “propriedade privada” para se referir a algo de existente no mundo, a palavra “indivíduo” poderia sempre a substituir enquanto um outro sentido da mesma referência. Mas essa identificação não é metafisicamente ingênua. Pois ela tem em vista afirmar algo sobre o *tipo de coisa* que a propriedade privada é. Essa identificação ajuda Stirner a dizer que tudo aquilo que pode ser referido a partir da *indexicalização* de “eu tenho” é uma propriedade privada. A “atividade de ter” tem tanto o sentido de “propriedade privada” quanto de “indivíduo”. Então, Stirner não apenas dota o *conteúdo semântico* de “propriedade privada” com um verbo, a saber, a atividade de “ter”, mas (e mais importante do que isso) declara que essa atividade expressa pelo verbo “ter” é “uma verdade eterna”. Se quisermos, uma referência no mundo de duração atemporal. E por que disso se segue uma tese lógica? Pois, ao menos como o interpreta Marx, Stirner crê *provar logicamente* que a abolição da propriedade privada exigida pelos comunistas *é logicamente impossível* (MEGA2 I/5, p. 284-285; Marx, Engels, 2007, p. 224). O argumento de Stirner tal como reconstruído por Marx é grosso modo o que segue: se o “conceito” de propriedade privada é fundamentado pela tese metafísica de que tudo designado pela expressão “eu tenho” é a aplicação efetiva do conceito de propriedade privada, então querer abolir as referências designadas por “eu tenho” *caracterizaria uma contradição*. Isso pode ser ilustrado com um exemplo da áspera ironia de Marx:

Exatamente do mesmo modo, Stirner fundamenta, aqui, a impossibilidade de se abolir a propriedade privada, transformando-a no conceito da propriedade, explorando o nexa etimológico entre “propriedade” e “próprio” e declarando a palavra “próprio” *uma verdade eterna*, pois também sob o regime comunista pode ocorrer que alguma dor de barriga lhe seja “própria”. (MEGA2 I/5, p. 285; Marx, Engels, 2007, p. 225)

E como Marx enfrenta essas objeções? Com o mesmo procedimento de crítica da ideologia que ele utilizou para limitar as abstrações na passagem que acima analisamos:

Todo esse absurdo teórico, que busca asilo na etimologia, seria impossível se a propriedade privada real que os comunistas querem suprimir não tivesse sido transformada *no conceito abstrato “a propriedade”*. Com esse expediente, poupa-se [...] qualquer esforço de dizer ou até mesmo de saber algo sobre a propriedade privada real [...] (MEGA2 I/5, p. 285; Marx, Engels, 2007, p. 225)

Tanto a tese metafísica quanto a tese lógica são enfrentadas por uma versão não explícita do emprego da distinção entre o *explicans* e o *explanandum* de uma sentença. O fato de Stirner buscar “asilo na etimologia” para identificar “propriedade privada” com aquilo que “eu tenho” é uma tentativa de fundamentar o conceito de “propriedade privada” sem analisar as práticas sociais de apropriação privada do presente histórico. Similar aos filósofos alemães que se refugiam no conceito universalmente a-histórico e invertido de “homem”, Max Stirner abstrai dos “modos de existência” da propriedade privada do presente (capital, lucro, juros etc.) e busca fixar o conteúdo semântico de “propriedade privada” com base em uma referência abstrata e imutável. Mas, diferentemente daqueles outros filósofos alemães, Stirner parece ir além e querer “fundamentar” o conteúdo semântico do conceito de propriedade fornecendo um sentido metafísico e lógico para o *explanandum* “propriedade privada”. O fato dele se poupar “qualquer esforço ou até mesmo saber algo sobre a propriedade privada real” não é algo interessado, mas consequência necessária de todo aquele que quer fundamentar conceitos sem apelo à explicação dos fatos presentes: ele esquece que o papel contextualmente significativo de qualquer *explanandum* é nulo sem o *explicans*. Essa distinção é de ajuda para compreender como a distinção entre “prático” e “teórico” vista nas outras seções cumpre um papel importante aqui. Todo “absurdo teórico” das objeções de Stirner à “ideia de comunismo” é resultado da falta de “autorreflexão” histórica: a apropriação privada que os comunistas querem abolir são *os conjuntos de práticas sociais* de apropriação privada da organização econômica da sociedade.

É neste contexto que o conceito de “estranhamento” cumpre um papel significativamente explicativo. Ele é novamente empregado para caracterizar a *natureza* prática da propriedade privada:

A propriedade privada *estranha [entfremdent]* não apenas a individualidade do homem, *mas também a das coisas*. O solo nada tem a ver com a renda territorial, a máquina nada tem a ver com o lucro. Para o proprietário de terras, o solo significa unicamente renda territorial; ele arrenda suas parcelas de terra e embolsa a renda; uma qualidade que o solo pode perder sem perder qualquer uma de suas qualidades

inerentes, sem perder, por exemplo, uma parte de sua fertilidade; uma qualidade cuja proporção, e até a existência, depende de relações sociais que são estabelecidas e superadas sem a participação do proprietário fundiário individual (MEGA2 I/5, p. 285; Marx e Engels, 2007, p. 225)

“Propriedade privada” somente pode se referir ao “solo” que é “meu” ou as coisas em geral que “são minhas” na condição de abstração geral do significado prático da “propriedade privada” na organização capitalista da sociedade. O processo de alienação é novamente descrito por Marx como o “modo de existência” monetário (se por isso entendermos os fenômenos monetários que apresentam o trabalho alienado de forma distorcida) de todas as coisas em um contexto historicamente específico. Marx inclusive chega a dizer que “até a existência” da propriedade privada “depende de relações sociais que são estabelecidas e superadas sem a participação” dos indivíduos. Caso queiramos compreender o fenômeno da “propriedade privada” não devemos proceder a partir de um realismo semântico, seja para fundamentar o conceito de propriedade abstratamente, seja para dizer que ela se refere a entes particulares no mundo, tais como “meu solo”, “minha máquina” e assim por diante. O *nominalismo semântico* de Marx ajuda a negar a existência de entidades abstratas universais e de universalizar eventos próprios de uma época histórica específica. A sua conclusão não poderia ser mais esclarecedora:

Numa palavra, renda territorial, lucro etc., *os modos reais de existência* da propriedade privada, são relações *sociais*, correspondentes a um certo estágio da produção, e relações “individuais” *somente enquanto ainda não se converteram em amarra das forças produtivas existentes* (MEGA2 I/2, p. 286; Marx, Engels, 2007, p. 226)

Os “modos reais de existência da propriedade” – por eles devendo-se entender os fenômenos monetários – possuem uma *natureza diferente* da natureza humana (da individualidade do homem) e da natureza das coisas (de sua ontologia, digamos assim, natural). A sua natureza possui o estatuto de *estranhamento* porque defronta os indivíduos econômicos como um “poder hostil” sobre o qual não têm controle. A forma de uso do dinheiro, o investimento de capitais, o preço de uma mercadoria e a renda obtida com o arrendamento do solo são todas ilustrações de que estas coisas não “dependem” da participação e da decisão dos indivíduos. Elas são tão objetivas que é possível, por exemplo, dizer que alguém está *errado* ou *certo* sobre o preço de uma coisa. Ainda assim, o verbo substantivado “estranhamento” não serve para designar certas entidades de um tipo muito estranho que existiriam como sua referência. Marx sabia muito bem que quando fazemos qualquer operação de troca e venda não existe nada lá a não ser os seres humanos, as moedas de troca e os bens e serviços trocáveis. Porém, é inegável que existe uma espécie de objetividade nessas operações que *ressignificam* as coisas como fenômenos monetários. Os conceitos de “estranhamento” e “alienação” cumprem o papel explicativo de diferenciar o

“modo de existência” dessas formas econômicas de apropriação e transação específico do capitalismo de outros “modos de existência”. Tal como um conceito, a alienação das coisas anula suas particularidades sensíveis, tornando-as idênticas como objetos de troca. Essa operação não é semântica, mas prática. A tarefa “autorreflexiva” da crítica da economia política não só esclarece a natureza do objeto de investigação, mas também lhe empresta uma postura diretamente *negativa* em relação a estas coisas. É um pressuposto da teoria crítica do capitalismo de Marx que ela seja desde o início uma teoria crítica da *natureza* das formas de organização econômica do capitalismo. Caberia ainda lembrar que o empreendimento “autorreflexivo” que Marx levou a cabo nesses exercícios de crítica da ideologia o ajudou a ressignificar toda a controvérsia das assim chamadas “teorias da propriedade privada”.³² seus “modos reais de existência” são *relações sociais*. Tarefa na qual o conceito de “alienação” foi figura maior por demonstrar que as categorias econômicas não são *coisas*. Elas são *relações sociais* que assumem formas objetivas e coisificadas. Dinheiro e capital não são “coisas que se tem”, mas relações sociais que permitem a apropriação do trabalho na forma de “coisa”, de “objeto”. São alienações, isto é, objetividades sem objeto.

V - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Espero com estas poucas observações particulares feitas para cada contexto de uso dos termos “alienação” e “estranhamento” ter esclarecido a *ambiguidade referencial* constitutiva de seus empregos. Também parece restar claro que, por mais que ambas as leituras, “genitivo-subjetiva” e “genitivo-objetiva”, sejam válidas para todos os primeiros contextos de aparecimento da “alienação do trabalho”, pouco a pouco a segunda vai adquirindo mais predominância. Certa vez Adorno (2004, p. 278) notou perspicazmente que “mesmo em seus melhores dias sob Marx e Hegel” o discurso sobre “o autoestranhamento (*Selbstentfremdung*) era insustentável” precisamente porque teria enfrentado uma série de complicações referenciais e normativas com a hipostasia do conceito de “homem” e, a partir disso, Adorno concluiu acertadamente que “o fato desse conceito não figurar mais em *O Capital* não é apenas condicionado pela temática econômica da obra, mas *possui um sentido filosófico*”. Em um certo sentido, o objetivo geral deste texto foi mostrar que este “sentido filosófico” – que Adorno menciona, mas não nos diz qual é – não é tanto o do abandono do conceito antropológico de homem, mas o de que a crítica da economia política pressupõe “autorreflexivamente” a impossibilidade de se falar em linguagem realista de uma ontologia social e que, por sua vez, *isto* levou ao abandono do conceito de homem. Mas depois do seu retiro londrino, parece que o *nominalismo semântico* do “jovem

³² Campo de debate que Lukács (2018, p. 701) soube muito bem sintetizar com a esclarecedora formulação: “clássicos econômicos de um lado, Hegel de outro”.

Marx” foi tensionado pela necessidade de ele empregar categorias que expressassem as “abstrações reais” do modo de produção capitalista. Não obstante, por mais que tenha sido tensionado e sofrido diversas formulações – nem sempre “autorreflexivamente apreendidas” pelo próprio Marx –, o *nominalismo semântico* permaneceu um horizonte insuperável de seu pensamento.

O “sentido filosófico” do processo de apagamento da *ambiguidade referencial* não é o de uma mera oposição entre nominalismo e realismo. Afinal, como anotou Backhaus (2021, p. 741-2), no seminário de Adorno acerca dos conceitos fundamentais da sociologia, a objetividade e a universalidade das categorias econômicas de *O Capital* são contextuais, pois “a conceitualidade na relação de troca é, ela mesma, um modo de facticidade”. O próprio fato de o prefixo “auto” não constar mais nos empregos dos termos “alienação” e “estranhamento” nos seus escritos de maturidade é a porta de entrada para compreendermos como a crítica do “caráter fetichista” das categorias econômicas é uma crítica do *tipo de existência* das relações sociais de produção capitalistas sob o pressuposto de um *nominalismo semântico*. Marx não visa descrever o capitalismo pressupondo um modelo metafísico de como a sociedade deveria ser coerentemente organizada. Ao contrário, ele *critica a natureza* das relações capitalistas por se assemelharem a uma “metafísica” perigosamente real.

Um último aspecto digno de menção é o seguinte: parece que Marx nunca teve uma “Teoria da Alienação” – apesar de nos *Manuscritos de 1844* tentar esboçar quatro determinações conceituais –, uma vez que “alienação” e “estranhamento” *não são* categorias. Precisamente porque estes termos predicativos visam esclarecer a *natureza* (o modo de existência) das categorias econômicas. Eles não as designam. Futuramente, em *O Capital*, o diagnóstico do ‘caráter fetichista’ da mercadoria, do dinheiro e do capital cumprirá essa função mais rigorosamente, já que não terá nenhum compromisso com algo que transcenda a imanência dessa crítica. Seus contextos de uso não implicarão mais nenhuma *ambiguidade referencial*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Negative Dialectics*. Trans. E. B. Ashton. New York: Routledge, 2004.

ARTHUR, Christopher J. Objetivação e alienação em Marx e Hegel. Trad. Felipe Taufer. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Campinas, 2021, pp. 1-47.

ALTHUSSER, Louis. Marxismo e Humanismo In: ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Eleonor F. R. Loureiro. Campinas: UNICAMP, 2015a, pp. 183-202.

- ALTHUSSER, Louis. Os “Manuscritos de 1844” de Karl Marx In: ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Eleonor F. R. Loureiro. Campinas: UNICAMP, 2015b, pp. 127-134.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Some Aspects of Marx’s Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory In: BONEFELD, Wenerd; PSYCHOPEDIS, Kosmas (Org.). *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*. Burlington: Ashgate, 2005, pp. 13-30.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Theodor W. Adorno sobre “Marx e os conceitos fundamentais da teoria sociológica”: A partir das notas de um seminário no semestre de verão de 1962. Trad. Tomás Lima Pimenta. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.5, 2021, pp. 737-754.
- BOTTOMORE, Tom. Introduction In: MARX, Karl. *Karl Marx Early Writings*. Trans. Tom Bottomore. London: McGraw Hill, 1963.
- FAUSTO, Ruy. Apêndices. In: FAUSTO, Ruy. *Sentido da Dialética (Marx: Lógica e Política, Tomo I)*. Petrópolis: Vozes, 2015a, pp. 355-378.
- FAUSTO, Ruy. Sobre o jovem Marx (versão aumentada). In: FAUSTO, Ruy. *Sentido da Dialética (Marx: Lógica e Política, Tomo I)*. Petrópolis: Vozes, 2015b, pp. 309-353.
- FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os marxismos*. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- GRESPLAN, Jorge. A dialética do avesso. *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v. 1, n.14, 2002, p. 26-47.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- HARTMANN, Klaus. *Die Marxsche Theorie: Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- HEINRICH, Michael. Anthropologie Als Kritik. In: HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politische Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. 4. ed. Hamburg: VSA-Verlag, 2006, pp. 86-120.
- HEINRICH, Michael. *How to Read Marx’s Capital*. Trans. Alexander Locasio. New York: Monthly Review Press, 2021.
- LUKÁCS, György. *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György. O Jovem Marx In: LUKÁCS, György. *O Jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, pp. 121-202.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. v. 2. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARCUSE, Herbert. The Foundation of Historical Materialism In: MARCUSE, Herbert. *Studies in Critical Philosophy*. Trans. Joris de Bres. Boston: Beacon Press, 1972, pp. 1-48.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. 2. ed. Trad. Marília Barroso. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique". Trad. Luiz P. de Caux. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 21, n. 1, 2016, pp. 147-161.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica, contra Bruno Bauer e consortes*. 1. Ed. Rev. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. Florestan Fernandes. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845 In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe*. Abt. 1, Bd. 3. Frankfurt am Main: Marx-Engels-Archiv Verl-Ges, 1932, pp. 174-238 [MEGA¹ I/3].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Deutsche Ideologie Manuskripte und Drucke. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Abt. 1, Bd. 5 Amsterdam: De Gruyter Akademie Forschung, 2018 [MEGA² I/5].

MARX, Karl. Ökonomische Manuskripte und Schriften: 1858-1861 In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Abt. 2, Bd. 2. Berlin: Dietz Verlag, 1980 [MEGA² II/2].

MARX, Karl. Exzerpte und Notizen sommer 1844 bis Anfang 1847 In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Abt. 4, Bd. 3. Berlin: Akademie Verlag, 1998 [MEGA² IV/3].

McLELLAN, David. *As ideias de Marx*. Trad. Aldo Bocchini Neto. São Paulo: Cultrix, 1975.

MÉSZAROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MILLER, James. *History & Human Existence: From Marx to Merleau-Ponty*. Berkeley: University of California Press, 1982.

MUSTO, Marcello. Revisiting Marx's Concept of Alienation. *Socialism and Democracy*, vol. 24., no. 3., nov-2010, p. 79-101.

MUSTO, Marcello. The 'Young Marx' Myth in the Interpretations of the Economic Philosophic Manuscripts of 1844. *Critique*, v. 43., n. 2., 2015, p. 233-260.

MUSTO, Marcello (Org.). *Karl Marx's Writings on Alienation*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

RANIERI, Jesus. Apresentação In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 11-19.

RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura: Alienação e Estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

REICHELT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: UNICAMP, 2013.

SAITO, Kohei. *Karl Marx's Ecossocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press, 2017.

SERRANO, Bruno K. Jovem Marx: Crítica da Economia Política como Crítica do Trabalho. *Perí*. v. 8, n. 1., 2016, pp. 45-61.

SERRANO, Bruno K. O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 23., n. 1, 2018, pp. 79-94.

QUANTE, Michael. Kommentar In: MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 209-410.

QUINE, Willard Von. Designation and Existence. *The Journal of Philosophy*, v. 36, n. 26, dec-1939, pp. 701-709.

QUINE, Willard Von. Sobre o que há In: *Os pensadores*. v. 67. Trad. Luiz Henrique dos Santos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 217-239.

Adorno et l'improvisation du jazz : entre travail et utopie

Adorno e a improvisação do jazz: entre trabalho e utopia

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30659

Frederico Lyra de Carvalho

Universidade de São Paulo (USP)

 0000-0003-1228-5480

lyrafred@gmail.com

Sommaire : Comme toute manifestation ou objet soumis à la critique de la dialectique négative, l'improvisation dans le jazz oscille, selon le point de vue d'Adorno, entre deux extrêmes. D'un côté, elle est tournée vers un mimétisme du mode de travail du monde capitaliste, de l'autre, elle porte une puissance utopique. Le philosophe a identifié la contradiction entre travail et utopie *dans* le matériau musical, mais il n'est pas allé jusqu'au bout de ses analyses. Dans cet article, nous tenterons de poursuivre l'examen de sa démarche.

Mots-clef : Adorno, improvisation, travail, utopie

Resumo: Como toda manifestação ou objeto submetido à crítica da dialética negativa, a improvisação no jazz oscila, segundo o ponto de vista de Adorno, entre dois extremos. Por um lado, ela se volta a um mimetismo do modo de trabalho no mundo capitalista, e do outro, ela carrega uma potência utópica. O filósofo identificou a contradição entre trabalho e utopia *no* material musical, mas ele não foi até o fim das suas análises. Neste artigo, nos tentaremos continuar com o exame desta abordagem.

Palavras chave: Adorno, improvisação, trabalho, utopia

La critique du travail tel qu'il se constitue dans la société capitaliste est une démarche fondamentale pour Adorno. Sa critique se concentre sur l'un des fondements de cette société, à savoir la division du travail. Cela apparaît dans plusieurs passages, comme ces deux extraits de la *Dialectique négative*: « La différence entre moyen et fin, accentuée par Kant de façon décisive, est sur le plan social la différence entre sujets considérés comme la marchandise "force de travail", dont on peut tirer un profit, et les hommes qui, tout en étant cette marchandise, restent des sujets pour lesquels est mise en mouvement toute l'organisation qui les oublie et ne les satisfait qu'incidemment » (Adorno, 2003a, p. 311). La critique de la division du travail va de pair avec la critique de la division entre sujet et objet, mais elle est aussi le prolongement de la critique marxienne de l'expression sociale de cette division : « Dans ses explications parcimonieuses sur

la conformation d'une société libérée, le Marx de la maturité a transformé en raison de la réification, sa position à l'égard de la division du travail. Il distingue l'état de liberté de l'immédiateté primitive. Dans le moment de la planification duquel il espérait une production pour les vivants et non pas pour le profit, et en un certain sens la restitution de l'immédiateté, ce qui est étranger en tant que chosifié est conservé ; la médiation aussi, jusque dans le projet de réalisation de ce qui n'est que pensée par la philosophie » (Adorno, 2003a, p. 234). La critique adornienne de la catégorie de travail reprend l'identification faite par le jeune Marx de l'Esprit du Monde hégélien comme expression philosophique du « travail social » (Adorno, 2003b, p. 26). L'Esprit n'est donc pas individuel, mais c'est un concept qui fait la médiation entre les moments particuliers et l'universel d'une société donnée. Dans la société capitaliste, le travail est la médiation générale, le fondement même de la société. Pas n'importe quel travail, mais plus précisément le travail abstrait défini comme une activité sociale destinée à l'accomplissement d'une autre chose qu'elle-même. « L'activité de l'esprit s'accomplit comme travail aussi bien par les individus que par leurs moyens, et dans son développement, rabaisse les individus à leur fonction » (Adorno, 2003a, p.242-243). L'identification de l'esprit au travail est nécessairement critique car, comme critique radicale de la société capitaliste, Adorno a noté que la possibilité d'un dépassement du capitalisme dépend de l'abolition de son fondement, à savoir le travail abstrait. Notons qu'Adorno incorpore l'interprétation du jeune Marx jusqu'au point où il est possible de lire le second modèle de la *Dialectique négative – Esprit du monde et histoire de la nature - Digression sur Hegel* – comme une digression sur ce motif d'origine marxienne. En même temps, cet aspect central de la critique adornienne du travail est souvent négligé, rares sont les commentateurs qui le mettent en avant¹. Le maintien d'un esprit « ineffable de l'utopie » est, par ailleurs, le fondement négatif même de la *Dialectique négative* : « l'utopie s'enracine dans ce qui s'est conjuré afin qu'elle ne se réalise pas. Considérant la possibilité concrète de l'utopie, la dialectique est l'ontologie des conditions fausses. C'est elle qui libérerait des conditions justes, aussi peu système que contradiction » (Adorno, 2003a, p. 21). L'utopie même si davantage traitée que la problématique de la critique du travail, est un enjeu plus fondamental pour la pensée d'Adorno qu'on nous laisse souvent le croire².

¹Citons par exemple : Anselm Jappe (2007), Fredric Jameson (2017), Dirk Braunstein (2016) et Giovanni Zanotti (2018).

²Pour une discussion de la pensée de l'utopie chez Adorno : Daniel Payot (2018), Laurent Plet (2016), S. D. Chrostowka (2018), Jean-Marie Vincent (2001), Max Blechman (2008).

L'hypothèse que nous voulons soutenir dans cet article est que l'improvisation telle qu'elle s'est développée dans la tradition musicale du jazz incarnerait, pour son compte, une contradiction fondamentale de la dialectique négative, celle entre l'emprise du travail dans le monde du capital et la possibilité de l'utopie pointant en dehors de ce monde. Nous savons que le jazz est souvent traité comme le talon d'Achilles d'Adorno, le point le plus faible de sa critique. Nous avons conscience de cette problématique fondamentale et c'est pour cette raison que dans notre thèse nous l'avons nommé le « cas Adorno » (Lyra de Carvalho, 2021)³. Le « cas Adorno » est l'ensemble de écrits controversés qui tentent d'interpréter de plusieurs façons les textes et passages que le philosophe a dédié à cette musique. La diversité des angles d'attaques et des arguments employés a transformé cet ensemble dans une problématique en elle-même, autrement dit un symptôme de la réception mondiale du philosophe. Nous n'allons pas traiter du « cas Adorno » ici, mais plutôt nous concentrer sur la tentative de faire apparaître la dialectique entre travail et utopie telle qu'elle se manifeste négativement dans l'interprétation adornienne de l'improvisation du jazz. Commençons par examiner la discussion quelque peu ésotérique de la puissance utopique de l'improvisation jazziste, pour en venir ensuite à la problématique du travail et conclure, enfin, sur la prise en compte de cette ambivalence.

L'ASPECT UTOPIQUE DE L'IMPROVISATION

Les critiques qu'Adorno adresse à propos de l'improvisation dans le jazz touchent plusieurs aspects. Pour lui, il semble clair que le principal problème serait le caractère limité de cette pratique dans le jazz. L'improvisation ne donnerait pas ce qu'elle promet. Dans le cadre de la conférence « Musique légère », au moment même où Adorno identifie l'existence d'un jazz commercial, il observe la manifestation d'une pseudo-individualisation dans l'improvisation du jazz : « Les improvisations du jazz commercial, dont se nourrit le journalisme du jazz, sont un cas extrême de pseudo-individualisation. Elles exposent intentionnellement la trouvaille de l'instant, alors qu'elles sont tenues en des limites si étroites du schéma métrique et harmonique qu'on pourrait à nouveau les réduire à un minimum de formes fondamentales » (Adorno, 2009, p. 37). Il est important de retenir que l'existence d'un jazz commercial qui nourrit le journalisme présuppose l'existence d'un autre *non-commercial*. Cependant, en cohérence avec sa propre démarche, Adorno n'offre pas de détermination positive sur ce que serait un jazz non-commercial. Ce qui apparaît comme des « trouvailles de l'instant » resterait en

³Cet article est le réaménagement d'une partie de cette thèse.

effet attaché à des formes rudimentaires suivant une harmonie et une métrique plus ou moins préétablies. Il ajoute qu'« effectivement, presque toutes les improvisations qu'on nous refile hors des cercles les plus étroits d'experts du jazz sont sans doute déjà préparées. La pseudo-individualisation ne concerne pas uniquement celles-ci, mais également le domaine dans son ensemble » (ibid., p. 37). Adorno pense qu'en contradiction avec le contenu terminologique du concept d'improvisation, une bonne partie de ce qui est déclaré comme improvisé est en fait le fruit de préparation préalable. En revanche, encore une fois, il semble présupposer qu'il existerait la possibilité d'une improvisation non-préparée accessible au cercle plus étroit d'experts du jazz. Adorno n'oublie pas de souligner que cette réification concernerait *presque toutes* les improvisations, ce qui signifie que, dans certains cas, il serait bien possible de trouver de l'improvisation au sens fort de ce terme. Une telle possibilité demeure tout du moins ouverte.

Adorno a dit quelque chose de semblable, au cours des années 1930, dans le fameux essai intitulé « Le Caractère fétiche dans l'écoute ». Il a observé que, même si les musiciens de jazz peuvent manifester un don souvent brillant pour les improvisations, ils dissimulent en réalité leurs innombrables heures d'exercices musicaux chez eux. En fin de compte, un improvisateur joue « la mélodie même du monde et ses trucs sont moins des trouvailles de l'instant que des expériences accumulées à force d'attention portée aux différentes techniques employées çà et là » (Adorno, 2007, p.70). Plus tard, dans son texte « Mode Intemporelle », le philosophe dira qu'« en Amérique, n'importe quel adolescent sait que la routine ne laisse aujourd'hui plus guère de place à l'improvisation et que ce qui se présente comme spontané est soigneusement étudié avec une précision mécanique » (Adorno, 2010b, p. 150). Adorno met en évidence la distance qui existe entre ce que l'on trouve effectivement dans l'instant et ce qui n'est que répétition de l'expérience accumulée. Il juge cette contradiction problématique du fait que, chez ces musiciens, les « improvisations sont toujours des gestes de subordination souple à ce que l'appareil exige de lui » (Adorno, 2007, p. 70). Étant donné que ce qui est exprimé est davantage l'expérience accumulée que l'instantané, Adorno semble sceptique sur la possibilité de dépasser ce qui prend forme. « C'est pourquoi les prétendues improvisations se réduisent à des paraphrases de formules de base, sous lesquelles le schéma transparait à tout instant » (ibid.). De plus, Adorno considère que le traitement du matériau musical fait par les musiciens de jazz est très restreint, voire arbitraire. Plutôt que de découler du morceau de musique, le matériau musical serait imposé en quelque sorte violemment du dehors par le jeu improvisé. Il serait transcendant par rapport à la musique de base. Néanmoins, il

existerait, peut-être, d'autres possibilités pour l'invention musicale improvisatrice que celle qui se manifeste effectivement.

Adorno fait remarquer que « même si, dans la pratique, les musiciens de jazz improvisent encore, leurs improvisations ont subi une telle “normalisation” qu'il a été possible de développer toute une terminologie pour désigner les procédés standards de l'individualisation » (Adorno, 2010a, p. 219). La pratique de l'improvisation se trouve donc standardisée par des normes qui lui sont imposées de l'extérieur. Par ailleurs, si l'improvisation a été normalisée, et si sa normalisation a rendu possible la création d'une terminologie propre, cela signifie qu'à une époque antérieure, elle ne se trouvait pas sous l'emprise des normes. Adorno semble chercher une manière d'improviser capable de ne pas se soumettre aux normes imposées par l'ordre dominant. Ce n'est pas un hasard si Adorno dit que la terminologie normalisatrice est en premier lieu martelée par les « publicitaires du jazz afin de perpétuer le mythe de l'artisanat pionnier et de caresser en même temps les auditeurs ». La normalisation de l'improvisation serait avant tout une démarche parasitaire infligée aux musiciens et, par conséquent, extérieure à la musique. Il a été nécessaire d'imposer une norme pour pouvoir créer un mythe apte à promouvoir la vente et à faire la publicité de cette musique. Par sa nature, l'improvisation est absolument anti-normative.

La normalisation est un effet direct de la soumission de la musique à l'industrie culturelle. Pour participer au marché, l'improvisation se trouve contrainte de se manifester comme pseudo-individualisation du musicien et en tant que processus standardisé. « Les improvisations — les passages où l'action individuelle spontanée est permise (“Envoyez, les gars”) — sont prisonnières des schémas harmoniques et rythmiques ». Le moment propice à l'acte spontané se trouve donc barré à plusieurs niveaux par le mur de la forme préétablie du morceau joué, de sorte que « dans bon nombre de cas de figure, par exemple pour le “*break*” du jazz pré-swing, la fonction musicale du détail improvisé est entièrement déterminée par le schéma ». Le détail musical improvisé du jazz pré-swing se trouve ainsi complètement soumis au cadre plus large et ne parvient pas vraiment à intervenir dans le déroulement du morceau, « ce qui tient à la nécessité de circonscrire par différentes mélodies simples des fonctions harmoniques sous-jacentes toujours identiques » (Adorno, 2010a, p. 219). En fin de compte, les besoins harmoniques et mélodiques, et qui plus est le rythme, s'imposent comme des contraintes pour le musicien. L'horizon est rétréci, les possibilités sont étouffées et rapidement stéréotypées. « Ainsi, pour des raisons purement techniques, la standardisation de la norme favorise la standardisation de ce qui s'en écarte — les

éléments de pseudo-individualisation » (ibid.). Étant donné que l'improvisation ne réussit pas à dépasser ses propres limites, elle finit par se standardiser en tant que norme. De manière dialectique, ce qui apparaissait au départ comme une déviation finit par renforcer la standardisation du jeu. Le musicien bute ainsi sur une pseudo-individualisation. Adorno souligne également que la structure du jeu en groupe et, surtout, la soumission à l'arrangeur finissent par freiner la puissance de l'improvisation. À la fin, « les improvisateurs les plus authentiques disparaissent dans le procès de standardisation, et plus les modèles qu'elles suivent sont élaborés, plus l'idée d'improvisation doit être fermement maintenue aux yeux du public » (Adorno, 2010a, p. 230). À cause de sa standardisation croissante, l'improvisation la plus véritable disparaît au milieu de la foule. Le jeu des improvisateurs authentiques en vient à être contraint par les règles imposées de l'extérieur. Paradoxalement, plus elle est schématique, plus elle doit être perçue comme une improvisation. L'enchantement engendré par l'illusion de la non-fixation et de la fausse liberté ne doit pas être cassé. À la limite, dans le jazz, il « ne reste dès lors que très peu de possibilités réelles d'improvisation » (Adorno, 2010a, p. 219).

Nous arrivons donc dans une impasse en apparence insurmontable. À première vue, Adorno n'offre aucune issue à l'improvisation jazz hormis le destin de se contenter de son devenir normatif. Pas d'improvisation possible donc. Tout cela serait vrai, si nous ne prenions pas garde à la très subtile ouverture laissée par Adorno lorsqu'il affirme qu'il y a très peu, dans le jazz, de *réelles possibilités* d'improvisation et aussi lorsqu'il présuppose l'existence d'improvisations authentiques. Cette subtilité a été remarquée par Gary Peters. Faisant œuvre d'une lecture attentive aux détails du texte, il observe qu'à ce moment-là, Adorno procède à une *critique immanente* de l'improvisation. À l'image de toute critique immanente adornienne, celle-ci s'avère impitoyable pour son objet, car elle ne laisse pas de sortie apparente, si ce n'est *négativement*⁴. Ce faisant, Adorno, dit Peters, « suggère un modèle d'improvisation qui est en fait considérablement plus puissant que ceux offerts par les improvisateurs eux-mêmes dans leurs efforts pour monter une défense contre lui ou ceux comme lui » (Peters, 2009, p. 77). Néanmoins, cette suggestion ne peut pas être explicitée positivement de sorte que, « prise au sérieux, cette admission entraîne Adorno dans l'orbite de l'improvisation où ses principes directeurs ne sont pas rejetés, mais, au contraire,

⁴Comme le note Luiz P. Caux (2021), toute critique immanente adornienne présuppose une position en même temps à l'intérieur et en dehors des choses. Probablement en raison de son rapport extérieur à la tradition du jazz, Adorno réussit à identifier la tension entre la pratique de l'improvisation et la musique jazz.

embrassés, puis testés » (ibid.). Pour Adorno, il est clair que le problème ne serait pas l'improvisation en elle-même.

Du point de vue de Peters, le problème spécifique au jazz résiderait dans la limite imposée par son propre *langage*. Autrement dit, ce serait du fait de son attachement à une tradition donnée que l'improvisation dans le jazz buterait sur ses propres limites. La soumission à des terminologies et pratiques réificatrices découlerait de cet attachement traditionaliste. « Les improvisateurs sont trahis par ce langage » (Peters, 2009, p. 78). Ils finiraient par couper le circuit dialectique pour inévitablement revenir à des clichés standardisés. « Adorno, tout comme l'improvisateur du jazz, veut l'individualité, veut la liberté, veut que l'improvisation soit la véritable incarnation critique de ces principes, mais l'échec de l'art à réaliser sa *promesse de bonheur*, et la reconnaissance brutale de cet échec, est le point de départ d'un véritable engagement critique envers la liberté individuelle ». La normalisation de l'improvisation serait, à la limite, l'effet de « l'idéologie du jazz » (Peters, 2009, p. 78) gardienne de la clef de l'appartenance ou non à la tradition. Quand Gary Peters choisit de pointer du doigt le trompettiste Wynton Marsalis et les clones de John Coltrane, il convient de lui rappeler qu'à l'époque d'Adorno, ce langage était encore en construction. Il en résulte que si la critique d'Adorno peut très bien être comprise comme une critique avant la lettre de la réification future soufferte par le jazz, nous devons également tenter de comprendre son enjeu par rapport au jazz de son époque, celui des années 1930. Au fond, quand Adorno critique la croissante normalisation du jazz, c'est parce qu'il trouve une sortie prometteuse dans la démarche improvisatrice, comme une *possibilité réelle* pour l'improvisation du jazz qui a peut-être pris forme⁵. Ce qui s'est imposé depuis l'extérieur à l'improvisation a débouché sur « l'idéologie du jazz » identifiée par Peters. Aux yeux d'Adorno, cela ramène à une instauration normative, qui s'avère en effet être la dernière chose acceptable pour l'improvisation.

Cependant, en un sens, la critique d'Adorno demeure sur le seuil, voire même extérieure à l'objet, car elle est faite au nom de l'improvisation, mais, d'une certaine façon, contre le jazz, tout du moins contre les limites que la réification de

⁵Est-ce que le moment du free jazz entre 1960 et 1975 aurait accompli cette possibilité ? Ou que seuls quelques musiciens, avec toute leur individualité, ont réussi à développer un langage d'improvisation ? Ou même pas du tout ? Il faut dire que la faiblesse de l'essai « Mode Intemporelle » est de reprendre des arguments avancés dans les années 1930 sans les actualiser historiquement. Il aurait dû prendre en compte la production subséquente pour justifier et peut-être modifier ou renforcer sa critique. Cela veut dire qu'Adorno, malgré tout, n'a pas été très adornien à cet endroit. Il n'est pas impossible qu'Adorno n'ait pas entendu ce qu'il aurait pu entendre. Cependant, plutôt que de nous plonger dans ce type de spéculation, il est plus intéressant de tenter de comprendre ce qu'Adorno imaginait et pensait de l'improvisation par rapport au jazz de son époque et le contenu latent à la fois utopique et désintégrateur qu'il avait identifié dans la musique.

la tradition du jazz pouvait atteindre. On ne sait pas en revanche si l'improvisation doit aller au-delà du jazz en tant que négation déterminée, c'est-à-dire en conservant certains aspects de la tradition, ou simplement quitter et nier absolument la tradition comme le suggère Peters. Nous n'allons pas développer cet aspect ici, mais il est important de noter que, par la suite, et d'une certaine manière jusqu'à présent pour certains d'entre eux, les musiciens de jazz ont eux-mêmes remis en question dans leur pratique musicale cette tendance à la réification que le monde du capital impose à n'importe quelle tradition musicale — comme nous le savons, Adorno était conscient de ce processus et critiquait aussi la tendance de la musique savante, la tradition de son appartenance, à devenir une marchandise. Grâce à la rupture amorcée depuis 1945 par la figure paradigmatique du saxophoniste Charlie Parker en donnant une place centrale à l'improvisation, les musiciens de jazz tentent de dépasser la tendance normative à laquelle ils étaient soumis. En bien ou en mal, à un certain moment, quelques musiciens ont même décidé d'abandonner l'usage du terme « jazz » pour poursuivre dans la ligne de la tradition inventive de la création musicale improvisatrice. On refuse certes le mot « jazz », mais non la tradition sonore, comme s'ils tentaient de nier l'idéologie du jazz, pour conserver uniquement la matière musicale qui prend forme par le biais de l'improvisation.

La critique d'Adorno porte, en effet, sur le caractère *utopique* donné à l'improvisation dans la tradition du jazz. « Ce qui se prend pour une utopie demeure quelque chose de négatif contre ce qui existe et continue d'en dépendre » (Adorno, 2011, p. 57). Le caractère utopique de l'improvisation s'est retourné contre soi-même et se trouve emprisonné en tant que norme réifiée. Peters affirme que, selon Adorno, « "l'improvisation réelle" devrait nécessairement travailler dans et à travers la structure mélodique et rythmique elle-même plutôt que de se contenter de jouer, aussi aventureuse soit-elle, en surface » (Peters, 2009, p. 79). En ce sens, l'improvisation ne peut pas se réduire à un effet de surface, au sens de Deleuze (1969). Par son traitement immanent et variable, l'improvisateur ne se contente pas de rester à la surface, mais plonge profondément à l'intérieur du matériau et de l'objet musical. Cependant, le caractère utopique de l'improvisation identifié par Adorno en écoutant des improvisations du jazz reste comme *pas encore*. Il conserve la possibilité de s'actualiser dans chaque nouveau musicien, à chaque nouveau souffle émanant de l'improvisation. Mais, cette possibilité demeure, désormais, négative.

L'IMPROVISATION ET LE PROBLÈME DU TRAVAIL

Bien avant l'avènement de son côté artistique, l'intégration du jazz en tant que branche de l'industrie culturelle naissante ouvrait la porte aux musiciens pour trouver un travail. S'il peut sembler exagéré de mettre l'accent sur la relation du travail avec le jazz, rappelons toutefois qu'avant d'être une musique associée à des ambitions artistiques, le jazz est, à l'origine, un pur divertissement, un travail comme n'importe quel autre. Ce n'est que dans un second temps que s'est manifesté leur geste immanent et subjectif de tentative d'émancipation artistique.

Les sociologues Howard Becker et Robert Faulkner (2009), qui appartiennent à la seconde école de sociologie de Chicago, considèrent qu'il faut penser le monde du jazz comme une communauté de travail qui se construit entre les musiciens. Elle peut apparaître à plusieurs niveaux géographiques : ville, région, pays, monde. Une ville comme Paris, par exemple, est une scène musicale en elle-même, mais elle est aussi, en tant que capitale de la France, le centre du marché du jazz de ce pays et de plus, en raison de son importance économique et culturelle dans le système capitaliste, un des centres du marché mondial du jazz. Selon ces sociologues, le musicien de jazz pourrait trouver du travail dans quatre situations : (1) les concerts proprement dits (leur permettant de bénéficier davantage d'autonomie musicale), (2) les situations commerciales (dans le cadre desquelles ils sont payés pour jouer quelque chose de prédéterminé), (3) les soirées privées (le jeu servant de musique de fond), (4) entre musiciens (lors de répétitions, séances, jams, etc.). Le monde du travail du jazz apparaît ainsi dans les restaurants, les bars, la musique de fond, les mariages, les réceptions, entre autre moments non artistiques – il conviendrait aussi d'ajouter aujourd'hui à cette liste les dispositifs numériques comme la chaîne youtube et l'instagram. Le jazz était, en premier lieu, un travail, puis il est devenu de l'art. Les sociologues relatent que, dans les années 1940 et 1950, un musicien ordinaire pouvait jouer, donc travailler, jusqu'à quarante heures de musique en direct par semaine, ce parfois dans un même lieu, mais le plus souvent dans différentes situations et divers endroits. Aujourd'hui, même pour certains musiciens reconnus, il n'est que rarement possible de réussir à donner un concert toutes les semaines. D'ailleurs, depuis le moment aigu de la pandémie du covid-19 la situation s'est beaucoup détériorée, les concerts sont eux-mêmes devenus aléatoires.

L'organisation en communauté de travail exige de connaître un répertoire et de maîtriser une manière spécifique de jouer cette musique. Tout d'abord, il faut pouvoir organiser rapidement les choses. Dans la plupart des cas, les musiciens n'ont pas le temps de bien préparer la musique. Chaque musicien a recours à son

expérience et à des outils incorporés et partagés avec les autres musiciens. C'est également pour cette raison qu'ils ont intégré, dès les années 1930, les morceaux du « Tin Pan Alley », les morceaux des bandes sons de films et de Broadway dans leur répertoire de base : « écrits pour partie directement pour des orchestres et des chanteurs, interprétés sur scène ou à la radio, et pour le reste à usage spécifique (en majorité, les comédies musicales de Broadway et le cinéma), les thèmes de cette période constituent ce qu'on appelle communément le Great American Songbook » (Becker & Faulkner, 2009, p. 130). Le musicien développe ainsi un « répertoire de travail » (Becker & Faulkner, 2009, p. 53-60) adapté aux situations dans lesquelles il joue. C'est ainsi que certains morceaux, et surtout certaines manières de jouer, se sont développés dans des endroits différents. Cette démarche requiert, par ailleurs, un processus continu d'apprentissage du répertoire de travail. Le musicien doit constamment se conformer à un processus d'actualisation et d'adaptation pour ne pas courir le risque de perdre son travail. Comme dans le cas de n'importe quel autre travail dans le système capitaliste, il s'agit avant tout d'un processus répétitif, ce qui a aussi eu un impact sur la façon de vivre la musique. Les musiciens sont habités par un dilemme de base : leur faut-il développer, en priorité, leurs propres musiques et idées ou bien leur capacité à répondre aussi rapidement et efficacement que possible aux situations les plus diverses de travail ?

Selon Becker et Faulkner (2009, p. 131), « cette machine à produire de la musique populaire s'est effondrée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, flinguée par l'arrivée de nouveaux compétiteurs dans le secteur, par la naissance de la télévision et par d'autres changements structurels dans la culture populaire américaine ». « Le jazz tel qu'on le joue — et le répertoire qui le compose — a profondément changé. Il n'est plus une extension de la culture populaire, mais, pour le dire un peu brutalement, une “musique d'artiste” jouée dans des lieux dédiés (non plus pour faire danser ni servir de bruit de fond à des discussions “entre amis”), des lieux dans lesquels un public s'est déplacé tout spécialement pour l'écouter » (ibid., p. 134). Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'on assiste à une mutation accélérée des anciens lieux de travail qui sont, tout d'abord, des bars, ensuite des boîtes de nuit et des clubs de jazz, puis des salles de concert. Aujourd'hui, tous ces endroits demeurent des lieux de travail, mais, comme nous l'avons dit, si l'on joue aujourd'hui de moins en moins de jazz, c'est aussi parce qu'il y a moins d'endroits où il est possible de le faire. Tous ces changements liés au business ont bien évidemment modifié le jeu et la musique. Aujourd'hui, par exemple, la formation des musiciens de jazz est de plus en plus le fruit d'un

parcours scolaire, tous les musiciens étudient dans une école spécialisée, alors qu'auparavant, ceux qui le faisaient étaient une exception.

Curieusement, les écoles de jazz, partout dans le monde, ne limitent pas leur enseignement aux seuls paramètres et fondements du jazz. Leurs enseignements sont plutôt calqués sur les possibilités offertes par une musique qui s'est développée dans l'urgence, pratique selon laquelle il faut faire de son mieux en disposant de peu de temps. L'école enseigne, par exemple, comment un musicien doit avoir assez de souplesse pour pouvoir passer de n'importe quels styles et de n'importe quelles situations de jeu à d'autres dans le plus court laps de temps possible. Selon l'optique réifiée du jazz, la formation du musicien permet à ce dernier de se différencier. Plutôt que de constituer un enseignement de la musique permettant au musicien de devenir un artiste représentant une tradition, l'apprentissage du jazz se transforme en un véhicule approprié au travail de celui-ci sur le marché de la musique au sens très large de ce terme. Autrement dit, hormis la musique savante, dans la plupart des musiques populaires et actuelles, les musiciens possèdent une formation fondée sur le jazz⁶. D'ailleurs, comme nous pouvons l'imaginer, cette musique populaire actuelle est très éloignée du jazz. Par exemple, elle ne laisse que très peu, voire aucun, espace à l'improvisation ou aux interventions imprévues des musiciens. Elle est complètement réifiée parce, d'une part, ce matériau est très appauvri et, que de l'autre, la même chose doit être répétée, chaque jour, dans les moindres détails⁷. C'est bien purement et simplement la positivité des analyses de Becker et Faulkner qui est à l'origine de leur caractère limité. En se contentant, dans le regard qu'ils portent sur la force de travail des musiciens de jazz, de réduire celle-ci à une simple reproductibilité, ils évacuent toute idée artistique ou horizon esthétique. On a du mal à voir quel serait l'intérêt du jazz dans leur livre, hormis son côté instrumental. En même temps, c'est précisément parce qu'ils accentuent ce côté d'usage instrumental du jazz

⁶Le type de jazz et la manière dont il est enseigné dans la plupart des écoles sont un énorme problème dont que nous n'aborderons pas ici. Nous pouvons, cependant, affirmer que, paradoxalement, l'éducation formelle du jazz a beaucoup contribué à la décadence et à la réification de la musique.

⁷C'est en ce sens que la philosophe et musicienne Agnès Gayraud défend l'idée selon laquelle le contenu utopique présent dans le monde de la musique pop n'est pas autre chose qu'une utopie interne et d'adhésion absolue au marché. Cependant, comme elle ne vise pas un au-delà transcendant à la réalité préétablie, on a du mal à comprendre où se trouverait l'utopie. Il n'y a aucun sens à parler d'utopie sans transcendance, hormis si, par exemple, l'on accepte l'idée répandue de traiter le néolibéralisme, ou même le transhumanisme, comme des utopies. Pour cela, il faudra accepter l'idée que l'utopie puisse être ambivalente : soit elle est libératrice, soit elle est destructrice. Mais peut-être que l'utopie de la pop est analogue à l'utopie survivaliste. Comme tout marché soumis à la logique capitaliste, le marché de la musique pop est, en effet, fondé sur le principe de la concurrence selon lequel un musicien doit, dans la recherche sans fin du succès, éliminer, ne serait-ce que de manière indirecte ou symbolique, mais peut-être aussi réelle, tout concurrent jusqu'au dernier. (Cf: Gayraud, Agnès. *Dialectique de la pop*. Paris: La Rue musicale, La Découverte, 2018). Pour une bonne critique à de cet ouvrage, voir le compte-rendu de Florent Lahache disponible sur : <https://journals.openedition.org/transposition/5698> (consulté le 03/10/2022).

comme un objet de recherche qu'ils nous permettent de bien identifier le pôle opposé à celui de l'utopie.

Pour aller bien au-delà de la sociologique positiviste nord-américaine, notons qu'Adorno avait noté deux autres éléments concernant la relation du jazz avec le travail. D'un côté, aux États-Unis, « l'artiste est en partie toléré, en partie intégré à la sphère de la consommation comme "amuseur", fonctionnaire, obligé de servir comme un maître d'hôtel mieux payé, tandis que le stéréotype de l'artiste est en même temps celui de l'introverti, du fou égocentrique, souvent de l'homosexuel » (Adorno, 2010b, p. 161). Dans ce pays, la majorité des artistes n'endossait qu'une fonction sociale négative aux yeux de la majorité. Ils font partie des parias de la société. Adorno a signalé un autre aspect moins visible, lié à la division du travail qui se trouve réactualisée dans le jazz. Adorno fait, en effet, remarquer, qu'il se produit, dans le jazz, « une nouvelle intégration de l'interprète dans la composition » (Adorno, 2017, p. 76), après que celui-ci ait été complètement aliéné au sein du processus de production de la musique savante. Tel est notamment le nouveau rôle de l'arrangeur auquel incombe la responsabilité d'organiser la musique et de l'adapter au goût supposé du public. Il existe donc « une réorganisation du processus de fabrication qui, dans le jazz, joue entre production et reproduction. Il se présente très clairement sous le signe d'une division du travail qui forme un "matériau" en toute liberté et rationalité technique, sans plus dépendre du hasard de conditions de production arbitraires ou des personnes qui y participent » (Adorno, 2017, p. 77). Selon Adorno, la réaffirmation de la division du travail ne constitue nullement un progrès. De manière analogue à la totalité du processus de production capitaliste, la production de la musique de jazz, envisagée dans la perspective de la division du travail, tend à l'irrationalisme : « la division du travail dans le domaine du jazz n'esquisse guère que la parodie d'un travail de composition collectif dans le futur » (Adorno, 2017, p. 78). Comme le fait observer Fredric Jameson, c'est « le schématisme, au sens kantien [qui] fournit la médiation cruciale entre le processus de travail et le divertissement dégradé, qui cherche le même — la répétition et le familier — comme son élément même : Le taylorisme, la rationalisation du processus de travail et de la production de masse, est ici à appréhender tant dans la production que dans la réception de façon presque indissociable » (Jameson, 2007, p. 148). Dans la division du travail du jazz, Adorno retrouve ce schématisme kantien reproduit de manière paradigmatique.

Dans le jazz, la division schématique et rationalisée du travail trouve son origine dans l'horreur du travail de l'esclave. C'est tout du moins ce que suggèrent

les anthropologues Jean Jamin et Patrick Williams quand ils considèrent le travail comme le contenu caché à l'origine de la syncope : « la condition servile des Noirs transplantés de force aux Amériques, et leurs modes de réaction, qui ne pouvaient être que suggestifs, allusifs, décalés, sont-ils pour beaucoup dans cette amphibologie de la syncope, dans ce renversement des points d'appui qui, de la marche, cherchait à faire autre chose qu'un pas cadencé ou un moyen de se rendre au travail » (Jamin & Williams, 2013, p. 27). La syncope, l'un des fondements rythmiques du jazz, établirait une mimesis avec le mouvement de l'esclave. L'emprise du travail dans le jazz prend ainsi ses racines dans l'horreur de l'échelle la plus basse de l'exploitation de l'homme par l'homme, à savoir l'esclavage, paradigme de la souffrance qu'un être humain peut infliger à un autre et de l'irrationalisme du travail sous le règne du capital. Les esclaves noirs cherchaient peut-être à faire quelque chose d'autre, mais c'était bel et bien pour se rendre au travail qu'ils faisaient ce détour syncopé. À cette époque, l'organisation du travail n'était pas encore scientifique, comme elle allait le devenir au tournant du XX^e siècle, de sorte qu'un rythme en cadence était encore possible pour régler le travail. Le rythme du travail n'était pas homogène, il balançait d'un côté à l'autre. Les esclaves « prélevaient alors à une émancipation de la marche et du geste moins par rapport à leur fonction qu'à leur but : aller travailler, certes contraints, forcés, mais pas à la manière d'une troupe de soldats s'exposant à la décimation » (Jamin & Williams, 2013, p. 27). Ce prélude à l'émancipation ne pouvait bien évidemment pas être comparable à la fonction d'une troupe de soldats, car ces derniers étaient, malgré tout, des hommes libres et, selon Robert Kurz (2018), figure à l'origine du travail salarié, à la différence des noirs qui, eux, étaient des esclaves. Il ne faut pas supposer que leur but était d'aller travailler ; ils y étaient obligés, c'était cela ou la mort. Comme l'avait bien compris Hegel (et Kojève) dans sa mise en scène de la dialectique du maître et de l'esclave, sous la menace constante de la mort, les esclaves finissaient, malgré tout, par accepter le destin du travail. Plutôt que reconnaissance, leur désir d'émancipation concernait en premier lieu l'abolition radicale de la fonction qu'ils endossaient de pure force de travail.

LE TRAVAIL DANS L'IMPROVISATION

Adorno a pressenti la présence de cet héritage historique du travail des esclaves dans l'improvisation. Il y a, d'un côté, l'emprise insupportable du travail forcé, de l'autre, les tentatives de renversement des points d'appui de cette même emprise. Ainsi, comme dans le cas de tout travail capitaliste, Adorno a trouvé l'existence d'une contradiction entre la vie quotidienne et le produit créé ou

fabriqué par des musiciens de jazz dans la routine, « le paradoxe de cette routine travestie en nature peut être détecté où il est souvent prédominant » (Horkheimer & Adorno, 1974, p. 191). Sous l'emprise de l'industrie culturelle, « chacun de leurs produits est un modèle du mécanisme gigantesque de l'économie qui tient au départ tout le monde sous pression, durant le travail et durant les moments de loisir qui ressemblent à ce travail » (ibid., p. 189). Autrement dit, du fait que le jazz ne parvient pas à se séparer de sa nature de marchandise, il se retrouve impliqué dans un processus de production et de consommation fondé, comme toute autre marchandise, sur le principe de la concurrence, de sorte que « les traits du jazz où paraît s'affirmer cependant une immédiateté, les traits liés à l'improvisation (et dont nous avons désigné la syncope comme forme élémentaire), ne sont que surajoutés en une pure extériorité au caractère normé de cette marchandise afin de le masquer, et ne réussissent guère, normés eux-mêmes, à le vaincre fût-ce un instant » (Adorno, 2017, p. 70). Par excès de caractère affirmatif, le jazz bute là même où il semble aller le plus loin.

Dans sa tentative d'examiner le projet d'utopie de la bossa nova, le philosophe italo-brésilien Lorenzo Mammi l'envisage dans une comparaison avec le jazz nord-américain. D'une manière plus ou moins consensuelle, la bossa nova est normalement perçue comme étant le « jazz brésilien »⁸. Mammi relativise cependant cette identification immédiate. À l'opposé de la samba, musique populaire originaire des *morros* de la banlieue de Rio de Janeiro, à l'époque encore le centre culturel du pays, « la bossa-nova c'est la classe moyenne, carioca. Elle suggère l'idée d'une vie sophistiquée sans être aristocrate, d'un confort qui ne s'identifie pas avec le pouvoir » (Mammi, 1992, p. 63). Ce processus de passage d'une musique à caractère populaire à une autre propre à la classe moyenne a changé à tout jamais le caractère de la musique brésilienne. La bossa nova, qui a émergé au tournant des années 1960, représente, selon Mammi, l'utopie du non-travail, de la détente, de l'amateurisme qui s'exprime par « la manière dont la génération créative du nouveau style résiste à se reconnaître comme productive, présentant son travail le plus rigoureux comme un loisir, comme le résultat occasionnel d'une conversation du soir » (ibid., p. 64). Le plus important compositeur de bossa-nova, Tom Jobim, ainsi que la plupart de ses interprètes, était issu de la classe moyenne de Rio. Il faut noter, en revanche, que, du point de vue de la classe moyenne brésilienne, l'utopie du non-travail serait comme une

⁸Tel est notamment le cas de l'interprétation classique de João Ramos Tinhorão (1998). Pour une analyse critique de la réception de la bossa nova aux États-Unis et sa qualification de « jazz brésilien », voir le premier chapitre de l'ouvrage de K. E. Goldschmitt (2020).

poursuite par d'autres moyens de la structure fondamentale de l'ancienne société esclavagiste.

Le jazz avait subi un processus similaire au tournant des années 1920 avec le passage du style *Dixieland* et du style *Nouvelle Orleans* à l'âge du *Swing* :

« Dans ce cas, cependant, la perte de l'identification sociale, qui avait caractérisé la pratique musicale à La Nouvelle-Orléans, coïncide avec une professionnalisation radicale des musiciens. L'organisation interne du big band dans les années 1930, reprend celle de l'usine, mais en négatif. L'activité du musicien est très spécialisée, comme celle de l'ouvrier dans la division tayloriste du travail » (Mammi, 1992, p. 63-64).

Néanmoins, contrairement à Adorno, qui avait lui-aussi identifié la division du travail comme fondement de la musique, Mammi estime qu'un contenu artistique et individuel se manifesterait dans cette division du travail :

« Le produit final n'est cependant pas le résultat de la simple division du travail, mais de la somme d'actes créatifs. Duke Ellington et Count Basie, les meilleurs compositeurs de swing, ont continuellement réécrit les arrangements à partir de la façon dont chaque membre de l'orchestre modifiait spontanément sa partie. La découverte de ce point de rencontre entre la création et le travail s'est révélée être le fondement d'une conscience de soi ».

À la différence de la plupart des compositions de jazz, dans lesquelles l'élément primordial est plutôt l'harmonie, la bossa-nova se caractérise quant à elle par ses mélodies : « Pour un jazzman, composer signifie trouver une structure harmonique capable de variations mélodiques infinies. Pour Jobim, il s'agit de trouver une mélodie qui ne peut pas être variée ». « C'est pourquoi les improvisations de jazz sur des thèmes de bossa nova produisent généralement un sentiment désagréable d'inutilité ». Aucun jazzman n'écrirait « une mélodie qui ne peut être simplifiée et sur laquelle, par conséquent, il est impossible d'improviser » (Mammi, 1992, p. 65).

Si l'on va dans ce sens, il devient plus clair que la division du travail identifiée par Adorno ne se réduit pas au seul aspect apparent de la division des rôles des musiciens au sein d'un groupe de jazz⁹. Le travail, qui est, à l'origine, celui de l'esclave, et qui sera par la suite transformé par le fordisme, taylorisme et néolibéralisme, en vient, en effet, à être reproduit *dans* la musique elle-même. Cette manifestation n'est pas réduite au niveau phénoménale, mais fait partie de l'essence même de la musique. Autrement dit, cela s'exprime de manière plus frappante non à travers la rencontre entre le travail et l'écriture des arrangements, son aspect le plus apparent, mais bien plus par le biais de cet autre aspect

⁹Selon Adorno (2003a, p. 336), le subjectivisme sociologique qui porte en lui le concept de rôle était le signe d'une mauvaise personnalisation et de l'adaptation aveugle à l'ordre établi : « la misère de la division du travail est hypostasiée dans le concept de rôle comme s'il s'agissait d'une vertu. Dans le rôle, le moi se prescrit encore une fois à lui-même ce à quoi la société le condamne ».

fondamental, le principal responsable de la rupture du jazz avec lui-même qui, davantage que tout autre aspect de cette musique, est allé le plus loin dans la tentative de rompre avec l'emprise de la réification, à savoir, *l'improvisation*.

Comme toute expression de la dialectique négative, l'improvisation bifurque vers deux côtés opposés qui sont l'utopie et la désintégration. Dans l'improvisation jazziste, la désintégration s'exprime à travers le mimétisme pervers que cette pratique à la fois technique et artistique maintient entretient désormais avec l'effort, la douleur et la division du travail. L'essence de la division du travail se matérialise dans la musique jazz à travers l'improvisation. Il s'agit bel et bien de ce qu'Adorno avait à demi moitié identifié et que Lorenzo Mammi nous permet de concevoir de manière inversée avec l'éloge idéologique de la division du travail dans le jazz qu'il exprime dans son essai. Le refus du travail sur le fond du maintien d'un ordre héréditaire héritière directe de l'ancien régime esclavagiste, comme c'est le cas du au Brésil de pour la bossa nova, nous permet, à travers la comparaison entreprise par Mammi, de mieux nous rendre compte des contradictions internes aux jazz, notamment de dans sa manière d'improviser. Ce n'est pas un hasard si toute la critique du jazz, positive ou négative, met l'accent sur l'aspect corporel et sur la souffrance ainsi que sur l'effort du jeu du musicien. Adorno (2017 p. 68) avait, d'une certaine manière, pressenti ce basculement, par exemple, notamment quand il écrit à propos dans le passage suivant, quand, commentant le rôle du saxophone dans le jazz il évoque : « cet instrument, auquel la rumeur attache tant de maléfices modernistes, et qui est censé livrer avec perversité nos nerfs occidentaux surexcités à la vitalité nègre » (2017 p. 68). N'oublions pas que, d'après Adorno (2003a, p. 246), la souffrance et la douleur physique sont les moteurs de la dialectique négative.

L'IMPROVISATION COMME SORTIE POSSIBLE ; OU NON ?

Le travail des musiciens se trouve à certaines occasions soumis à l'appréciation esthétisante et spectaculaire acquérant des contours assez pervers. C'est le cas flagrant du passage suivant tiré d'un dialogue entre Pierre Sauvanet et Colas Duflo :

Quand on est au concert de jazz, dans des espaces acoustiques aussi différents qu'une boîte comme le Sunset autrefois (est-ce pour cela que tu parlais de pilier ?) ou les Instants Chavirés (*idem* – mais heureusement il y a le bar...), qu'un grand lieu ouvert (les arènes de Cimiez à Nice) ou fermé (l'auditorium de la Maison de Radio France), ce qu'on aime d'abord, c'est voir quelqu'un qui *travaille*. Je m'explique : on aime voir, non le travail lui-même bien sûr, mais le jeu, c'est-à-dire le travail que cela représente de bien jouer. *Travail du corps, travail du geste, travail de l'instrument, travail du son* — et tout cela produit de la musique, ici et maintenant, en direct et directement. Le fait de voir, et de bien voir, aide aussi à comprendre les articulations d'une musique pour le profane : le partage des rôles, les passages de témoins (Sauvanet & Duflo, 2003, p. 17).

À la limite, si l'on en croit Sauvanet et Duflo, c'est comme si le public sortait de chez lui non pas tant pour assister à l'expression artistique de la musique, mais plutôt pour observer le corps du musicien en train de travailler. Ces auteurs tentent de détourner la problématique, mais en tant que *travail artistique*, c'est bel et bien du travail dans sa représentation musicale que les yeux – et les oreilles – du public regardent – entendent. Leur description semble, finalement, comparable à la mise en scène d'un *rituel de souffrance* auquel les auteurs participent en tant que public.

L'expression « rituel de souffrance » est d'ailleurs celle employée par la sociologue Silvia Viana (2008) pour caractériser les *reality shows*. Les *reality shows* sont, selon Viana, un type d'émission télévisée où, soumise au regard des téléspectateurs, des gens ordinaires qui ont passé par un processus de sélection préalable sont filmés 24h sur 24 en train de faire toutes sortes de choses comme s'il s'agissait là de leur vie réelle. Néanmoins, la sociologue constate que l'émission n'est pas tellement une mimesis du réel, mais bien plutôt une mimesis télévisée du processus de travail tel qu'il se déroule dans la société capitaliste dans son moment néolibéral. Un travail arbitrairement divisé entre les participants qui se trouvent à chaque jour au point d'exploser d'angoisse et de désespoir en raison de l'impossibilité de prévoir et parfois même des comprendre les normes et règles du jeu. C'est comme si le public assistait au travail des gens à travers la télévision. L'identification perverse et massive du public avec ce type de programme, note Viana, vient du fait que la mise en scène de la souffrance qu'ils qu'ils regardent à la télévision est analogue à leur propre journée de travail. C'est ainsi que, lorsque Pierre Sauvanet et Colas Duflo disent que l'on va au concert parce que « l'on aime voir les gens travailler », une telle affirmation renferme un contenu sadique inconscient. Il s'agit surtout de la description précise d'un processus artistique qui est aussi, depuis son origine, la mimesis du processus du travail qu'il contient en négatif, travail qui, en effet, n'en est pas un.

Si notre description est correcte, la *lutte* du musicien-improvisateur vise avant tout à échapper à l'emprise sacrificielle mimétique du travail capitaliste. La *centralité négative du travail*, selon le terme de Paulo Arantes (2014, p. 127), caractéristique fondamentale du capitalisme de l'époque actuelle, se trouve ainsi reproduite depuis longtemps dans l'improvisation du jazz. Dans le monde présent, le travail reste le lien social nécessaire pour faire tenir la société capitaliste. Il est le seul à pouvoir créer de la valeur, mais, en raison de la crise systémique structurelle que dans laquelle le système est depuis les années 1970 (Kurz, 1992), qui évacue la substance du contenu du travail en sabotant sa base fondamentale, le travail a de moins en moins de forme identifiable. Il est de plus en plus informe, sans forme a

priori, proche d'une improvisation. Autrement dit, il y existe comme une force matérielle et historique hérité directement des origines de la musique jazz, qui qu'exerce une emprise objective sur la musique en plaçant mettant du plomb sur dans les ailes de l'improvisation. Le fait que les musiciens aient placé l'improvisation au centre de cette tradition depuis les années 1940, a mis à nu la contradiction entre cet art et ce qu'elle incarne négativement, bien au-delà de son apparence immédiate. En raison de son origine remontant au travail des esclaves, l'improvisation dans le jazz anticipe les situations futures, notre présent.

Il nous faudrait approfondir ce thème dans des futurs travaux, en suivant les pistes données par, entre autres, le sociologue Wolfgang Streeck et le psychologue Christophe Déjours. Streeck (2016), pour sa part, ne se réfère pas au jazz, mais il a bien recours à une idée d'improvisation pour penser les conditions subjectives vécues dans la situation de crise continue présente. Il observe que les sociétés néolibérales se révèlent comme étant de plus en plus des sociétés infra-sociales, c'est-à-dire, avec de moins en moins des liens sociaux grâce auxquelles les individus peuvent s'orienter. Nous sommes arrivés à une époque d'inter-règne sans sortie à vue. D'où la nécessité de développer de nouvelles compétences, comme la capacité d'improviser au regard des incertitudes du quotidien¹⁰. Déjours (1998), lorsqu'il met la souffrance au travail au centre de son analyse, il remarque que pour échapper à la pression et aux demandes excessives des règles et normes du lieu de travail, les individus sont comme obligés à trouver des sorties inattendues, d'avoir un recours constant au bricolage pour résoudre toute sorte d'imprévus. Contrairement à Streeck, Déjours n'emploie pas le terme d'improvisation, mais il nous semble possible de développer ses idées à partir d'une compréhension dialectique de l'improvisation s'appuyant sur le clivage entre son contenu utopique et de sa désintégration.

Libérer les possibilités matérielles de l'improvisation de la tradition musicale du jazz, développées sous l'emprise de l'industrie culturelle, signifie poursuivre sur sa branche utopique qui s'est tournée depuis longtemps vers la tentative de trouver quelque chose en dehors du monde du capital. À chaque instant où un musicien s'engage dans une improvisation radicale, cette tension entre ces horizons opposés figure matériellement, soit l'utopie de la libération du travail, soit l'emprise désintégrée du temps de travail absolu. La vraie immédiateté annoncée par l'improvisation, c'est-à-dire sa nature utopique, ne pourra se libérer que si elle fait exploser les normes imposées de l'extérieur par sa condition

¹⁰Pour une première tentative de développer les intuitions du sociologue, je me permets de renvoyer le lecteur à mon article : Lyra de Carvalho (2021)

présente. La situation utopique de l'improvisation dépend de l'abolition du statut de marchandise. « Si l'utopie de l'art se réalisait, ce serait la fin temporelle » (Adorno, 2011, p. 57). Nous nous trouvons ainsi toujours en quelque sorte sur le seuil de la répétition de la tentative de trouver une sortie à travers l'improvisation.

REFERENCES

ADORNO, Theodor, W. *Current of Music : Éléments pour une théorie de la radio*. Trad. Pierre Arnoux, Paris : Maison des sciences de l'homme/Presses de l'Université de Laval, 2010a, p. 219.

_____. *Dialectique Négative*. Trad. groupe de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Payot & Rivages, 2003a.

_____. *Introduction à la sociologie de la musique*. Trad. Vincent Barras & Carlo Russi. Genève: Contrechamps, 2009

_____. *Le caractère fétiche dans la musique*. Trad. Christophe David. Paris: Allia, 2007.

_____. *Moment Musicaux*. Trad. Martin Kaltenecker. Genève : Contrechamps, 2017.

_____. *Prismes : critique de la culture & société*. Trad. Reiner Rochlitz & Geneviève Rochlitz. Paris: Payot & Rivages, 2010b.

_____. *Théorie esthétique*. Trad. Marc Jimenez. Paris: Klincksieck, 2011

_____. *Trois Études sur Hegel*. Trad. groupe de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Payot & Rivages, 2003b.

ARANTES, Paulo. *O Novo Tempos do mundo*. São Paulo : Boitempo, 2014

BECKER, Howard S. & Faulkner, Robert R. *Qu'est-ce qu'on joue, maintenant ? Le répertoire de jazz en action*. Paris : La Découverte, 2009.

BLECHMAN, Max. Pas encore : Adorno et l'utopie de la conscience. Paris : Europe, n.949, 2008, p. 138-157.

BRAUNSTEIN, Dirk. *Adornos Kritis der politischen Ökonomie*. Berlin: Moderne Postmoderne, 2016.

CAUX, Luiz P. *A Imanência da crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo : Loyola, 2021.

CHROSTOWTKA, Sylvia D. Adorno et l'utopie : retours et détour. Paris, *Cahiers philosophiques*, n. 154, vol. 3, 2018, p. 95-116.

DELEUZE, Gilles, *Logique de sens*, Paris, Les Éditions de minuit, 1969.

GOLDSCHMITT, K. E. *Bossa mundo : Brazilian music in transnational media industries*. Oxford : Oxford University press, 2020.

HORKHEIMER, Max & ADORNO,, Theodor, W., *La Dialectique de la Raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974

JAMESON, Fredric, *Late Marxism. Adorno or the persistence of the dialectics*, London/New York, Verso, 2007

_____. *The Hegel Variations : on the Phenomenology of Spirit*. London/New York: Verso, 2017.

JAPPE, Anselm. *Les aventures de la marchandise : pour une critique de la valeur*. Paris: La Découverte, 2017.

KURZ, Robert. La modernité à explosion. Les armes à feu comme moteur du progrès technique, la guerre comme moteur de l'expansion : retour sur les origines du travail abstrait. Trad. Sinziana, disponible sur : <http://www.palim-psao.fr/2018/04/le-boom-de-la-modernite-les-armes-a-feu-comme-moteur-du-progres-technique-la-guerre-comme-moteur-de-l-expansion-retour-sur-les-origi>

_____. *O Colapso da modernização*. Trad. Karem Elsabe Barbosa. São Paulo : Paz & Terra, 1992.

LYRA DE CARVALHO, Frederico. *Improvisation, jazz et dialectique négative*. Université de Lille: thèse de doctorat, 2021.

_____. Motins, Emergência, Entropia e Improvisação. Brasília, *Revista de filosofia moderna e contemporânea*, v. 9, n. 3 (dez), 2021 , p. 81-97.

MAMMI, Lorenzo. João Gilberto e o projeto utópico da Bossa Nova. São Paulo, *Novos Estudos CEBRAP*, n.34, 1992.

PAYOT, Daniel. *Constellation et utopie : Theodor W. Adorno, le singulier et l'espérance*, Paris, Klincksieck, 2018.

PLET, Laurent. *Essai sur la Dialectique négative d'Adorno : Matérialisme critique et utopie*. Paris : Garnier, 2016.

PETERS, Gary. *The Philosophy of improvisation*. Chicago: University of Chicago press, 2009.

TINHORÃO, João Ramos. *História social da música popular brasileira* São Paulo: 34, 1998.

SAUVANET, Pierre & DUFLO, Colas. *Jazzs*. Paris: MF, 2003.

STREECK, Wolfgang. *How capitalism end? Essays on a failing system*. London/New York: Verso, 2016.

VIANA, Silvia, *Rituais de Sofrimento*, São Paulo, Boitempo, 2013.


VINCENT, Jean-Marie. L'humanité comme utopie sans images : Bloch et Adorno. in *L'utopie en questions*. Michèle Riot-Sarcey [ed.] Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 167-182.

ZANOTTI, Giovanni. A Dialética Negativa de Adorno como filosofia da possibilidade real. Brasília, *Pólemos*, nº 14, vol. 07, 2018, (dezembro), p. 100-124

RESENHAS


RESENHA

Scheuerman, William E. *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*. 2. ed.. London/New York: Rowman & Littlefield, 2020. 343 p.

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30863

Felipe Alves da Silva

Universidade de São Paulo (USP)

 0000-0001-5407-787X

felipealves_silva@yahoo.com

“O espectro de Carl Schmitt assombra os debates políticos e jurídicos não só na Europa, mas também nos Estados Unidos [...]” (Scheuerman, 1999, p. 1). Autor de obras como *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law* e vários textos sobre Schmitt, é inegável a contribuição do professor de Ciência Política da Universidade de Indiana, William E. Scheuerman, para os estudos schmittianos. Em 1999, o autor publica *Carl Schmitt: The End of Law*, obra de fôlego que tenta lançar luz à difícil questão de como compreender o nexos entre as formulações conceituais de Schmitt e suas escolhas políticas, mais ainda, problematiza toda uma tradição de pensamento que viria a se consolidar em língua inglesa recepcionando a obra schmittiana. Pouco mais de duas décadas depois, em sua segunda edição publicada em 2020, Scheuerman inverte o título da obra e ajusta o ponteiro do relógio de maneira a conformá-la ao século XXI: *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*. Na esteira do 11 de setembro de 2001, não se trata mais de um fantasma à espreita, mas antes de descrever um movimento de “influência subterrânea” da obra schmittiana no pensamento político estadunidense, em especial como sustentáculo às medidas de exceção tomadas por governos liberais. Apesar das diferenças entre as edições, o ponto ainda continua o mesmo: chamar a atenção ao que subjaz à crítica de Schmitt à doutrina do direito liberal em geral, sua crítica ao parlamentarismo, as formulações sobre soberania, exceção e ditadura – como que por detrás delas recairia uma “agenda intelectual” descompromissada com o *rule of law* e com a proteção contra eventuais arbitrariedades do poder soberano.

A obra divide-se em três partes, sendo a primeira, *The Jurisprudence of Lawlessness*, a maior delas justamente por em alguma medida apresentar aquilo que poderíamos chamar de linhas de força do pensamento schmittiano, principalmente aquele construído durante a República de Weimar. A crítica ao parlamentarismo e ao constitucionalismo liberal vêm precisamente como resposta a uma situação de crise que se estendeu durante a década de 1920 e parte de 1930. São seis os capítulos que compõem esta primeira parte: 1) *The Crisis of Legal Indeterminacy*; 2) *The Decay of Parliamentarism*; 3) *The Critique of Liberal Constitutionalism*; 4) *The Total State*; 5) *After Legal Indeterminacy?*; e 6) *Indeterminacy and International Law*. A parte dois tem como título *Carl Schmitt in America*, subdividindo-se em dois capítulos com interessantes temáticas: 7) *Carl Schmitt and the Origins of Joseph Schumpeter's Theory of Democratic Elitism*; e 8) *The Unholy Alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek*. Por fim, e aqui vem o giro, digamos, entre a primeira edição de 1999 e essa segunda de 2020 – uma terceira parte inédita que leva o título *Carl Schmitt's Twenty-First Century*. Aliás, não por acaso os três capítulos que a compõem carregam consigo o acertar das horas da virada de século: 9) *States of Emergency*; 10) *Counterterrorism*, e 11) *States of Emergency Beyond the National-State?*. E, finalmente, a conclusão: *Carl Schmitt now?* Esta terceira parte que não aparece na primeira edição cumpre justamente o papel de acentuar as proximidades do pensamento schmittiano com a era da emergência que se avizinhava – daí o alerta feito pelo autor ao chamar a atenção de que muito embora Schmitt possa oferecer um “robusto trampolim” para mergulhar nas difíceis questões políticas e jurídicas, ainda assim ele considera falha a retomada de sua teoria dos poderes emergenciais. “Não é de se surpreender”, dirá ele, “que a recente preocupação com Schmitt entre analistas do poder emergencial, mesmo entre juristas progressistas bem-intencionados, gere muitas consequências problemáticas” (Scheuerman, 2020, p. 10). Na primeira edição, o autor buscou enfatizar como a construção teórica de Schmitt produzida durante a república weimariana o levou a aproximar-se do nacional-socialismo; ao comentar sobre essa segunda edição, Scheuerman (2021) reconhece que esse objetivo que norteou a primeira acabava por perder de vista um “real perigo político de hoje” – e aqui se inscreveria a atualidade do autor alemão: “[...] a possibilidade de um populismo autoritário que opera de acordo com uma lógica habilmente teorizada e endossada por Schmitt”.

*

No primeiro momento do texto, Scheuerman sumariza, digamos, as linhas de força do contraponto schmittiano ao Estado de Direito liberal e sua consequente tradução no parlamentarismo. Os procedimentos de deliberação e debate próprios da democracia liberal-parlamentar não seriam bem recepcionados por Schmitt, na medida em que impediam uma tomada de decisão efetiva diante de eventual escalada da situação das coisas. Não à toa Scheuerman ser um dos poucos estudiosos de Schmitt que se debruçaram com mais atenção ao conceito de Estado total, introduzido pela primeira vez em 1931: o comprometimento com processos discursivo-parlamentares, de produção legislativa por meio de infindáveis discussões, era fruto da emergência de uma pluralidade de partidos políticos burocráticos que consideravam a si mesmos portadores da vontade das massas, mas que, no entanto, cada um perseguia tão-somente suas respectivas agendas políticas, deteriorando o Estado *por dentro*. É na descrição desse processo de “tomada” do Estado pela sociedade – um duplo movimento chamado por Scheuerman (2020, p. 103) de “*societalization of the state*” e, inversamente, “*statization of society*” – que Schmitt definirá como sendo um Estado total no sentido da quantidade, do âmbito de intervenção estatal. (Entre deliberações sem fim e atos de vontade do soberano, é justamente na esteira deste último que se inscreve o seu *decisionismo*: na encruzilhada entre Cristo ou Barrabás – para usar a imagem dada por Donoso Cortés e lembrada por Schmitt na *Teologia política* –, ao invés de protelar a decisão por meio de comissões de inquérito como querem os liberais, Pilatos *decide* – como o Papa que intervém e coloca fim às disputas na *complexio oppositorum* constituinte da Igreja Católica romana).

William Scheuerman acompanha a interpretação de que o liberalismo teria, para Schmitt, duas dimensões: uma política e outra econômica. A primeira dimensão se traduzirá na crítica ao parlamentarismo, ainda que a segunda não é, em certo sentido, criticada por Schmitt na mesma intensidade com a qual se volta à primeira. Este é um aspecto interessante de sua leitura, situando-se numa corrente de comentadores ou interlocutores de Schmitt que buscam – a despeito da crítica enfática ao parlamento e à pluralidade partidária – colocar em questão o antiliberalismo em sua variante econômica. Na medida em que o Estado passa a ser tomado pelos anseios da sociedade, dirá Schmitt já em 1931, a tradicional divisão liberal entre Estado e sociedade implode. Como lembra Scheuerman (2020, p. 102), com a democratização do parlamento e a *parliamentarization* do Estado, significa dizer que o Estado não mais é capaz de manter-se acima e além das forças sociais. No limite, destrói-se o dualismo entre Estado e sociedade,

executivo e legislativo, assim como uma série de fórmulas do século XIX. “Estado e sociedade são fundidos, e o Estado se torna mera expressão da ‘auto-organização da sociedade’, conforme movimentos populares de massa tomam posições de responsabilidade política e exercita um substancial poder político [...]”. A estrutura dualista liberal se perde, “reduzindo o Estado a um mero instrumento” – como diria Schmitt, o Estado é reduzido a objeto de disputa por partidos em combate –, no fundo, tomam o Estado como meio para satisfação de “demandas populares e necessidades” (Scheuerman, 2020, p. 103), daí o autor, na esteira de Schmitt, usar termos como *interventionist state*, *regulatory state* ou mesmo *welfare state*.

“Não há qualquer esfera da sociedade em relação a qual o Estado deva observar o princípio de absoluta neutralidade no sentido de não-intervenção” (Schmitt apud Scheuerman, 2020, p. 103). “No relato às vezes completamente apocalíptico de Schmitt”, ele dirá mais à frente no texto, “o emergente Estado de bem-estar enreda o governo numa infinidade de esferas sociais e econômicas”. “Contudo, esse emaranhamento simplesmente resulta numa paralisação das capacidades autônomas do Estado na tomada de decisão; o Estado de bem-estar não permite mais que o governo atue como um árbitro entre grupos de interesses concorrentes” (Scheuerman, 2020, p. 251). Como diz Schmitt (apud Scheuerman, 2020, p. 251), o Estado de partidos pluralista falha em “distinguir entre amigo e inimigo”.

Estes elementos mobilizados pelo autor são importantes, pois ajudam a compreender o porquê de no desenrolar do argumento Scheuerman dedicar uma parte do seu estudo justamente ao que denominou de *unholy alliance* entre Schmitt e Hayek – mais por parte deste último, diríamos. O desenvolvimento quantitativo deste Estado total se desdobra também na economia: diz o autor que mesmo os maiores defensores do capitalismo são forçados a reconhecer que a intervenção estatal no âmbito econômico seria “necessária para a propriedade privada funcionar efetivamente”. “Para Schmitt”, lembra, “a não-intervenção na economia, então, não é mais consistente com o conceito de neutralidade tal como concebido por teóricos liberais clássicos”. Schmitt reconhece que nenhum Estado pode manter-se neutro diante dos novos meios técnico-militares de poder, do mesmo modo não pode “abandonar os instrumentos de intervencionismo econômico” (Scheuerman, 2020, p. 103). O Estado total seria não apenas um produto de contradições imanentes do liberalismo clássico, mas também uma “resposta natural” às condições econômicas e sociais de uma era em que nenhum

Estado poderia deixar de cumprir um papel central nos assuntos econômicos e sociais.

“O impacto de Carl Schmitt no conservadorismo de livre-mercado contemporâneo é mais abrangente do que sua influência na teoria democrática da ciência política do pós-guerra” (Scheuerman, 2020, p. 247). Assim começa o capítulo dedicado à *unholy alliance* entre Schmitt e Hayek, voltado justamente a mostrar as proximidades do segundo para com o primeiro – e até mesmo como ambos teriam perseguido objetivos próximos. É bem correta a constatação feita pelo autor logo nas linhas iniciais de que o impacto de Schmitt no liberalismo hayekiano foi ignorado nos estudos schmittianos. Scheuerman (2020, p. 247) coloca-se a tarefa de lançar luz a esse campo não-explorado, no sentido de demonstrar, na esteira dos textos schmittianos dos anos 1920 e 1930, a “existência de laços estruturais significativos entre a análise de Schmitt da decadência do direito no Estado intervencionista moderno”. De fato, não é uma tarefa fácil e o próprio autor reconhece as várias diferenças entre ambos, mas dirá que Hayek constrói suas próprias elaborações a partir de “elementos-chave” da obra schmittiana. Ainda que ele faça a ressalva de que a sua contribuição a este debate seria modesta, uma tal aliança “levanta questões difíceis àqueles comprometidos com a crença amplamente difundida de que a economia neoliberal e a democracia liberal são simplesmente dois lados da mesma moeda. Autoritarismo e capitalismo coexistiram muito bem neste século [...]” (Scheuerman, 2020, p. 247-248).

Muitas vezes Schmitt é lembrado justamente como um crítico do liberalismo. À sua maneira, Scheuerman está se opondo a isto, se inserindo num grupo de comentadores e interlocutores que colocam em questão o antiliberalismo schmittiano – ainda que minoritários, tendo em vista o modo como este tema foi escanteado entre os comentadores. Na leitura proposta por Scheuerman, Schmitt estaria ocupado por pensar uma alternativa autoritária à Weimar, um tipo diferente de Estado guiado por medidas e comandos individuais capaz de frear as aspirações de totalidade dos partidos políticos, dando sustentação a um regime de força necessário para substituir o Estado pluralista de partidos da república weimariana – no limite, um Estado forte a se contrapor ao Estado de bem-estar e seus comprometimentos com a proteção de direitos sociais.

Conforme Schmitt, o “Estado total quantitativo” – um Estado intervencionista fraco, de inspiração social-democrata – deveria ser substituído por um “Estado total qualitativo” – um tipo alternativo de intervencionismo, mas que *garante a autêntica soberania estatal enquanto simultaneamente consegue fornecer autonomia substancial para proprietários de capital privado*. Apesar de suas críticas contra as

formas social-democratas de atividade estatal, Schmitt explicitamente argumenta que um “estado de emergência econômico-financeiro” necessita de formas de longo-alcance de atividade governamental na sociedade. Assuntos e conflitos econômicos tornaram-se tão centrais para a política moderna que Schmitt acredita que uma tentativa descuidada de desvincular o Estado dos assuntos sociais e econômicos simplesmente exacerbaria as tensões sociais e políticas e aprofundaria ainda mais a crise de soberania do Estado na Alemanha. Mas se virtualmente qualquer tentativa de realizar a intervenção do Estado na vida social e econômica implica um ataque frontal ao ideal do Estado de Direito, parece que o Estado intervencionista necessita nada menos do que o completo abandono do Estado de Direito liberal. Em outras palavras, as políticas intervencionistas requerem um sistema completo de regras arbitrárias, e a regulação social e econômica governamental inevitavelmente contém um núcleo jurídico arbitrário e decisionista. (Scheuerman, 2020, p. 252. Grifo nosso)

Não se trata, no entanto, de simples não-intervenção por parte do Estado. Scheuerman lembra a passagem de *O guardião da constituição* – texto de 1931 que inaugura a discussão sobre o Estado total – na qual Schmitt afirma que no universo político contemporâneo, a demanda pela não-intervenção “torna-se uma utopia, até mesmo uma autocontradição. Pois não-intervenção significaria... nada menos do que intervenção em nome daqueles que por acaso são os mais poderosos e os mais irresponsáveis” (Schmitt apud Scheuerman, 2020, p. 253). Nesse sentido, dirá o autor, o ponto de Schmitt seria *quem* intervém e *quais* interesses deveriam ser atendidos pela intervenção. “Em contraste com as formas de intervenção social-democratas, o próprio ‘Estado total qualitativo’ de Schmitt não precisa infringir injustamente a posição privilegiada do capital privado” (Scheuerman, 2020, p. 253). De fato, o autor se debruça sobre uma temática pouco explorada nos estudos schmittianos de um Estado forte garantidor do bom funcionamento da economia. Contudo, ele reconhece as limitações desta interpretação, fazendo referência inclusive à singular obra de Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, contrapondo-se à leitura deste último segundo a qual Schmitt teria tentado relacionar um Estado autoritário a uma economia de livre-mercado. Para Scheuerman, a intervenção cumpriria ainda assim um papel central na garantia do saudável funcionamento da economia capitalista. No limite, a obra cumpre também o papel de lançar luz a esse campo pouco explorado, porém muito interessante da obra de Schmitt.

Na terceira e última parte da obra, especificamente no capítulo nono, o autor dedica-se em primeiro momento a reconstruir parte do argumento schmittiano sobre poderes emergenciais, especialmente os debates em torno do artigo 48 do texto constitucional weimariano e a interpretação latitudinária, digamos, feita por Schmitt das prerrogativas do Presidente do Reich. Scheuerman se atenta também à atuação do autor alemão nos momentos finais que antecede a

ascensão do nacional-socialismo; nos *dying days* da República, dirá Scheuerman, Schmitt defendeu e por vezes aconselhou o presidente a fazer uso de medidas emergenciais e dos plenos poderes atribuídos a ele na esteira do dispositivo constitucional citado. Na sua leitura, apesar de Schmitt dizer que seus esforços se colocariam no sentido de reformar a Constituição a partir de seu próprio interior, mantendo-se coerente com o núcleo duro do texto constitucional, Scheuerman (2020, p. 279) considera que seu objetivo era, antes, transformar fundamentalmente a constituição. “Durante as horas finais de Weimar”, comenta, “Schmitt serviu como jurista da coroa para um conjunto cada vez mais autoritário de regimes de emergência dominados pelo executivo”. A partir dessas coordenadas, o autor poderá depois relacionar a construção teórica schmittiana sobre o estado de exceção com o “governo de emergência” no debate político e jurídico contemporâneo.

“Após os ataques terroristas de 11 de setembro ao World Trade Center e ao Pentágono”, dirá Scheuerman (2020, p. 10), juristas rapidamente se voltaram às ideias formuladas por Schmitt sobretudo na década de 1920 sobre o estado de exceção, de modo a “começar a repensar como os Estados liberais poderiam responder a isto da melhor forma. Ainda mais recentemente, as ideias de Schmitt ganharam força no pensamento sobre a crise financeira de 2008 e outras crises ‘globais’”. Esta passagem do último parágrafo da introdução à segunda edição fornece algumas pistas do que moveu o autor a reeditar seu estudo sobre Schmitt, destacando a retomada da obra schmittiana justamente no pós-11 de setembro, no exato momento em que o uso de medidas a princípio excepcionais passou a tornar-se a regra. Esta discussão é por ele retomada no capítulo dez, ao tratar sobre o contraterrorismo. Para ele, a maneira como foram engendradas as respostas ao terrorismo, a dita “guerra ao terror”, tinha como sustentáculo um aumento impressionante do poder executivo e uma conseqüente diminuição das liberdades civis mais elementares – ele cita o *U.S. Patriot Act*, a Baía de Guantánamo etc., bons exemplos de relativização (ou obliteração) de direitos em nome de uma suposta luta contra o terror. O que para ele é motivo de surpresa recai justamente no uso da obra schmittiana como justificação, aceitando alguns dos seus pressupostos sem, no entanto, endossar suas “conclusões autoritárias” – algo que lhe parece colocar a própria democracia liberal em xeque. Scheuerman tentará dar conta do problema da convivência entre democracia liberal e poderes emergenciais mobilizando e tensionando argumentos que buscam defender que a exceção poderia ser “legalizada” – em sentido inverso ao que Schmitt defende –, e que os mecanismos constitucionais e legais para tais poderes não precisariam se

autodestruir, estando em consonância com a democracia. “A resposta dos EUA ao 11 de setembro e as respostas de outros Estados liberais [...] a ataques similares rasgaram os véus liberais que envolviam verdades obscuras, mas fundamentais [...] sobre os atributos autoritários de cada sistema liberal” (Scheuerman, 2020, p. 293). O autor mapeia ao menos quatro tentativas de retorno ao pensamento schmittiano no pós-11 de setembro: além da retomada às escondidas – “*sneaking Schmitt back in via the back door*” (Scheuerman, 2020, p. 295) –, outra tentativa foi feita pelo que se conhece como *Critical Legal Studies*, mas ele chama a atenção a uma terceira estratégia de recepção de sua teoria dos poderes emergenciais realizada por Eric Posner e Adrian Vermeule – estes representariam a tentativa mais importante de integrar as visões de Schmitt no modo como se estava pensando a governabilidade via exceção nos EUA, uma espécie de *rule by exception*. As ideias de Schmitt estariam em sintonia com a democracia liberal existente. Um último movimento seria o de aceitar somente parte de sua construção teórica de modo a conceder “espaço generoso” de ação aos governos democráticos perante situações emergenciais, ao mesmo tempo em que se tentava evitar o esfacelamento do sistema jurídico por medidas excepcionais contrárias às liberdades.

“Somente sujeitando efetivamente o exercício do poder emergencial à regulamentação legal podemos romper com as contribuições errôneas de Schmitt a uma teoria de governo emergencial”. Ao enunciar isso, Scheuerman (2020, p. 303) está nos dizendo que, dada a inevitabilidade da aparição da situação de exceção, apostar no controle dos atos discricionários do poder soberano seria uma saída possível. Mas o que move a obra, o seu fio condutor por excelência, é justamente colocar Schmitt em questão – por isso a permanente crítica à retomada de seu pensamento. O último capítulo, *States of emergency beyond the nation-state?*, não deixa de ressoar o tom alarmante que acompanha a obra. Aqui, Scheuerman (2020, p. 315) busca demonstrar como a definição schmittiana de soberania tal como formulada na *Politische Theologie* seria “normativamente problemática”, pois que “incompatível com o constitucionalismo, o Estado de Direito e a democracia moderna, apesar dos esforços de seus defensores em dizer o contrário”. “No fim do dia”, dirá ele mais adiante, “a definição de soberania de Schmitt torna difícil, senão impossível, concebê-la como algo que repousa nas mãos de uma comunidade democrática diversa ou pluralista de iguais politicamente e legalmente” (Scheuerman, 2020, p. 317).

Na esteira do que chama de “imaginário emergencial”, Scheuerman (2020, p. 318) alerta para a permanente construção de situações excepcionais a justificar

medidas e respostas na mesma intensidade – ele lembra: o imaginário de emergência global não se limita a desastres naturais ou ambientais, mas também na economia, na política sanitária (SARS, Ebola etc.), no contraterrorismo, questões envolvendo refugiados etc., ou seja, questões as mais diversas que podem ensejar um discurso que fundamente a adoção de medidas de exceção. Como as crises são irreprimíveis e corriqueiras, diz ele, cada vez mais parece “ser uma época em que a exceção legal corre o risco de se normalizar”. No limite, então, há uma proliferação de um poder discricionário e por vezes arbitrário que constantemente se expande e ganha novos contornos. Scheuerman (2020, p. 333) defende o não abandono do *rule of law*, fortalecendo-o contra as investidas que, sob o véu de um diagnóstico no mais das vezes certo, busca “jogar o bebê com a água do banho”, daí afirmar que “o Estado de Direito pode efetivamente operar em um novo ambiente político e social que lhe coloca uma miríade de desafios”. Seu desafio seria, assim, mostrar a possibilidade de saídas para contra-atacar efetivamente as tendências de fortalecimento do executivo no interior mesmo do Estado de Direito. Muito embora a crença no *rule of law* nas instituições liberais apareça com alguma frequência na obra, as linhas finais do texto deixa transparecer ainda assim um tom pessimista:

Infelizmente, a ascensão global de líderes populistas autoritários de extrema-direita (p. ex., Jair Bolsonaro, Recep Tayyip Erdogan, Viktor Orban, Donald Trump) sugere que as ameaças políticas [...] permanecem reais. Com inegáveis ecos de Schmitt, os populistas de direita contemporâneos concebem a democracia como um modo de política de identidade, apoiando-se numa interpretação substancialista de igualdade (em claro contraste com as noções “abstratas” do Iluminismo), exigindo a realização da similaridade ou “homogeneidade”, e uma clara delimitação em relação aos “inimigos” políticos ameaçadores. [...] não é à toa que a recente retórica populista da direita – tal como os exemplos schmittianos de meados do século –, assume regularmente tons nacionalistas, étnicos e racistas extremos, devido ao caráter politicamente explosivo dos conflitos sobre tais matérias nas modernas, diversas e complexas sociedades. Para os populistas contemporâneos, assim como para Schmitt, “o povo” (como poder constituinte) representa uma presença sempre próxima – se necessário, uma presença que pode ser mobilizada contra as instituições existentes e os procedimentos políticos ordinários. A democracia nesse sentido nada tem a ver com liberalismo, uma vez que o liberalismo e a democracia são fundamentalmente antagônicos. Consequentemente, a realização da democracia pode legitimamente assumir formas autoritárias e ditatoriais porque o governo parlamentar deliberativo e o Estado de Direito, Schmitt afirma [...], repousa exclusivamente em bases liberais, mas não democráticas. No exato momento em que os direitos básicos ou a separação de poderes impedem a (suposta) encarnação da vontade popular centrada na única pessoa do líder plebiscitário, podem ser colocados de lado. Tal como Schmitt, o populismo de direita é hostil ao Estado de Direito. No poder, os populistas remodelam a prática jurídica e constitucional de modo a conforma-la com o adágio: “para os meus amigos tudo, aos inimigos, a lei”. Transformam a lei e os tribunais em armas discriminatórias contra

os seus “inimigos” políticos, enquanto olham fazem vista grossa quando os “amigos” contornam os limites da lei. Os líderes populistas firmam sua fidelidade ao constitucionalismo e ao Estado de Direito, mas na realidade os instrumentalizam como parte de uma luta contra o “outro” (p. ex., imigrantes, minorias raciais, a “elite liberal”). Trump presta homenagem ao Estado de Direito, por exemplo, enquanto o reduz a uma versão hiper politizada do *legalismo autoritário*, quer dizer, “lei e ordem”, sendo os seus principais alvos os manifestantes negros (i.e., Black Lives Matter), muçulmanos, imigrantes sem documentos, refugiados e outros que Trump aparentemente considera uma ameaça aos “verdadeiros americanos”. Implementando repressivamente a lei sempre que convém à agenda política, ele parece tratar suas próprias iniciativas – e de seus aliados – como estando acima da lei. [...] A teoria política e jurídica autoritária de Carl Schmitt permanece pertinente porque suas características ainda assombram os assuntos políticos nas primeiras décadas do século XXI. (Scheuerman, 2020, p. 334-335)

Na conclusão dessa edição, Scheuerman inverteu criticamente os termos em relação à primeira ao questionar não mais o que viria *depois* de Schmitt, optando antes por um “*ainda* Carl Schmitt?”. Não é por acaso que o pensamento de um autor movido pelas crises do seu tempo – o teórico da exceção por excelência – ressurja no exato minuto em que se escancara a crise do constitucionalismo e do Estado liberal em geral. O uso constante de decretos excepcionais, a convivência rotineira entre um suposto sistema de garantias e direitos e outro que o coloca em suspensão conquanto as razões de segurança apareçam, são alguns exemplos de como a argumentação schmittiana fornece elementos na compreensão de como tais desdobramentos se dão no interior da democracia liberal-parlamentar. No limite, é justamente no momento em que a crise vem à tona que o pensamento do autor que Jacob Taubes chamou de “apocalíptico da contrarrevolução” ganha atualidade e relevância – é precisamente nesta esteira que se insere a obra de Scheuerman, com inegável contribuição.

REFERÊNCIAS


SCHEUERMAN, William E. *Carl Schmitt: The End of Law*. London/New York: Rowman & Littlefield, 1999.

SCHEUERMAN, William E. *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*. Second Edition. London/New York: Rowman & Littlefield, 2020. 343 p.

SCHEUERMAN, William E. “Carl Schmitt’s comeback?” Understanding Trump and global authoritarianism. In: *Public Seminar*, February 17, 2021.

RESENHA

Peregrin, J. e Svoboda, V. *Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis*. Understanding the Laws of Logic. Londres: Routledge, 2017.

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID22808

Acácio Ferreira


Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 0000-0001-6889-8230

acaciof9@gmail.com

Marcos Silva

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 0000-0003-1552-2525

marcoasilvarj@gmail.com

Na obra *Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis* (2017), Peregrin e Svoboda apresentam uma abordagem pragmatista sobre a natureza e os fundamentos da lógica, em geral, e das leis lógicas, em particular. Os autores defendem a tese de que a lógica é fundamentalmente uma questão de regras de linguagens. Assim, o assunto principal da lógica enquanto disciplina deveria ser as nossas interações linguísticas tanto em línguas naturais quanto a partir de linguagens artificiais. Os autores defendem uma tese expressivista em relação à lógica, saber: as leis lógicas são explicitações de regras implícitas em nossos jogos de linguagem, assim sendo, elas deveriam ser tomadas como mais próximas às normas sociais do que às leis da natureza.

O projeto da obra consiste em apresentar e analisar uma abordagem heterodoxa da lógica. Tal abordagem diverge das abordagens presentes em trabalhos clássicos de autores tais como Boole, Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein. Uma vez que se trata de uma teoria que defende uma concepção pragmatista da natureza e dos fundamentos da lógica e de suas leis, para Peregrin e Svoboda, a lógica não captura uma estrutura última subjacente do mundo e as leis lógicas não são entidades ideais, metafísicas que habitam algum mundo

formal platônico ou algum terceiro reino fregeano. Do mesmo modo, para eles, as leis lógicas não são tampouco entidades mentais produzidas na consciência de um indivíduo isolado e a lógica não revela algo como as leis do pensamento. Nesta abordagem, o assunto principal da lógica são as nossas práticas linguísticas. Assim, a argumentação pública possui um papel mais fundamental frente ao que poderia ser considerado o raciocínio privado. Isto se deve porque, para Peregrin e Svoboda, devemos ver o surgimento do raciocínio privado como um subproduto do surgimento da argumentação pública, e não o contrário. Segundo os autores, os lógicos, no final das contas, deveriam buscar desenvolver teorias lógicas, isto é, sistemas lógicos a fim de classificar regras constitutivas implícitas em nossas práticas linguísticas e nos ajudam, por meio de línguas artificiais, a analisar e a estabelecer essas regras, tornando-as explícitas na forma de axiomas. Diante disto, podemos dizer que a abordagem proposta é, além de pragmatista, antirrealista.

Há, no entanto, uma desproporção no livro. O tema “equilíbrio reflexivo” não parece ser tão central como seu título parece indicar. Curiosamente, a noção de “equilíbrio reflexivo”, que figura como primeiro item de seu título, só é discutida tardiamente na segunda parte da obra. Ademais, de 11 capítulos no total, apenas dois tratam diretamente do assunto. Vale notar, além disso, que algumas discussões filosóficas contemporâneas centrais a respeito da lógica, como o anti-exceptionalismo da lógica e o pluralismo lógico não são sequer mencionados. Outro tópico de intenso debate contemporâneo sobre a filosofia da lógica, a saber, sobre a normatividade da lógica, não é diretamente tratado. Claramente, para os autores a lógica deveria ser mais próxima de ciências normativas que de ciências naturais. Entretanto, Peregrin e Svoboda não desenvolvem esta analogia no sentido de rejeitar importantes visões contemporâneas que recusam a normatividade da lógica. Além disso, fica também a dúvida: em que medida as ideias desenvolvidas, por Peregrin e Svoboda, especialmente a base social da lógica, o expressivismo lógico e ainda o inferencialismo semântico, são de fato originais no livro, uma vez que já foram apontados por clássicos da filosofia como Wittgenstein e Sellars e desenvolvidas por autores contemporâneos, como Robert Brandom? De fato, o livro parece muito mais um desenvolvimento de ideias inferencialistas *a la* Brandom e pragmatistas da lógica *a la* segundo Wittgenstein do que propriamente uma obra sobre equilíbrio reflexivo como o título promete. Ainda assim, apesar de ser Wittgensteiniana em espírito, a obra parece excessivamente dogmática às vezes, especialmente quando defende que os lógicos deveriam criar lógicas que se remeteriam direta ou indiretamente a línguas

naturais (p. 15). Se isto for correto, a importante plasticidade e autonomia de sistemas lógicos em relação a práticas cotidianas linguística fica ameaçada. Se uma visão da lógica pragmatista, visa restringir desta forma nuclear a própria plasticidade e criatividade das práticas estabelecidas de lógicos, ela provavelmente deve ser revisada.

No que se segue apresentamos os capítulos do livro. (Vale notar que o livro apesar de curto, infelizmente não apresenta uma conclusão e termina sem sumarizar os resultados e ainda apontar possíveis desenvolvimentos de sua agenda pragmatista de pesquisa.)

Na introdução, os autores argumentam que a lógica, apesar de bem estabelecida e respeitada como disciplina, possui muitas questões em aberto sobre os seus fundamentos. Na realidade, os seus fundamentos são tão precários quanto os da maioria das outras disciplinas, segundo eles. Um exemplo disto é a noção de consequência lógica. Em geral, lógicos concordam que um assunto central da lógica é a relação de consequência lógica, porém, não se há um acordo geral sobre a natureza da relação de consequência.

Ao longo da introdução, Peregrin e Svoboda alegam que sua abordagem antirrealista da lógica está diretamente ligada ao inferencialismo na filosofia da linguagem e às teorias subjacentes da chamada teoria da prova na lógica. De acordo com eles, lógica e linguagem natural possuem uma íntima relação, afinal, a lógica em seu nível mais fundamental aborda as regras socio-linguísticas que são constitutivas de todo o nosso raciocínio e se esforça para reconstruí-las como regras devidamente explícitas e sistematicamente entrelaçadas. Além disto, regras lógicas estão ancoradas nas línguas naturais e são elevadas ao *status* de leis por nossa atividade reflexiva. Neste sentido, podemos pensar que regras lógicas explícitas emergem na forma de leis, axiomas e tautologias, de maneira ascendente, da formação espontânea de nossos jogos de linguagem e que, em contrapartida, tem seu estabelecimento reforçado por nossa reflexão consciente sobre esse processo de maneira descendente. Esse tipo de movimento dinâmico, orgânico e dialético é característico dos processos inferenciais que nos leva a um estado de equilíbrio reflexivo. Tal movimento equivale a ajustar dados à luz de princípios conjecturados e, ao mesmo tempo, ajustar os princípios à luz dos dados.

Assim como a introdução, o primeiro capítulo, intitulado *What is Logic about?*, se dedica a desenvolver a tese da inseparabilidade da lógica e da linguagem natural. Para Peregrin e Svoboda, as leis lógicas devem ser vistas como um

produto da evolução das línguas naturais, de forma que elas não revelam quaisquer princípios de estruturação metafísica que esteja acima da linguagem natural. Quer dizer, o surgimento de leis lógicas deve ser visto como parte integrante e crucial no processo de desenvolvimento de todas as línguas naturais, elas foram gradualmente estabelecidas como formas específicas de padrões comportamentais adquiridos pelos falantes competentes de línguas. Estas, em sua forma explícita, surgem como um resultado do esforço humano para transformar a linguagem num meio de comunicação mais organizado, transparente e menos ambíguo, já que as regras, em sua forma explícita, nos permitem avaliar e corrigir publicamente agentes linguísticos. Como consequência desta visão pragmatista, seria enganoso pensar a lógica como algo separado das línguas naturais, por exemplo, como algo *a priori* e inato do nosso aparato cognitivo natural. Em síntese, leis lógicas são inerentes a qualquer língua natural e devem ser concebidas como regras que governam nossas práticas linguísticas. Em verdade, elas estabelecem uma espécie de espinha dorsal da linguagem.

No segundo capítulo do livro, chamado de *Some Platititude (?) about Argumentation and Arguments*, se discute um conceito considerado problemático pelos dois autores, a saber, o conceito de correção. Sem dúvidas, este conceito é caro à lógica. Afinal, a mesma, desde o seu surgimento como disciplina filosófica na antiguidade, tem como uma de suas funções mais básicas analisar inferências a fim de identificar os argumentos que são corretos e discerni-los dos que são incorretos. De modo geral, boa parte dos lógicos concordam com a ideia de que um dos papéis centrais da lógica seja este: ajudar-nos a classificar argumentos como corretos e incorretos. Não obstante, há fortes discordâncias sobre o que é o conceito de correção e, portanto, sobre o que seja um argumento correto.

Vale ressaltar que Peregrin e Svoboda defendem a tese de que há argumentos corretos que não são logicamente corretos, ou seja, que há argumento corretos estruturados em formas inválidas do ponto de vista lógico-formal. A lógica deveria nos ajudar a distinguir argumentos corretos dos incorretos, no entanto, não tem a ambição geral de decidir quais argumentos estão corretos e quais não estão. Ela concentra-se apenas em decidir quais argumentos são logicamente corretos e quais não são. Todavia, de acordo com os autores, nem todo argumento correto é logicamente correto, visto que nem todo argumento está correto devido ao significado dos termos lógicos contidos nele. Esta ideia se opõe radicalmente à ideia tradicional formalista de que todo argumento

correto é, no final das contas, sempre logicamente correto, já que não há outra correção além da correção lógica.

Com efeito, segundo os autores, os argumentos corretos podem ser classificados em três tipos. Os argumentos logicamente corretos que são corretos devido somente aos significados das expressões lógicas contidos neles. Os argumentos analiticamente corretos que são corretos devido meramente aos significados das expressões que eles contêm. E os argumentos factualmente corretos que são corretos devido a algum estado do mundo fixo e estável. Para os autores, os limites que delimitam cada um desses tipos de argumentos corretos não são claros.

No terceiro capítulo, *Beyond the Platitudes*, Peregrin e Svoboda se concentram na distinção entre os tipos de argumentos corretos e na falta de nitidez entre os seus limites, isto é, na falta de clareza das fronteiras entre os argumentos logicamente, analiticamente e factualmente corretos, especialmente, na linguagem natural, uma vez que estas fronteiras podem ser mais claras nas linguagens artificiais. No entanto, o poder expressivo de tais linguagens é severamente limitado em comparação a das línguas naturais. Há esta falta de nitidez e clareza porque não há uma chave universal para diferenciar expressões lógicas de expressões não lógicas. Em outras palavras, entre as expressões que quase certamente classificaríamos como lógicas e aquelas que quase certamente classificaríamos como não-lógicas, há muitas palavras cuja natureza não é claro. Afinal, quais são os critérios gerais para diferenciar expressões lógicas de expressões não-lógicas? O que caracteriza uma expressão como lógica? Os autores problematizam estas questões e argumentam que não há os critérios gerais para a distinção de tais expressões.

O capítulo quatro do livro, *Logical Analysis*, discute a noção de análise lógica e problematiza o processo de formalização de sentenças e argumentos. Sabemos que para a tradição analítica, a análise lógica consiste em dividir proposições em partes mais simples para revelar sua forma lógica que estava escondida na superfície da linguagem natural, por meio da linguagem artificial. Para Peregrin e Svoboda, a análise lógica é entendida como um processo de formalização, isto é, trazer para a linguagem artificial sentenças e argumentos da linguagem natural. Esta formalização acontece em basicamente duas etapas importantes. A etapa da abstração na qual substituímos todas as expressões não-lógicas por constantes de predicados ou individuais e a etapa da arregimentação na qual substituímos as expressões lógicas por operadores lógicos e quantificadores. Os autores problematizam este processo de formalização no que diz respeito a clareza dos

critérios que avaliam a adequação da formalização de uma sentença ou argumento. Isto porque a linguagem natural é complexa, imprecisa e ambígua, enquanto a linguagem formal é mais simples, precisa e rigorosa, exigindo assim, sempre uma interpretação das sentenças e argumentos formalizados. Mas afinal, quais são os critérios para se avaliar uma formalização lógica? Como julgar qual formalização é a mais adequada? Os autores ainda argumentam que as duas etapas para a formalização possuem seus próprios problemas. No que diz respeito a abstração, perdemos o significado de expressões não lógicas importantes para determinar a correção, por exemplo, casos de argumentos analiticamente e factualmente corretos. Sobre a arregimentação, temos o problema apontado pelo capítulo anterior: não há critérios gerais para determinar se uma expressão é lógica ou não.

O capítulo cinco, *Criteria of Formalization*, dá continuidade à discussão a respeito da noção de análise lógica. Neste capítulo se investiga certos princípios que poderiam ser vistos como critérios gerais pelos quais se poderia avaliar a adequação da análise lógica de uma sentença ou um argumento. Os quatro critérios pragmatistas apresentados e discutidos pelos autores são de caráter puramente sintático e inferencial, quais sejam eles, o princípio de confiabilidade, o princípio de ambição, o princípio de transparência e o princípio de parcimônia.

O sexto capítulo, intitulado *Semantic Criteria?*, encerra a discussão sobre análise lógica feita pelos autores nos dois últimos capítulos. Enquanto no anterior, discutiu-se sobre quatro critérios sintáticos para se avaliar a adequação da formalização de argumentos. O presente capítulo discute um critério de caráter semântico, qual seja, o princípio da preservação do significado e mostra uma série de objeções a todos os critérios, apresentando problemas próprios. Os autores encerram o capítulo argumentando que os critérios sintáticos são preferíveis aos critérios semânticos, visto que estes, apesar dos problemas, são humanamente gerenciáveis. O critério semântico fornece uma análise detalhada, mas altamente complexa e, em verdade, inviável.

O capítulo sete, *Reflective Equilibrium*, apresenta e desenvolve o método de equilíbrio reflexivo. Trata-se de um método geral que visa mostrar como a revisão de princípios lógicos é possível. De acordo com a abordagem pragmatista e antirrealista desenvolvida pelos autores, tanto as regras lógicas podem servir de parâmetros para avaliar e corrigir inferências particulares, quanto as inferências podem servir de critério para revisar regras lógicas. Uma vez que a lógica consegue extrair regras lógicas da linguagem natural, ela tem um papel normativo importante a desempenhar, ela assume a função de um padrão que pode ser usado

para julgar casos individuais de argumentação na linguagem natural. Em outras palavras, as regras lógicas extraídas pela lógica da linguagem natural podem decidir que certos argumentos são impecáveis e outros devem ser rejeitados. Mas, uma vez que nossas regras lógicas impõem a nós muitos requisitos para retificar nossa percepção intuitiva de argumentos, impõem também requisitos que podem ser muito contra intuitivos. Isto pode motivar a revisão de algumas regras lógicas. Este processo orgânico de mútua correção nos deveria nos levar a um estado de equilíbrio reflexivo.

Peregrin e Svoboda argumentam que o processo de equilíbrio reflexivo é fundamental para as ciências naturais. Isto porque elas a todo momento estabelecem teses gerais que podem entrar em tensão com instâncias particulares que se tornam contra-exemplos. Esse tipo de ajuste mútuo entre teses gerais e dados particulares é uma característica familiar da prática científica. Quando isso ocorre, em geral, relutamos em descartar a tese visto que ela se aplica e explica perfeitamente muitos outros exemplos particulares, de modo que buscamos ou explicar o dado atípico, alegando que há uma exceção à regra, mas que a regra permanece lá, intacta, ou procurar refinar os conceitos que compõe a tese para que a incoerência se dissolva. Todavia, pode ocorrer da tese não se sustentar. A incoerência com as instâncias bem aceitas força a revisão ou o próprio abandono da tese postulada.

Segundo os autores, o equilíbrio reflexivo é um princípio metodológico. Desse modo, mesmo que ele possa ser entendido como um certo estado que alcançamos ou que aspiramos alcançar no processo de desenvolvimento de nossas teorias, o estado em que os princípios teóricos que conjeturamos são coerentes com os dados que coletamos, devemos ver o equilíbrio reflexivo como um método, um procedimento científico que consiste em trabalhar de um lado para outro, entre considerações teóricas e instâncias e casos particulares revisando qualquer um desses elementos, sempre que necessário, a fim de obter uma coerência aceitável entre eles.

Um dos problemas mais cruciais da compreensão da lógica em termos do equilíbrio reflexivo é o fato de que parece que precisamos de pelo menos um pouco de lógica para trabalhar em direção ao equilíbrio. Em outras palavras, precisamos de lógica para revisar a lógica. Isto foi visto por alguns como uma forma refinada de relativismo lógico ou que se trata de um problema de circularidade, afinal, inferências dedutivas são justificadas por sua conformidade com regras gerais válidas e, por seu turno, regras gerais são justificadas por sua conformidade com inferências válidas. Os autores argumentam que este processo circular é

inevitável, visto que estamos lidando com ações humanas e não há outra fonte de regras simples estudadas pela lógica além dessas regras implícitas em nossas práticas linguísticas. Somos nós que abstraímos as regras puras das desordenadas em um processo de equilíbrio reflexivo. No final do capítulo, Peregrin e Svoboda relacionam o método de equilíbrio reflexivo com o barco de Neurath. Para eles, o lógico está no navio de Neurath, construindo aquele mesmo navio. Ele usa a lógica que está desenvolvendo para modificar essa mesma lógica.

No oitavo capítulo, *Logic as a Result of the Reflective Equilibrium*, se discute as consequências do método de equilíbrio reflexivo proposto pelos autores sob sua perspectiva pragmatista. A primeira consequência é a relação da lógica com a linguagem natural, que devem ser vistas como inseparáveis. A segunda consequência é o conceito de validade, baseado não mais no conceito obscuro de verdade, mas na ideia de que um argumento é correto se e somente se a etapa de suas premissas para sua conclusão for um movimento geralmente aceitável em uma argumentação. A terceira implicação é a possibilidade filosófica da pluralidade de lógicas. A quarta consequência é a natureza linguística das leis lógicas. Como consequência, elas não são descrições de alguma estrutura geral do mundo ou de entidades metafísicas que residem num céu platônico ou num reino fregeano. Assim como não são expressões de leis do pensamento interno que nos dizem como raciocinar efetivamente. Em vez disso, os autores alegam que as leis são, no final das contas, entidades linguísticas e, portanto, regras sociais. A quinta e última implicação apontada é o endosso a visão inferencialista em detrimento da visão representacionista. Na abordagem dos autores, a lógica parece endossar a teoria da prova como a base da lógica e endossam o inferencialismo como a teoria correta do conteúdo semântico das partículas lógicas.

O nono capítulo, chamado *Incorrectness*, investiga o conceito de incorreção. De acordo com os autores é mais fácil determinar, do ponto de vista lógico, a correção (lógica) dos argumentos do que sua incorreção, visto que há argumentos logicamente incorretos que são corretos, isto é, argumentos com formas inválidas, portanto, logicamente incorretos, mas que são tidos como corretos intuitivamente. Assim como os autores rejeitam a noção clássica de correção, não porque se trata de uma definição errada, e sim porque se trata de uma definição que introduz uma noção mais obscura que a de correção, a saber, a noção de verdade, para eles, a incorreção de um argumento deve ser analisado sob uma outra definição de incorreção. Segundo eles, um argumento é incorreto se e somente se a etapa de suas premissas para sua conclusão não for um movimento geralmente aceitável em uma argumentação.

No décimo capítulo, *Logical Analysis as Mapping the Inferential Landscape*, os autores propõem um método de análise lógica holístico e inferencialista. Segundo Peregrin e Svoboda, a análise deveria ser vista como uma espécie de mapeamento de paisagens inferenciais, de modo que a análise lógica nunca é de uma sentença isolada, mas é sempre de sentenças que se articulam inferencialmente, isto é, analisar sentenças e suas relações inferenciais com outras sentenças. Este tipo de análise tece uma espécie de mapa da estrutura inferencial da linguagem natural e torna explícito o lugar de uma sentença dentro da estrutura inferencial. Contudo, isto não implica que o lógico deve desenhar um e somente um mapa contendo todas as ligações inferenciais entre todas as declarações de uma linguagem. O lógico deveria desenhar mapas contendo algumas ligações inferências importantes que as sentenças estabelecem com outras sentenças, isto é, desenhar a vizinhança inferencial de declarações.

No último capítulo, *The Landscape of Natural Language*, se investiga um dos pontos principais da análise lógica proposta pelos autores no capítulo anterior, qual seja, que a análise permite tornar explícito o papel inferencial de uma sentença dentro de sua linguagem. O domínio destes papéis inferenciais implica no conhecimento prático que os falantes competentes de língua adquirem, por exemplo, ao serem iniciados na linguagem. Com efeito, habilidade de reconhecer quais das sentenças da linguagem são inferidas a partir de outras representa uma competência inferencial.

Com efeito, o pragmatismo da filosofia da lógica associada com linguagem e com práticas regradas de indivíduos em comunidades, não tinha sido desenvolvido como seus rivais, o mentalismo e o platonismo. O livro de Peregrin e Svoboda representa, de fato, um avanço no desenvolvimento de uma visão pragmatista da lógica.

TRADUÇÕES

TRADUÇÃO

Depois do progresso: Notas de uma ecologia do talvez¹

Martin Savransky

Talvez! – Mas quem está disposto a se preocupar com esses talvezes tão perigosos! Para isso nós temos que esperar a chegada de uma nova espécie de filósofo, um que possua gostos e inclinações opostas e diferentes daquelas de seus predecessores – filósofos que encarnam o “talvez” perigoso em todos os sentidos. E para ser sincero: eu vejo tais filósofos surgindo.

Friedrich Nietzsche (1990), *Beyond good and evil*

Nós tentamos comandar o mundo; nós tentamos agir como se fossemos os comissários de bordo de Deus; então nós tentamos inaugurar a revolução humana, a idade da razão e do isolamento. Nós falhamos em tudo isso e nossa falha destruiu mais do que conseguimos imaginar. O tempo para a civilização é o passado. Incivilização (uncivilisation), que conhece suas falhas por ter participado nelas; que enxerga com firmeza e morde com força enquanto registra- esse é o projeto que nós devemos embarcar agora.

Paul Kingsnorth and Douglas Hine (2017), *Uncivilization: The dark mountain manifesto*

¹ Tradução realizada por Thiago Pinho a partir do original “After Progress: Notes for na ecology of perhaps”, disponível online em <http://www.ephemerajournal.org/contribution/after-progress-notes-ecology-perhaps>.

INTRODUÇÃO: BEM FUNDO NA LAMA



Francisco Goya, 'Fighting with Cudgels', c. 1820-1823

‘O pintor Goya mergulhou os duelistas na lama até os joelhos. Com cada movimento que eles fazem, um buraco pegajoso os engole, de modo que eles gradualmente se enterram juntos’. Nós somos gratos por essa passagem ao falecido Michel Serres (1995: 1), por ter oferecido a nós, três décadas atrás, uma leitura inquietantemente visionária da pintura de Francisco Goya em sua famosa série *Black Paintings*, “Fighting with Cudgels”, em que dois duelistas batalham um contra o outro dentro de uma areia movediça. A leitura de Serres foi inquietante porque ela apresentou, de forma lúcida, a pintura de Goya do início do século XIX como sendo uma pintura do nosso presente, revelando como, ao estar atento aos movimentos um do outro, assim como aos seus próprios gestos e contra-táticas, esses duelistas estão mergulhados em uma situação em que eles ‘lutam até a morte em um espaço abstrato, onde eles lutam sozinhos, sem pântano ou rio. Retire o mundo ao redor das batalhas’, Serres continuou (1995:3), ‘mantenha os conflitos ou debates, pense com a humanidade purificada de coisas, e você vai obter um palco de teatro, além da maioria de nossas narrativas e filosofias, história, e todas as ciências sociais: o espetáculo interessante que chamamos de cultura. Alguém alguma vez já disse onde o mestre e o escravo lutam? Nossa cultura abomina o mundo.’

Nos anos seguintes, desde a interpretação de Serres da pintura, as coisas não tem mudado muito. E se ainda em 1990 ele poderia ter duvidado sobre o papel da nossa cultura na transformação do clima e na devastação do mundo; e se ele ainda poderia imaginar que, ao se mover para além das políticas da cidade e da polis, tornando-se físicos, seria possível para aqueles que governam ‘inventar um novo contrato natural” (1995:44), substituir guerra pela paz; hoje é claro que nenhuma quantidade de ciência e nenhuma nova teoria contratualista global

pode sozinha saciar os espetáculos vorazes da cultura. Areais movediças são obviamente complicadas de escapar. E agora que a devastação ecológica não é mais uma questão, mas um fato consumado, agora que o dado foi lançado, o que acontece no meio da mudança climática descontrolada, dos eventos de extinção em massa, da poluição do ar, da acidificação do oceano, da desertificação, e dos outros tantos processos ecológicos devastadores que cercam o presente é que todos eles são coisas, pântanos e rios que trouxeram ao ringue os seus próprios cacetetes² catastróficos, e, por conta disso, tornaram-se objetos, instrumentos, e sujeitos de uma guerra global e assimétrica em que a vitória não é mais um resultado possível (Grove, 2019).

Que essas deveriam ter acontecido, e isso tem que ser dito, não foi por conta da falta de físicos, geólogos ou cientistas climáticos. Nem é por falta de ativismo. Por mais tentador que isso pareça, não pode nem ser culpa da “ignorância”, nem uma simples negação. Conhecimento sozinho não limpará a lama de nossos corpos. Na verdade, o problema não é tanto que nós não conhecemos ou não conhecíamos, mas que nós não podemos parar. Como Félix Guattari (2001: 28) já disse em seu *The Three Ecologies*, “são os modos de existência desse planeta que estão em jogo”: uma precária interrelação de territórios existenciais que é frágil, finito, singular, e capaz de seguir para repetições estratificadas e mortais. E isso também quer dizer que o problema pertence a uma ordem diferente. Ele tem a ver, talvez, com o fato de que os poderes sugadores de uma areia movediça são indissociáveis de muitas dinâmicas de batalha, dos hábitos puros, atividades, e sensibilidades que simultaneamente constituem os duelistas *qua* duelistas e configuram e pressupõe a luta como um evento. Revisitando a interpretação de Serres da pintura hoje, alguém pode dizer que o que torna *abstrato* o espaço onde os dualistas lutam não são suas ignorâncias ou a absoluta indiferença a respeito do mundo em que eles promovem a guerra. Não é nem mesmo seus ódios, seus medos, seus desejos por vitória, ou suas sedes por vingança. É o *progresso* que eles estão fazendo com cada passo que eles dão: cada balançada do cacete traz infinitamente cada vez mais próximos do resultado vitorioso que ambos buscam, cada passo mergulha seus corpos mais fundo na lama.

Críticos do progresso no final do século passado implicitamente defendiam a esperança de que o ‘progresso’ era, acima de tudo, uma ideia. Uma ideia com uma história questionável e consequências perigosas, para ser mais específico, mas uma ideia de qualquer forma, e que, como todas as ideias, poderiam ser analiticamente dissecadas e problematizadas, intelectualmente criticadas e politicamente denunciadas (para uma história mais detalhadas sobre a ideia ver Nisbet, 1980). No que diz respeito à ideia, seus críticos fizeram o que se esperava

² N.T: Savransky se refere aqui aos “cudgels” (cacetetes) na obra de Goya, embora empregando o termo de forma metafórica.

que fizessem: eles tornaram possível a ideia de que o progresso era inevitavelmente entrelaçado com a história do capitalismo, colonialismo, e extrativismo, e, enquanto tal, intelectualmente cúmplice nas consequências devastadoras que eles trouxeram para as pessoas, criaturas, e os meio ambientes ao redor do mundo, com um destaque ao mundo fora do Norte. Mas nenhuma quantidade de crítica é o suficiente para paralisar o que sempre tem sido apresentado como mais do que um ideal. ‘Progresso’, ao que parece, pode ter a característica de uma areia movediça, inundando o próprio modo de avaliação do qual valores são derivados, como o desenvolvimento global, o crescimento infinito, o avanço científico, a inovação tecnológica, a acumulação selvagem, e a ética do aprimoramento. E ele simultaneamente alimenta e anima sonhos bem-intencionados de redenção cosmopolita, histórias de inocência e reconciliação, e propostas para novas obrigações contratuais: o que nós chamamos de política ‘progressista’. Logo, ao invés de ser uma ideia, ‘progresso’ é como uma máquina mundial de aragem que transformou o solo para o florescimento e vida coletivas em algo solto e granular, o que o impede de oferecer qualquer sustento adicional.

Logo agora que a lama tem verdadeiramente alcançado nossos narizes, logo agora que a condição ambiental contemporânea nos confronta com sua própria urgência dramática, essas areias movediças do progresso tornam perceptível que, ao invés de nos arrastar para fora, os modos de organização política, científica e estética *pelos quais nos posicionamos* nos transformaram em *espectadores* do nosso próprio afogamento. ‘A velocidade depende do quão agressivo eles são: quanto mais a luta esquenta, mais violentos se tornam seus movimentos e mais rápido eles afundam.’ (Serres, 1995: 1). De fato, talvez o que é de mais desafiador a respeito da condição ambiental atual não é tanto sua urgência, que rapidamente anima os sonhos dos ecomodernistas rumo a uma resposta rápida, eficaz e a progressiva esperança de alguma coisa melhor que nos espera lá na frente. É sua permanência – o fato é que não existe futuro possível em que nós nos livraremos da lama que agora nos envolve. Isso é, de fato, um de seus mais assustadores aspectos, pois sem histórias de progresso ‘não é fácil’, diz Anna Tsing (2015: 282), ‘saber como construir uma vida, muito menos evitar a destruição planetária.’

Como herdar um mundo devastado? Como cultivar artes coletivas de viver e morrer depois do progresso? O que pode significar viver ou morrer na lama, fora das coordenadas progressistas pelas quais nos posicionamos e graças as quais pensávamos que sabíamos onde nós estávamos indo? Eu tenho a sensação de que é exatamente no surgimento de tais perguntas que o próprio presente se abre, fazendo com que o sentido polissêmico de ‘espere’ (standby), que esse tópico especial nos convida a considerar, pode talvez ser merecedor de um novo tipo de atenção. Ao invocar de uma vez uma presença inútil (aquele que meramente ‘espera’ ou o ‘espectador’), ou um estado metaestável de prontidão

(que é o de ‘espera’) e obediência responsiva (‘eu espero do seu lado’), a ambiguidade da espera pode ser um ótimo motivo para hesitar e prestar atenção. Mas quando mesmo em 2014 a reunião sobre a mudança climática (2014: 527) sugeriu a necessidade (e a incrível impossibilidade) de uma paralização coletiva, decretando que a mudança climática ‘pode apenas ser mitigada e a temperatura global ser estabilizada quando a quantidade total de CO₂ for reduzida e as emissões eventualmente se aproximarem a zero’, a atenção solicitada pela modalidade da espera é nada mais nada menos provocada pelo alarme, o qual decreta o comportamento daquele que ‘espera’ como uma função de suas absolutas inutilidades e indiferença diante de uma catástrofe iminente. Embora seja verdade que, como os ativistas ambientais corretamente demandam, existe um trabalho urgente a ser feito para trazer tal estabilidade para reino do possível, é também verdadeiro que a suavização não é *progresso*: o dano não pode ser desfeito.

Mas se existe uma coisa que nós podemos ainda ser capazes de evitar, é permitir que a mesma história de progresso continue a delimitar nossas histórias de devastação, como histórias de regresso e resignação. É por isso que ao lado do urgente trabalho dos ativistas, parece que ruminar o ‘espere’ (standby) como um modo possível de organização requer hoje que nós refutemos as avaliações progressistas de atividade e passividade que imediatamente torna essa noção suspeita. Se existir uma chance de evocar qualquer coisa distinta da indiferença ou um estímulo para repetir a própria dinâmica e comprometimento pelos quais nós afundamos, a espera terá de ser conectada com um modo diferente de avaliação, com um trabalho diferente a ser feito: aquela de uma reorganização coletiva estética, política e ecológica no limite onde a oposição entre movimento e paralização abre caminho para o movimento imanente e quase imperceptível de uma forma indeterminada, tornando outros valores discerníveis e outras histórias que nos identificamos. Em outras palavras, eu quero sugerir que usar a espera como um modo de organização pode exigir que nós aprendamos a esperar por um *talvez*. Para aprender de uma vez por todas a sentir e confiar na insistência de uma outra opção indeterminada, na intensidade frágil de uma pequena abertura que possa, apesar de tudo, nos inspirar sensibilidades, valores, hábitos e práticas que possam nutrir a arte de viver e morrer bem com outros no processo (Savransky, a sair; Tsing et al., 2017). O que segue são uma série de notas especulativas para aquela finalidade, notas para as quais eu gostaria de pensar como uma ‘ecologia do talvez’.

AREIAS MOVEDIÇAS DO PROGRESSO: HISTÓRIA, PLANTAÇÃO, RETROCESSO

Para adquirir um gosto por aquilo que uma ecologia do talvez possa nutrir, nós precisaremos aguardar um pouco mais no espaço de exaustão gerado na areia movediça do progresso. O objetivo não é se divertir com as consequências devastadoras que essa máquina de aragem mundial trouxe, mas acima de tudo entender, mesmo se apenas resumidamente, a metamorfose que a história do progresso produziu acima de tudo. Para sentir, em outras palavras, o que pode ser ainda reivindicado na (e da) lama, o que poderia ser roubado de volta, talvez. A montagem dessa máquina, a partir de uma trajetória histórica vertical, linear e sem fronteira que progressivamente prorrogou o fim do mundo, não foi produzida através da ingenuidade humana ou otimismo, mas se tornou possível por conta de uma série de esforços coordenados, assim como intelectuais, políticos, econômicos e ambientais para transformar o mundo em um única e abrangente ordem – uma atitude de ‘monificação’ executada através da desvalorização de tudo aquilo que era plural, específico, singular e local (Savransky, a sair).

Como o historiador conceitual Reinhart Koselleck (2004) mostrou em seu *Futures Past*, a eficácia da história moderna do progresso, de uma nova historicidade rompendo com todos os precedentes, foi realizada de forma não menos radical pela destruição das histórias (*Historie*) em nome da História (*Geschichte*), depois entendida como o nome dos próprios acontecimentos e não das histórias que os retransmitiam de formas sempre divergentes. Mas isto, por sua vez, implicou uma operação de acompanhamento, que tornou possível "a atribuição à história o poder latente dos acontecimentos e sofrimentos humanos, um poder que ligava e motivava tudo de acordo com um plano secreto ou evidente ao qual se podia sentir responsável, ou em cujo nome se podia acreditar que se estava a agir" (Koselleck, 2004: 35) Este 'evento filológico' da condensação de histórias na História, Koselleck (2004: 35) argumenta, 'ocorreu num contexto de significado epocal: o do grande período de singularização e simplificação que foi dirigido social e politicamente contra uma sociedade de estados. Aqui, a Liberdade tomou o lugar das liberdades, a Justiça tomou o lugar dos direitos e deveres, o Progresso tomou o lugar das progressões (*les progrès*, o plural) e da diversidade de revoluções "A Revolução" emergiu'.

Como a pluralidade de histórias foi sacrificada no altar moderno da História, também foi o hábito de nos deixarmos afetar coletivamente por outras histórias, de nos deixarmos inspirar pelos caminhos alternativos que elas abrem, de nos deixarmos atrair pelas possibilidades que elas criam. A narrativa de histórias tornou-se apenas o produto da imaginação humana, e as histórias passaram a ser vistas como meras fábulas - "apenas histórias". A partir do século XVIII, apenas eventos poderosos importariam, sendo que o único relato confiável em funcionamento era a História, e o Progresso era sua filosofia: não mais uma mera ideologia da abertura do futuro e da inutilidade do passado, mas

"uma nova experiência cotidiana que era alimentada continuamente a partir de várias fontes: o desenvolvimento técnico, o aumento da população, o desenvolvimento social dos direitos humanos, e as correspondentes mudanças no sistema político" (Koselleck, 2004: 60).

É com base nesta nova forma de experiência que o colonialismo elaborou a sua geografia moderna de anacronismos, comparando outros modos de organização coletiva, outras formas de viver e morrer com outros, ao longo de uma única linha diacrónica em que os povos não europeus, os modos de convivência, as formas de conhecimento, e até mesmo partes da Terra, tal como os mitos e histórias pelos quais viviam, eram considerados como habitando o passado da Europa (ver Hindess, 2008). Além disso, tal como o Progresso, enquanto modo de temporalização, tinha esvaziado o passado e substituído as histórias pela História, ela também animou operações de geoespacialização, esgotando a polifonia das relações ecológicas através da expansão das monoculturas. 'Considerare', escreve Tsing, os elementos da plantação portuguesa de cana-de-açúcar no Brasil colonial. Primeiro, a cana-de-açúcar, como os portugueses a conheciam: A cana-de-açúcar era plantada enfiando uma cana no chão e esperando que ela brotasse. Todas as plantas eram clones, e os europeus não tinham conhecimento de como cultivar esse espécime da Nova Guiné. A intercambialidade das plantas, não perturbadas pela reprodução, era uma característica da cana-de-açúcar europeia. Levada para o Novo Mundo, tinha poucas relações interespecies. No que diz respeito às plantas, ela era comparativamente auto-contida e isoladas. Em segundo lugar, o trabalho de cana-de-açúcar: O cultivo de cana portuguesa juntou-se com o seu novo poder para extrair pessoas escravizadas da África. Como trabalhadores da cana no Novo Mundo, os africanos escravizados tinham grandes vantagens do ponto de vista dos produtores: não tinham relações sociais locais e, portanto, não tinham rotas de fuga estabelecidas. Tal como a própria cana, que não tinha qualquer história de espécies companheiras ou de relações de doença no Novo Mundo, eles estavam isolados. Estavam a caminho de se tornarem auto-contidos e, portanto, padronizáveis como mão-de-obra abstrata. "[...] A intercambialidade em relação à estrutura do projeto, tanto para o trabalho humano quanto para as commodities vegetais, emergiu nestes experimentos históricos. Foi um sucesso: Grandes lucros foram feitos na Europa, e a maioria dos europeus estava muito longe para ver os efeitos" (2015: 39).

Na verdade, se o progresso constitui uma operação de "monificação" não é apenas porque *estabeleceu* o mundo como um só, não apenas porque envolveu uma nova forma de *conceber* o tempo ou o espaço, ou de julgar as formas como os outros habitam o mundo. Se é uma máquina de lavar o mundo é porque também tentou lançar grande parte da própria Terra sob a sua sombra, gerando uma devastação que era *ecológica* no seu sentido mais expansivo: ao mesmo

tempo uma devastação de solos, de diferenças geográficas, de interespecies e relações sociais, de saberes, de movimentos, de liberdades humanas, de histórias, de formas plurais de viver e de cultivar mundos. Enquanto isso, em alguns, afastado dos seus efeitos, este processo deu lugar, num mesmo fôlego, ao que Koselleck (2004: 238) chama o moderno "postulado da aceleração", segundo o qual "a experiência histórica era cada vez mais ordenada pela hierarquia produzida através da escolha da melhor estrutura existente ou do estado do desenvolvimento científico, técnico ou económico". Assim, o "progresso" se instituiu como um modo de avaliação do qual se deriva o valor do desenvolvimento global, do crescimento infinito, do avanço científico, da inovação tecnológica, do acúmulo de salvamentos e da melhoria ética.

Daí a dificuldade com que a condição ambiental nos confronta hoje: se cultivar as artes coletivas de viver e morrer depois do progresso parece uma tarefa tão impensável, é porque, como disse Gilles Deleuze (2006: 2) uma vez, "temos sempre as crenças, sentimentos e pensamentos que merecemos, dada a nossa maneira de ser ou o nosso estilo de vida". É, em outras palavras, porque o progresso implica não simplesmente o que sabemos ou ignoramos, mas os próprios modos de organização política, científica e estética pelos quais avaliamos o que faz valer a pena viver, e o que faz valer a pena viver o futuro. Neste contexto, pode-se apreciar bem as conotações suspeitas que uma noção como 'espere' (standby) pode evocar. Quando o futuro é nosso para conquistar ao longo da trajetória ascendente do progresso, a modalidade de 'espera' (standby) só pode ser tolerada desde que esteja associada à montagem de formas infraestruturais de agência sócio-técnicas ao serviço da realização desse futuro (Hetherington, 2016); um tipo de adeus, ou seja, enquanto a sua função é a de desenhar formas plurais de temporalidade nos próprios ritmos do progresso. Em contraste, tudo o que não seja a *atividade* estável que possa ser necessária para sustentar esse ritmo progressivo, corre o risco de ser culpado de *regressão*, ao acusar alguém de que está fugindo da herança do Iluminismo, das grandes conquistas da emancipação humana, da racionalidade científica, do pensamento crítico e da insubordinação contra um futuro fechado (Stengers, 2015). Mais uma vez, porém, a carga de regressão nos arrasta de volta para a dinâmica da batalha.

PARA UMA ECOLOGIA DO TALVEZ

Dizer que temos sempre as crenças, sentimentos e pensamentos que merecemos, dada a nossa forma de ser ou o nosso estilo de vida; dizer que o progresso infecta as nossas vidas, os nossos movimentos e os fundamentos que (já não) os sustentam, é tornar presente que, sempre que se trata de progresso, nunca pode ser apenas uma forma de pensar uma fuga do nosso modo de vida. Pelo contrário, das areias movediças em que nos afundamos, o que está sempre

em jogo é *viver da nossa forma através de outros modos de pensar* (Savransky, 2019). É uma forma de experimentar o cultivo de outros modos de organização estética e política que possam inspirar em nós as crenças, sentimentos e pensamentos que possamos buscar, de modo a nos tornarmos capazes de avaliar vidas que valham a pena viver e um futuro que valha a pena viver fora das coordenadas do progresso. E como qualquer manual de sobrevivência poderia aconselhar, pode ser que a interrupção da dinâmica através da qual a areia movediça nos engoliu envolva precisamente uma experimentação, não apenas para ficarmos parados (*stand still*), o que nos deixaria paralisados, mas para *esperarmos (stand by)*: para habitarmos o próprio limite em que o movimento e a quietude dão lugar ao movimento imanente e quase imperceptível de um outro caminho indeterminado. O limite, em outras palavras, no qual se pode sentir o vislumbre de um talvez.

Mais do que o momento indeciso que constitui a condição de possibilidade de cada decisão, interrupção, revolução, responsabilidade e verdade (cf. Derrida, 2005), um "talvez" designa a fraca intensidade de uma pequena abertura, de uma tarefa a realizar, de um ser a realizar. Designa a insistência de um outro caminho no meio de uma situação. É o que confronta uma situação com um problema dramático e produtivo, mas não diz quais devem ser as respostas ao problema. Como tal, um talvez atrai a situação para o domínio de uma pergunta que a primeira não pode responder sem também aceitar ser transformada pelo contrário que a pergunta gera. Talvez, como disse Nietzsche (1990), os "talvezes" sejam realmente "perigosos", tanto porque podem nunca vir a acontecer, como porque não garantem que a sua passagem conduzirá a situação para fins melhores. Em vez disso, o talvez invoca o presente com o caráter de uma tarefa interminável, com uma experimentação contínua e inacabada a ser produzida com outros, em curso e ainda a ser realizada, por nossa conta e risco, enquanto ainda podemos.

A aposta é na aceitação de uma busca por modos de organização no limite onde nossas ações e inações se abrem a outros ritmos e temporalidades, no limite em que a espera pode dar lugar a um talvez, e que pode muito bem nos ensinar algo valioso sobre como herdar um mundo devastado de uma forma que não contribui para as dinâmicas progressistas que contribuíram para a sua devastação. E se essa é uma possibilidade, mesmo que seja apenas uma possibilidade fraca, é porque a percepção está intimamente ligada às nossas dinâmicas de ação. Como argumentou o psicólogo James Gibson em *The Ecological Approach to Visual Perception* (2015: 119), nossa percepção do ambiente é moldada pelo que este último nos *proporciona* em termos de ação, o que nos permite fazer algo - para melhor ou para pior. Na proposta ecológica de Gibson, o que é percebido principalmente de uma superfície terrestre que é horizontal, estendida e suficientemente rígida, não são suas qualidades abstratas

- sua forma, cor ou textura -, mas o fato dela "*dar suporte*". Em outras palavras, que ela é "suportável" (stand-on-able), permitindo uma postura ereta para quadrúpedes e bípedes". É, portanto, "caminhável" (walk-on-able) e "corrível" (run-over-able). Não é "afundável" (sink-into-able) como é a superfície da água ou de um pântano, ou seja, não é para animais terrestres pesados. O suporte para os insetos aquáticos é diferente'.

Isto é para sugerir que as possibilidades do ambiente não são subjetivas: valores e significados pertencem aos próprios ambientes, em vez de serem acrescentados por uma mente humana (ver também Savransky, 2016). E como Gibson estava certo ao apontar, embora sejam aspectos do ambiente, as possibilidades são *relativas* à própria dinâmica de atividade e inatividade que o animal lhe oferece em troca, ou seja, ao próprio modo de exploração e navegação através do qual o ambiente é percebido. Ao contrário das propriedades físicas de um ambiente, portanto, as possibilidades pertencem ao que poderíamos chamar de *agentes ecológicos*: a forma como os múltiplos participantes heterogêneos que compõem um ambiente se tornam disponíveis uns para os outros, estabelecendo juntos a forma como eles e o ambiente passam a existir. Se vale a pena chamá-lo *agencement*, e não 'assemblage', é porque o termo francês *agencer*, que significa "desenhar", "arranjar", ou "trabalhar juntos", também nos lembra que 'agência' ou 'intenção' é uma função da própria assemblage - das múltiplas conexões que conseguiram se estabelecer e através das quais ela surgiu.

Isto é de considerável importância. Porque se a agência pertence ao próprio *agencement*, é claro que a experiência com a 'espera' (standby) não pode ser simplesmente uma forma de escolher se se deve ou não agir, como se estivesse diante de um dilema moral. Não tem nada a ver com o consentimento de um novo eco-niilismo que nos diria que a melhor maneira disponível de agir é não fazer nada. O que está em jogo é precisamente a possibilidade de nos tornarmos disponíveis uns aos outros de uma maneira que não aceita mais as simplificações da temporalidade e da espacialidade que os ritmos progressistas incitam, aqueles que tornam os ambientes nada mais que perfuráveis, extraíveis, elimináveis, queimáveis ou desenvolvíveis. Ao nos convidar a habitar o limite em que o movimento e a quietude dão espaço a outra coisa, o que a noção de espera (standby) anuncia, talvez, é a possibilidade de alterar os ritmos de atividade progressiva de modo a tornar perceptíveis mil movimentos, deslocamentos, alterações e variações diferentes onde o Progresso só vê detalhes irrelevantes (ver Lapoujade, 2019). O que ele vagamente faz ressoar, como uma forma que nos mantém sob controle, é a possibilidade de produzir coletivamente outros arranjos, outros modos de organização através dos quais uma pluralidade de histórias antigas e novas, humanas e mais que humanas, de formas de viver e morrer de outra forma, de ritmos ecológicos menores, relações, temporalidades e formas singulares de valor, possam insistir e persistir dentro e apesar da

devastação terrena. Cultivar, em suma, agências ecológicas sintonizadas com a insistência de um talvez.

Neste sentido, o "espere" (standby) implica uma reorganização que é ao mesmo tempo política, estética e ecológica. Pois envolve nada menos que a redistribuição radical dos sentidos e das sensibilidades, dos padrões de sentimento, dos valores imanentes que os nossos lugares devastados ainda podem ser capazes de sustentar um talvez: como quando os cogumelos que crescem em paisagens desmatadas se revelam geradores de práticas, relações interespecies e formas de valor irredutíveis à sua etiqueta de preço nos restaurantes japoneses (Tsing, 2015); ou quando novas práticas de pastoreio no sul da França levaram pastores e ovelhas urbanos a regenerar mundos, paisagens e suas relações recíprocas na esteira da modernização agrícola (Despret e Meuret, 2016); como quando os valores iluminados e coloniais inscritos numa biblioteca do século XVIII, em Portugal, se tornam erguidos e transfixados por uma colônia de morcegos que habitam as suas dobras e sujam tudo ao longo dos seus caminhos noturnos (Savransky, 2019); ou quando as experiências pragmáticas de um coletivo de sacerdotes lhes permitem aprender a responder a uma profusão de fantasmas na sequência de um tsunami, permitindo aos sobreviventes partilhar histórias dos seus mortos e aos mortos reconciliarem-se com a perda dos seus vivos (Savransky, a publicar).

Permanecendo na possibilidade de serem montados de outra forma, estes e outros acontecimentos não abrigam a promessa de restaurar o que foi perdido, ou a perspectiva de um futuro no qual a precariedade terrestre que permeia o presente terá sido relegada (mais uma vez) para o caixote do lixo da história. Na verdade, estas não são narrativas confortáveis, histórias progressistas para nos tirar das areias movediças: os cogumelos matsutake não inauguram uma nova era pós-capitalista; estas novas práticas de pastoreio e pastagem transformam ambientes de formas que podem ser prejudiciais aos javalis, aves selvagens e plantas floríferas; os morcegos elevam os valores iluminados da biblioteca tal como esta os reduz a uma mera curiosidade turística; e na esteira do tsunami, os mortos, aos milhares, não voltarão à vida, nem os vivos voltarão às suas. São histórias lamacentas, de precariedade e fragilidade. E ainda assim, o que elas nos dão de amostra, e o que elas talvez possam tornar eficaz, é a sensação de que nunca se pode determinar antecipadamente quais crenças, sentimentos e pensamentos um agencement ecológico pode inspirar naqueles que participam do seu cultivo.

Como consequência, esperando pelo indeterminado que estes e outros agentes ecológicos tornam perceptível, pode ainda nos permitir experimentar

outras dimensões políticas. Pode nos tornar disponíveis à possibilidade de que, talvez, haja um fim para os modos de organização progressistas pelos quais nós nos mantemos; que assim como o fim do nosso mundo não é o fim da Terra, talvez o fim da política progressista e a história do progresso não seja o fim das histórias nem da política como tal. Esperando pelos futuros menores que estes agenciamentos ecológicos enlameados nos ajudam a vislumbrar, talvez possa nos encorajar a confiar que ao lado daqueles ativistas que lutam para impedir algumas das formas mais catastróficas de devastação, existe outro trabalho a ser feito: a tarefa paciente e cuidadosa de aprender a ficar atentos a outras histórias. Histórias que não oferecem salvação, redenção ou reconciliação e que não nos livram da lama, mas que talvez abram dimensões de convivência que a nossa dinâmica de atividades nos levou a negligenciar. Histórias que *talvez* inspirem em nós as crenças, sentimentos e pensamentos que podemos precisar para aprender a cultivar formas plurais de compreender vidas que valham a pena viver e futuros para os quais valha a pena viver depois do progresso.

REFERÊNCIAS

- Deleuze, G. (2006) *Nietzsche and philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. London: Continuum.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987) *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, trans. Brian Massumi. New York: Semiotext(e).
- Derrida, J. (2005) *The politics of friendship*, trans. George Collins. London & New York: Verso.
- Despret, V. and Meuret, M. (2016) 'Cosmoecological sheep and the arts of living on a damaged planet', *Environmental Humanities*, 8(1): 24-36.
- Gibson, J. (2015) *The ecological approach to visual perception*. London & New York: Routledge.
- Grove, J. (2019) *Savage ecology: War and geopolitics at the end of the world*. Durham & London: Duke University Press.
- Guattari, F. (2001) *The three ecologies*, trans. Ian Pindar and Paul Sutton. London & New Brunswick, NJ: The Athlone Press.
- Hetherington, K. (2016) 'Surveying the future perfect: Anthropology, development and the promise of infrastructure', In P. Harvey, C. B. Jensen, and A. Morita (eds.) *Infrastructures and social complexity: A companion*. London: Routledge, pp. 40-50.
- Hindess, B. (2008) 'Been there, done that...', *Postcolonial Studies*, 11(2): 201-213
- Intergovernmental Panel on Climate Change (2014) *Climate change 2014: Mitigation of climate change*. New York: Cambridge University Press.

Kingsnorth, P. and Hine, D. (2017) 'Uncivilization: The dark mountain manifesto', in C. Du Cann et al. (eds.) *Walking on lava: Selected works for uncivilised times*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.

Koselleck, R. (2004) *Futures past: On the semantics of historical time*, trans. Keith Tribe. New York: Columbia University Press.

Lapoujade, D. (2019) 'To act at the limit', in R. Görling, B. Gronau, and L. Schwarte (eds.) *Aesthetics of standstill*. Berlin: Stenberg Press.

Nietzsche, F. (1990) *Beyond good and evil*, trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin.

Nisbet, R. (1980) *History of the idea of progress*. New York: Basic Books.

Savransky, M. (2016) *The adventure of relevance: An ethics of social inquiry*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Savransky, M. (2019) 'The bat revolt in values: A parable for living in academic ruins'. *Social Text*, 37(2): 135-146.

Savransky, M. (forthcoming) *Around the day in eighty worlds: Politics of the pluriverse*. Durham & London: Duke University Press.

Serres, M. (1995) *The natural contract*, trans. Elizabeth MacArthur and William Paulson. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Stengers, I. (2015) *In catastrophic times: Resisting the coming barbarism*, trans. Andrew Goffey. Lüneburg: Opern Humanities Press.

Tsing, A. (2015) *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tsing, A., H. Swannson, E. Gan and N. Busband (2017) *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters in the anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.