

Revista Filosófica de Coimbra

vol.13 | n.º25 | 2004

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Alexandre Sá
Pedro M. Gonçalo Parcerias
Anne Schippling
José Reis

UM OLHAR TEOLÓGICO-POLÍTICO SOBRE O LIBERALISMO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ

1. Introdução: a questão teológico-política dentro do horizonte teológico

Num livro publicado em 1922, intitulado justamente *Politische Theologie*, Carl Schmitt esboçava a tese que está subjacente ao tema da *teologia política*. Tal tese é, segundo o seu enunciado, a seguinte: «Todos os conceitos significativos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, porque foram transportados da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus onipotente se tornou no legislador onipotente, mas também na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos»¹. Na sua formulação literal, ela pretende assim apontar não apenas uma analogia estrutural entre conceitos teológicos e conceitos políticos subjacentes à constituição do Estado moderno, mas a circunstância que permite uma tal analogia: a continuidade entre um tempo pré-moderno, em que vigorava a autoridade de uma determinada teologia tida como “verdade” auto-fundada, e um tempo moderno secularizado, em que o Estado assume agora a autoridade de fundar a própria “verdade”.

Para Schmitt, a modernidade política é, na sua essência, o resultado das guerras religiosas que devastaram a Europa nos séculos XVI e XVII: tais guerras civis europeias só poderiam ser resolvidas através da submissão das controvérsias teológicas acerca da “verdade” à “autoridade” do poder político, segundo a fórmula do *cuius regio eius religio*. É a partir desta submissão que surge a frase hobbesiana do Leviathan fundadora da modernidade

¹ Carl SCHMITT, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 43.

política: *auctoritas non veritas facit legem*. E esta formulação moderna quer dizer não apenas a substituição da reivindicação teológica da verdade pela autoridade política como critério para a fundamentação da ordem pública, não apenas a impossibilidade de encontrar numa teologia, tida como “a verdade”, o fundamento da lei e da ordem, mas sobretudo a necessidade de esta nova autoridade fundante, livre de qualquer vínculo a uma “verdade”, se exercer não a partir de um puro vazio, não simplesmente a partir de si mesma enquanto autoridade, mas a partir do seu próprio carácter representativo dessa mesma “verdade”. Por outras palavras: para a teologia política, a modernidade aparece baseada não simplesmente no desaparecimento niilista da “verdade”, não simplesmente na impossibilidade da referência a uma “verdade” num mundo secularizado, mas no facto de a autoridade que a substitui não poder deixar de evocar uma “verdade” – uma metafísica e uma teologia – para a sua fundamentação.

Contudo, embora pretenda apontar apenas uma analogia estrutural entre os conceitos teológicos e os conceitos que estão subjacentes à constituição do Estado moderno, defendendo que estes se tornam incompreensíveis sem aqueles, esclarecendo assim a origem do Estado e o processo de legitimação do seu poder, a tese schmittiana não podia deixar de sugerir implicitamente, na sua própria justificação, uma relação mais íntima e mais vasta entre teologia e política. E é tendo em conta esta sugestão de uma relação de intimidade entre teologia e política que podem ser compreendidas as reacções que ela suscitou, antes de mais, por parte do pensamento teológico. É Erik Peterson, colega de Carl Schmitt na Universidade de Bona, onde ensina teologia protestante, quem, num texto de 1935, intitulado *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, exclui, com base no dogma da Trindade, a possibilidade de uma teologia política no horizonte do cristianismo. Convertido ao catolicismo em 1930, a preocupação de Peterson consiste na procura de inviabilizar a posição dos *Deutsche Christen*, na sua tentativa de fundar teologicamente a adesão ao *Führerprinzip*, ao princípio pelo qual o nacional-socialismo, triunfante na Alemanha a partir de 1933, procurava justificar a autoridade imediata do *Führer*. Para Peterson, tratava-se então de negar a possibilidade de reproduzir na ordem política a centralidade do poder de Deus. A tentativa desta reprodução caracterizara, no horizonte do cristianismo, a heresia ariana, de cujas posições o Bispo Eusébio de Cesareia, na sua relação com o Imperador Constantino, se encontrava próximo. A tentação ariana de estabelecer um paralelo estrutural entre o poder de Deus no universo e o poder do Imperador no edifício político não poderia, na aurora do cristianismo, deixar de manifestar-se. Mas, segundo Peterson, diante desta tentação, seria justamente a incomparabilidade entre os planos divino e humano, teológico e

político, que faria inevitavelmente aparecer o cristianismo como irreduzível a um tal paralelismo e, nesta medida, como um princípio de subversão dentro da própria ordem imperial. Como escreve Peterson: «O cristianismo tinha então de ser manifesto como “levantamento” tanto na ordem metafísica como política, tal como Celso tinha predito. Percebe-se que era de um interesse político premente que o imperador, à partida, se pusesse ao lado dos arianos e que, por outro lado, os arianos se tivessem de tornar os teólogos da corte bizantina. A doutrina ortodoxa da Trindade ameaçava, de facto, a teologia política do Império Romano»².

Segundo Peterson, a concepção de uma teologia política só seria possível através da adopção de um monoteísmo radical, incompatível com o dogma trinitário. A analogia entre as estruturas do religioso e do político, a analogia entre Deus enquanto senhor do mundo e o Príncipe enquanto senhor dos homens, seria assim possível apenas no monoteísmo hebraico ou na metafísica pagã do “motor imóvel” aristotélico. E esta admissibilidade de uma “teologia política” pagã e judaica (“teologia política” que apenas aparentemente seria uma teologia) derivava directamente da ausência do acolhimento de um Deus desdobrado em mais que uma pessoa, isto é, da ausência do acolhimento de um mistério que, através da encarnação do *λόγος* na história e na natureza, através da vida humana, da morte e da ressurreição do Filho de Deus, representa a subversão da ordem histórica e natural, assim como da própria ordem política que nela se encontra assente. Assim, se o cristianismo representa, diante da ordem política estabelecida, uma subversão dessa mesma ordem, se a absoluta novidade da encarnação do *λόγος* de Deus no mundo consiste numa rebelião contra a ordem natural desse mesmo mundo, numa *στάσις*, tal querer dizer que querer elaborar uma teologia política, querer encerrar a teologia da encarnação do *λόγος* divino nas estruturas naturais da ordem política, seria perder o carácter totalmente novo e, nessa medida, stasiológico dessa mesma encarnação.

No último texto que publica em vida, intitulado *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* e publicado em 1970, Schmitt confronta-se com a tese de Peterson acerca da impossibilidade de uma teologia política no seio de um cristianismo ortodoxo. Para Schmitt, a teologia política não encerra a adesão a um “cesaropapismo”. Pelo contrário: na medida em que o aparecimento do Filho de Deus na história dos homens é um acontecimento que rompe essa mesma história, Schmitt aceita implicitamente que o cristianismo é, na sua essên-

² Erik PETERSON, “Der Monotheismus als politisches Problem”, *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter Verlag, 1994, p. 57.

cia, subversivo diante quer de um monoteísmo simples, quer de uma estrutura imperial que simplesmente o reproduza. Peterson teria então razão ao recusar esta simples reprodução em função do dogma trinitário. Contudo, para Schmitt, admitindo a impossibilidade desta reprodução, esta admissão não quereria dizer que o cristianismo não tivesse qualquer relação com a ordem natural e histórica, bem como com a dimensão da política que lhe está inevitavelmente associada. É certo, portanto, que a encarnação do λόγος divino na história consiste na consumação dessa mesma história. É certo que esta encarnação tem uma dimensão apocalíptica, anunciando o fim da história e subvertendo a ordem natural e a lei que vigoravam até então. Contudo, é também certo que essa consumação da história não precipita imediatamente o seu próprio fim, mas o distender-se de um tempo em que o fim definitivo, a segunda vinda de Cristo, se encontra suspenso por uma força que o trava e o segura. É a essa força que S. Paulo chama o κατέχων (Cf. II Cor., 2,6). E é a presença do κατέχων que exige necessariamente a articulação entre teologia e política.

Assim, segundo Schmitt, a teologia política aponta não para a subordinação da experiência da encarnação do λόγος à ordem natural da política, tal como sugere Peterson, o que equivaleria a fazer desaparecer essa mesma experiência, na sua absoluta novidade e na semente de rebelião em que uma tal novidade consiste, mas para a existência dessa mesma experiência no tempo e na realidade concreta e natural. O carácter concreto e histórico da encarnação do Cristo implica necessariamente que a στάσις, a rebelião que tal encarnação representa, seja institucionalmente configurada, e que à sua absoluta novidade seja dada uma expressão visível no plano histórico e natural. Uma tal expressão é a Igreja. Recusar a “visibilidade da Igreja”, recusar a teologia política e, com ela, o carácter político da teologia, seria cair num gnosticismo análogo ao de Márcion, para o qual o cristianismo se traduzia numa pura rejeição do mundo natural, assim como do Deus criador desse mundo, de que a tentativa de precipitar o fim dos tempos através da ausência de reprodução natural é a mais imediata consequência. Diante de um tal gnosticismo, a Igreja surge, sustentada pela teologia política, como uma realidade paradoxal, assente numa autoridade capaz de reunir em si a tensão entre dois princípios contraditórios, cujo encontro não seria de outro modo possível: por um lado, o princípio da rebelião contra a ordem natural, a consumação da história que a encarnação do λόγος constitui; por outro, o princípio do distender-se no tempo do próprio tempo consumado e, com ele, a necessidade de a consumação do tempo, a encarnação do λόγος, se configurar numa forma institucional e visível, histórica e natural, a qual a represente e dê dela testemunho.

É então sobretudo em torno daquilo a que se poderia chamar a questão teológica acerca da sua possibilidade que o tema da teologia política tem

sido, e continua a ser, preferencialmente abordado. Contudo, se o tema da teologia política suscitou e suscita necessariamente, no âmbito teológico, uma interessante discussão, uma leitura atenta da tese enunciada por Carl Schmitt em 1922 não poderá deixar de despertar uma discussão de outra natureza, desta vez no âmbito do político propriamente dito. É sobre esta discussão política implícita na consideração do tema da teologia política schmittiana que gostaríamos aqui de centrar a nossa reflexão. Com efeito, lida literalmente, a tese schmittiana que inicia o terceiro capítulo de *Politische Theologie* é, no seu alcance, mais modesta do que a proposta de uma relação directa e íntima entre teologia e política. Ela não sugere que a teologia se tem de traduzir necessariamente de um modo político. Como já foi dito, ela afirma antes que os conceitos fundadores do Estado moderno têm uma origem teológica. Trata-se então, à partida, não do estabelecimento de uma pura relação entre teologia e política, mas da proposta de que na origem e nos alicerces estruturantes da instituição política fundamental da modernidade – o Estado moderno – estão conceitos teológicos. Assim, tomada no seu conteúdo literal, a tese schmittiana propõe uma tese não sobre a articulação entre a teologia e a política, mas sobre a origem e os fundamentos da modernidade. Ela afirma a impossibilidade de o Estado moderno e, conseqüentemente, a política moderna poder ser compreendida sem a referência a uma metafísica ou a uma teologia. É então diante do conteúdo desta tese específica, e das conseqüências políticas que nela estão implícitas, que gostaríamos de considerar o tema da teologia política schmittiana no seu significado e alcance.

Com o esclarecimento deste conteúdo essencial da tese da teologia política, torna-se também possível traçar o fio condutor da análise que aqui se propõe. Ela será constituída então por três momentos essenciais. Num primeiro momento, será necessário confirmar a tese teológico-política da origem teológica da política moderna, vendo de que modo é possível caracterizar o Estado moderno a partir do estabelecimento de um paralelo entre a sua estrutura e aquilo a que se poderia chamar a estrutura teológica ou metafísica da modernidade. Num segundo momento, procurar-se-á abordar a razão pela qual o estabelecimento de um tal paralelo não pode deixar de alimentar uma controvérsia no plano político. Ver-se-á que a sugestão de uma correspondência estrutural entre a metafísica e a política modernas implica a defesa implícita de uma determinada posição política, posição essa que, constituindo aquilo a que se poderia chamar o conteúdo implícito da tese da teologia política, não pode deixar de se constituir como *politicamente* controversa. Em terceiro e último lugar, procurar-se-á abordar a questão da justificação da tese da teologia política em função do seu conteúdo implícito, vendo de que modo este mesmo conteúdo permite erguer a própria tese da teologia política como uma referência crítica pertinente da situação política contemporânea.

2. A correspondência entre a metafísica moderna e a forma política da modernidade

A sugestão schmittiana de que o Estado moderno, na sua ordem intrínseca, remete necessariamente para uma concepção de ordem mais vasta, englobante e universal, alimentada por uma “metafísica” ou por uma “teologia”, está bem documentada. Um olhar para a modernidade naquilo a que se poderia chamar a sua origem paradigmática, um olhar para a analogia estrutural entre a metafísica de Descartes e a política de Hobbes, parece ser suficiente para mostrar que, como escreve Carl Schmitt, «a imagem metafísica que uma determinada era se faz do mundo tem a mesma estrutura que aquilo que a ilumina sem mais como a forma da sua organização política»³. Parece então ser uma mesma estrutura que, na modernidade, se configura quer na escala mais ampla e universal da ordem teológica ou metafísica, quer na escala mais restrita da ordem política.

Esta estrutura simultaneamente teológica e política da modernidade resulta sobretudo da rejeição da metafísica aristotélica. Para Aristóteles, todos os entes se dispõem ao longo de uma hierarquia ontológica que os tornava simultaneamente relacionados e comparáveis. Todos os entes se ordenam segundo o seu grau de ser, segundo a especificidade da matéria de que são constituídos, assim como dos movimentos de que são capazes em função dessa mesma especificidade. Para a modernidade, pelo contrário, os entes distinguem-se em dois tipos fundamentais e inconciliáveis, radicalmente distintos, cuja comparação e relação se torna, nessa medida, essencialmente problemática. Por outras palavras, a modernidade corresponde, na sua estrutura fundamental, àquilo que se poderia caracterizar como uma cisão ontológica, a partir da qual são discerníveis dois tipos de ser radicalmente distintos, cuja relação constitui aquele que é, à partida, o problema fundamental da metafísica moderna. Pensamento e extensão, razão e natureza, espírito e mecanismo, liberdade e necessidade – tais são várias configurações possíveis dessa cisão ontológica fundadora da modernidade. Por um lado, um pensamento que representa a natureza e que, nessa medida, surge essencialmente como um “ente não natural”. Por outro, uma natureza que não é senão um objecto da representação e da vontade daquele mesmo ente. Por um lado, um mecanismo que se rege por uma ordem cuja regularidade (a lei natural) o determina como progressivamente dominável e previsível. Por outro, uma razão que pode representar essa mesma regularidade, estando fora dela e sendo, nessa medida, essencialmente livre.

³ Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 50-51.

É então diante desta cisão ontológica fundamental que poderemos assinalar brevemente cinco notas características da modernidade, cujo esclarecimento tornará imediatamente visível a correspondência entre a estrutura metafísica da modernidade e a sua forma política. As cinco características aqui discutidas podem ser enunciadas da seguinte forma: 1) a modernidade é a *era do sujeito*; 2) a modernidade é a *era da liberdade*; 3) a modernidade é a *era da igualdade*; 4) a modernidade é uma *era ateológica*; 5) a modernidade é a *era da intimidade*.

(1) Em primeiro lugar, dir-se-ia que a modernidade surge como a *era do sujeito*. O homem concebe-se na modernidade, para usar uma terminologia cartesiana, como uma *res cogitans*, como um ente cuja existência pensante surge como imediatamente certa e segura para si mesma. Na medida em que se torna intimamente certo e seguro de si mesmo, na medida em que a certeza e segurança de si está subjacente a toda e qualquer certeza e segurança, o homem moderno concebe-se como *subjectum*. É enquanto sujeito que o homem moderno surge, na sua essência, como radicalmente distinto não apenas de toda a natureza, mas também de si mesmo enquanto natureza. Assim, se o homem moderno se pode conceber, enquanto sujeito certo de si mesmo, como não-natureza, também Deus é concebido como *subjectum*. Deus surge aqui como um espírito infinito, o qual, absolutamente idêntico a si mesmo, não pode sustentar a sua criação senão na medida em que está a uma distância infinita desta mesma criação. É assim que o espírito humano e o espírito divino têm uma relação mais íntima, mais próxima do que a relação que o espírito humano mantém com o corpo ao qual está estranhamente ligado. Como escreve Malebranche: «É evidente que a alma está unida ao corpo, e que ela é naturalmente a sua *forma*; mas também é verdade que ela está unida a Deus de uma maneira bem mais estreita e bem mais essencial: essa relação que ela tem ao seu corpo poderia não ser; mas a relação que ela tem a Deus é tão essencial que é impossível conceber que Deus possa criar um espírito sem essa relação»⁴. *Res cogitans* e *res extensa*, espírito e corpo, alma (finita e infinita, humana e divina) e natureza constituem assim dois modos de ser absolutamente distintos, cuja relação se torna, devido à sua absoluta exterioridade, necessariamente problemática.

A correspondência entre esta cisão ontológica da modernidade, que aqui se torna maximamente visível através da sua génese cartesiana, e o aparecimento do Estado moderno parece ser, neste aspecto, fácil de mostrar. Em *Politische Theologie*, Carl Schmitt alude a uma carta enviada a

⁴ Nicolas de MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I, *Prefácio*, p. V. Reprodução da edição de Amsterdão (Henry Desbordes, 1688), in <http://gallica.bnf.fr>

Mersenne em que Descartes, a propósito da criação por Deus das leis e verdades eternas, comparava explicitamente o poder de Deus diante das leis da natureza com o poder de um rei diante das leis do seu reino⁵. Se os espíritos divino e humano não podem ser de nenhum modo determinados pela extensão que constitui aquilo que é corpóreo e natural, se é o próprio espírito infinito que, de acordo exclusivamente com o poder infinito que lhe é próprio, determina toda a natureza através da sua perfeição, assim também o senhor soberano se encontra fora da comunidade por ele constituída, determinando-a e constituindo-a a partir da sua própria exterioridade. É naturalmente a concepção hobbesiana da soberania que permite estabelecer plenamente uma tal analogia. O soberano de Hobbes, o representante por cuja representação uma multidão de homens se pode constituir como um sujeito político, determinado pela unidade de uma única vontade, reproduz então a figura metafísica de um Deus que, fora do mundo, sustenta a estrutura desse mesmo mundo. Do mesmo modo que as leis da natureza se garantem através de uma pura vontade divina que, exterior à natureza, de modo nenhum se encontra vinculada a essas mesmas leis, do mesmo modo que as leis da natureza apenas se garantem na sua imutabilidade através da imutabilidade inerente à perfeição da vontade divina, e não através de nenhuma restrição ao poder dessa mesma vontade, também o soberano político garante a ordem política, o estado civil, apenas na medida em que permanece fora desse mesmo estado. O soberano de Hobbes surge assim não apenas como o garante da ordem própria do estado civil e das suas leis, mas como aquele que a garante na medida em que permanece ele mesmo fora da lei, detentor da liberdade ilimitada que é própria do estado de natureza.

(2) Em segundo lugar, poder-se-á dizer que a modernidade é a *era da liberdade*. Ela surge como a era em que o homem, enquanto sujeito, se caracteriza pela ausência de vínculos determinantes da sua identidade e natureza. O sujeito moderno, absolutamente idêntico a si mesmo, desprendido da sua situação num mundo e numa natureza, surge então como essencialmente desvinculado. Estando, enquanto sujeito, mais próximo de Deus que do seu próprio corpo, o homem moderno aparece já não como o “animal político” de Aristóteles, recusado explicitamente por Hobbes no início do *De Cive*⁶,

⁵ Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 51-52: «c'est Dieu qui établit ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume.»

⁶ Thomas HOBBS, *De Cive* (trad. Richard Tuck), Cambridge University Press, 1998, pp. 21-22: «A maioria dos escritores anteriores acerca de questões públicas ou assume, ou procura provar, ou simplesmente afirma que o homem é um animal nascido para a sociedade – em termos gregos, um ζῷον πολιτικόν. [...] Este axioma, apesar de largamente espalhado, é contudo falso; o erro procede de uma visão superficial da natureza humana.»

numa recusa que marca nos seus fundamentos toda a modernidade política, já não como um ente cuja natureza se cumpre numa vida política e relacional, mas como um ente solitário que, diante de qualquer outro homem, não pode deixar de se caracterizar, à partida, como livre e indeterminado. Ser homem é aqui, antes de mais, não ter determinações. E a política moderna, a constituição do Estado moderno, é o resultado inevitável desta indeterminação essencial.

A liberdade essencial do homem espelha-se numa teologia que concebe a relação entre o Deus criador e as suas criaturas não sob a perspectiva da causalidade final, mas sob a perspectiva da causalidade eficiente. Deus não aparece já como a figura de uma perfeição paradigmática, cujo carácter absoluto move todos os entes para a actualização da perfeição que neles esteja em potência, mas como a causa inicial e suprema de um processo natural que decorre segundo as leis de um mecanismo imanente. E é no interior deste processo natural que a liberdade humana surge como essencialmente indeterminada. Se o homem moderno pertence, enquanto corpo, à natureza, se ele está entregue, enquanto ente natural e corpóreo, às leis de uma causalidade mecânica que determina os processos naturais, ele é, enquanto espírito, essencialmente indeterminado por essas mesmas leis, dotado de uma liberdade sem vínculos nem limitação, ou seja, dotado de uma liberdade que, no seu estado de natureza, espelha a liberdade de Deus.

Esta condição do homem, no seu estado natural, como igualmente livre e indeterminado, corresponde à teologia de um Deus para quem, infinitamente distante, tudo aquilo que é finito, independentemente das relações no seio da própria finitude, se mantém a uma igual distância. Daqui resulta uma terceira característica da modernidade. (3) Esta consiste na *era da igualdade*. Todos os homens são não apenas igualmente livres, mas igualmente distantes, na sua imperfeição, da perfeição divina. Todos os homens estão assim a uma mesma distância – uma distância infinita – do divino. E, do mesmo modo, no Estado moderno, todos os súbditos estão a uma mesma distância – uma distância infinita – do seu soberano. Como escreve Thomas Hobbes, estabelecendo uma analogia clara entre a sua concepção de soberano e o Deus cartesiano: «Do mesmo modo que o poder, assim também a honra do soberano deve ser maior do que a de qualquer um, ou a de todos os seus súbditos. Porque é na soberania que está a fonte da honra. Os títulos lorde, conde, duque e príncipe são suas criaturas. Tal como na presença do amo os servos são iguais, sem honra de qualquer espécie, assim também o são os súbditos na presença do soberano. E embora alguns tenham mais brilho, e outros menos, quando não estão na sua presença, perante ele não brilham mais do que as estrelas na presença do sol»⁷.

⁷ Thomas HOBBS, *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995, p. 155.

Assim como a alma é um ente inteiramente distinto do corpo, assim como os indivíduos humanos, enquanto livres e indeterminados, não se distinguem entre si na sua natureza diante de Deus, enquanto poder infinito e inteiramente distinto, assim também o estado civil será constituído não como um corpo organizado em função de diferenças de natureza entre os homens, não como um corpo em que todos os homens são, dispostos numa mesma escala hierárquica, comparáveis e diferenciáveis, mas como uma organização artificial sustentada por uma tensão fundamental: a igualdade de todos os seus membros diante do poder incomparável de um soberano que, nessa medida, permanece inteiramente distinto do próprio estado civil, detentor de uma liberdade cujo poder está fora do constrangimento de qualquer lei. Espelhando politicamente a dualidade metafísica entre dois modos de ser radicalmente distintos, o soberano presente no Estado moderno permanece num estado de natureza diante da sociedade ou, o que é o mesmo, do estado civil por ele constituído. No seio desta mesma sociedade, todos são iguais, encontrando-se, independentemente do seu estatuto e das suas relações entre si, à mesma distância infinita do Estado soberano, do Leviathan que, detendo a soberania, surge como o depositário de um poder absoluto que permanece sem qualquer limitação civil.

(4) Em quarto lugar, a modernidade emerge como uma *era ateleológica*. Sendo, na sua constituição, essencialmente desvinculado, o homem moderno não pode ser agora determinado por uma natureza que lhe assinala, como tarefa natural, o cumprimento de determinados fins que lhe sejam intrínsecos. Se fosse, por natureza, um animal político, tal como o determinava Aristóteles, o homem teria como seu fim natural a aquisição de determinadas virtudes cujo cultivo, necessitando inevitavelmente do ensino ou do enraizamento de hábitos através de uma prática repetida, não se tornaria possível sem o estabelecimento de determinadas relações sociais. A vida política surgiria então como a condição essencial para a aquisição de uma vida plenamente humana, de uma vida feliz, de uma vida que, alcançando o fim que lhe é próprio, se poderia justamente intitular uma “vida boa” (εὖ ζῆν). Contudo, não sendo agora determinado por um fim inscrito na sua natureza, e não sendo também agora a natureza determinada por um movimento de carácter teleológico, mas apenas de carácter mecânico, o homem moderno não pode esperar da vida política o cumprimento de qualquer fim. O estado civil moderno surge assim não como a abertura da possibilidade de uma vida plenamente humana, de uma vida feliz, cumprida no fim que é próprio da sua natureza, mas apenas como o efeito que se segue mecanicamente da essência livre e desvinculada do homem. Se a liberdade do homem é essencialmente ilimitada, a natureza humana caracterizar-se-á não por determinados fins, mas pelas paixões que resultam inevitavelmente dessa mesma ilimitação. A política moderna surge

assim como uma resposta às paixões do homem. E tais paixões são aqui essencialmente duas. Por um lado, trata-se daquilo a que Thomas Hobbes chama a “tendência geral de todos os homens”: «um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte»⁸. Por outro, trata-se do inevitável resultado da situação de conflito a que uma tal tendência conduz: a paixão que consiste no medo de uma morte violenta.

O Estado moderno não surge assim com o fim de educar os homens, de cultivar neles virtudes, de os melhorar, de os fazer aceder a uma vida plenamente humana que só no seio da vida política, no seio do estado civil, poderia ter lugar. Tudo isto está fora da sua alçada. Compete-lhe agora apenas assegurar uma vida segura àqueles que sob a sua soberania se abrigam. Do mesmo modo que Deus surge agora não como a causa final, mas como a causa eficiente do mecanismo da natureza, e do mesmo modo que este mecanismo natural se desenrola por si mesmo, de acordo com as leis que lhe são imanentes e sem uma directa intervenção divina, embora sustentado a cada instante pela sua onipotência, também o Estado moderno surge integrado numa série de acontecimentos que se sucedem mecanicamente segundo as suas leis imanentes. Por um lado, o Estado moderno é um efeito necessário da liberdade e da indeterminação que caracteriza a vida humana. Por outro, este mesmo Estado é a causa imprescindível não já do cultivo de uma “vida boa” e da virtude a ela inerente, mas da única vida que é possível ao homem viver.

(5) Finalmente, em quinto lugar, a modernidade emerge como a *era da intimidade*. Não sendo dirigido por determinação natural para a efectivação de determinados fins, capazes de o fazer atingir uma vida feliz, o homem moderno surge agora como uma esfera inviolável de auto-determinação. Não é já à natureza, mas à sua própria intimidade que está reservada a tarefa de alcançar a felicidade possível. Se a vida política é agora direccionada não para o cultivo da virtude e para a obtenção da felicidade, mas apenas para a obtenção da segurança que torna possível simplesmente viver, então o homem não partilha na sua vida política senão as suas paixões e os seus medos. A representação dos fins, a representação daquilo pelo que vale a pena viver, a concepção da sua felicidade e do seu destino enquanto homem, a concepção de uma “vida boa”, permanece na esfera da sua intimidade e só à sua privacidade diz respeito. Assim, o estado civil moderno, surgindo como a garantia de que a vida de cada indivíduo seja preservada, através da ameaça da espada de um soberano cujo poder permanece absoluto e em estado natural, é também a garantia de que a cada um seja deixada a tarefa de atingir a sua felicidade, de acordo com as

⁸ Idem, p. 91.

representações que dela se fizer. Neste sentido, o absolutismo hobbesiano pode ser visto já como a possibilitação, na linha da sua interpretação por Leo Strauss, de uma passagem para uma concepção liberal da privacidade. É certo que o soberano deve, para Hobbes, constituir-se como o juiz da admissibilidade de todas as doutrinas e representações de felicidade, permitindo as aceitáveis e perseguindo aquelas que, segundo o seu critério, considera perigosas e ameaçadoras para a estabilidade e consistência do estado civil. Mas é também certo que é já o Leviathan quem, através da exterioridade do soberano em relação ao estado civil, e dentro dos limites que ao soberano pareçam aceitáveis, possibilita aos indivíduos auto-determinarem sozinhos a sua felicidade e os seus fins próprios, sendo responsáveis na sua consciência pelas opiniões e perspectivas a que aderem sobre o sentido e a orientação da sua vida. Do mesmo modo que Deus se encontra fora do mundo, permitindo ao homem um espaço essencial de liberdade, também o soberano está fora do íntimo, da consciência e da vida dos seus súbditos, deixando-lhes, por essa razão, o direito essencial e inalienável de defenderem as suas vidas e, com elas, tudo aquilo que na sua intimidade os identifica⁹.

Estas cinco breves notas, aventadas para uma caracterização sumária da modernidade, parecem poder confirmar a tese schmittiana da teologia política como algo óbvio. É certo que a cisão entre os dois modos fundamentais de ser que constitui a metafísica e a teologia modernas assume, no decurso da própria modernidade, várias configurações. Ela espraia-se desde a cisão luterana entre fé e obras até à cisão idealista entre liberdade e natureza. Contudo, independentemente dos vários matizes e configurações que possa assumir, é esta mesma estrutura metafísica que, como unidade paradigmática, se pode reconhecer na própria estrutura do Estado moderno. Assim, o Estado moderno, na sua diferença em relação à sociedade e ao conjunto dos homens que nele se integram, acolhendo-se sob o seu poder soberano, corresponde essencialmente à cisão entre os dois modos de ser fundamentais presentes na teologia e na metafísica modernas. Do mesmo modo que Deus surge, diante da multiplicidade das coisas criadas e do mundo natural, como a unidade que a sustenta, do mesmo modo que o espírito surge, diante da natureza, como algo inteiramente distinto e não determinado pela sua lei, também o Estado moderno, no seu poder soberano, surge fora do estado civil como a condição que, na sua exterioridade,

⁹ Veja-se a seguinte observação de Hobbes no *Leviathan*: Cf. Idem, p. 180: «Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.»

o possibilita. Contudo, se a tese schmittiana anunciada na proposta da teologia política – a tese da origem teológica dos conceitos fundamentais fundadores da doutrina moderna do Estado – surge amplamente justificada, torna-se necessário perguntar pela razão pela qual uma tal tese não pode deixar de ser, para além do plano propriamente teológico, *politicamente* controversa. E a razão da contestação política à tese schmittiana encontra-se na clarificação do seu verdadeiro alcance. Dir-se-ia então que a tese da teologia política abriga em si um conteúdo implícito, conteúdo esse que a dota do seu pleno significado. E é este mesmo conteúdo que se tratará agora de explicitar.

3. O conteúdo implícito da tese da teologia política

A teologia política não se limita a verificar simplesmente um paralelo entre os conceitos teológicos ou metafísicos e os conceitos políticos presentes na era moderna. Ao afirmar a tese de que o Estado moderno tem, nos seus conceitos, uma origem teológica ou metafísica, Carl Schmitt assume implicitamente uma posição política que se justifica em função dessa mesma tese. E é esta mesma posição política, exigida pela apresentação da tese teológico-política, que não pode deixar de constituir tal tese como *política*, e não apenas *teologicamente* controversa. Esta controvérsia resulta então não propriamente da tese da teologia política em si mesma considerada, como enunciado de uma correspondência estrutural entre os conceitos fundadores do Estado moderno e conceitos teológicos, mas da confrontação entre a posição política a que tal perspectiva sobre o Estado conduz, por um lado, e, por outro, aquilo a que se poderia chamar a posição política hoje dominante nas sociedades ocidentais. Uma tal posição consiste no liberalismo político. E assim a perspectiva teológico-política sobre o Estado torna-se *politicamente* controversa na medida em que, a partir do seu conteúdo implícito, aponta implicitamente para uma posição política crítica diante do liberalismo político. Interessa então, antes de mais, esclarecer a posição política para a qual a teologia política implicitamente remete, vendo, num segundo momento, de que modo esta colide necessariamente com o liberalismo político.

Um primeiro aspecto da posição política para a qual a teologia política conduz, posição essa que não pode deixar de se oferecer, diante do liberalismo político contemporâneo, como *politicamente* controversa, consiste na defesa de que a sociedade política constituída, o estado civil, encontre sempre como a base da sua unidade a existência de um poder que permaneça num “estado de natureza”, anterior a esse mesmo estado civil. Uma sociedade ou estado civil é essencialmente um sujeito político cuja unidade

assenta na realização de uma determinada ordem jurídica. Contudo, para a perspectiva teológico-política, esta mesma ordem jurídica nunca pode ser auto-fundada. Pelo contrário, para a teologia política, a ordem jurídica constituída como *direito* não pode deixar de remeter para uma decisão capaz de a *efectivar como direito*. E uma tal decisão, pela sua própria natureza de decisão política da ordem jurídica, não pode ser de nenhum modo juridicamente determinada. Torna-se então necessário, para a própria existência da sociedade enquanto sujeito político, a presença permanente de um poder soberano capaz de constituir essa mesma sociedade, ou seja, capaz de decidir a ordem jurídica que realiza a sua unidade política. E um tal poder, na medida em que surge como o poder que decide a constituição da ordem jurídica, caracteriza-se então essencialmente como estando fora dessa mesma ordem. É neste sentido que Schmitt, no início de *Politische Theologie*, pode determinar o poder soberano como a possibilidade de «decidir sobre o estado de excepção»¹⁰. E é neste sentido que escreve: «Se este estado surgir, torna-se claro que o Estado permanece existente, enquanto o direito se retira. É porque o estado de excepção é sempre ainda algo diferente de uma anarquia e de um caos que permanece sempre ainda, no sentido jurídico, uma ordem, se bem que não uma ordem jurídica»¹¹.

Para a teologia política, o poder soberano representa a sociedade constituída, assim como a ordem jurídica, o direito, que realiza essa mesma sociedade como constituída. E, enquanto representante e poder constituinte da sociedade, o poder soberano está fora dessa mesma sociedade, fora da ordem jurídica que a determina, como a presença de um plano político, de uma “ordem” política concreta que não pode ser de nenhum modo juridicamente limitada. É sobretudo diante da tentativa de Hans Kelsen de identificar o Estado com um puro sistema legal, considerando puramente o direito, fora da sua relação com o poder que o constitui como tal, que Schmitt se refere à necessidade da existência, no seio do Estado moderno, de um poder capaz de se situar num plano anterior e superior à lei. Indo além de Krabbe, na sua alusão à substituição da soberania de pessoas pela soberania impessoal da lei e das normas, Kelsen propõe a exclusão da soberania como conceito jurídico, defendendo que a referência a um poder soberano capaz de constituir uma determinada ordem jurídica não pode deixar de ser um elemento sociológico extrínseco ao direito propriamente dito. Para Kelsen, o Estado surge assim não como a manifestação de um poder anterior e superior a normas emanadas a partir dele, mas apenas como um determinado sistema normativo considerado na sua unidade.

¹⁰ Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, p.13.

¹¹ Idem, p. 18.

E é diante deste normativismo de Kelsen que Schmitt alude à impossibilidade de pensar o direito sem a referência a uma ordem concreta anterior e a um poder político que, não sendo juridicamente limitado, é o único capaz de o efectivar. Noutros termos: para Schmitt, não é possível pensar o direito (*Recht*) sem a efectivação do direito (*Rechtsverwirklichung*). E, não o sendo, tal significa que o próprio direito não pode efectivar-se sem que seja sustentado por um poder político que, sendo a expressão de uma ordem política concreta, surja como livre de qualquer circunscrição jurídica. Assim, a teologia política schmittiana traduz-se politicamente na defesa de que haja, no Estado, um poder que permaneça na posse da soberania, um poder capaz de decidir, quando necessário, um estado de excepção à lei, furtando-se quer à ideia liberal da soberania da lei, quer ao plano liberal do próprio desaparecimento da soberania.

As posições de Kelsen, na sua sugestão de uma consideração autónoma do direito, e de Krabbe, na sua sugestão de uma soberania da própria lei, alternativas à atribuição da soberania a uma instância política e, enquanto política, meta-jurídica de decisão, são perfeitamente claras nas suas intenções. Trata-se de evitar a possibilidade de o poder político soberano se estabelecer como um poder “fora da lei”, arbitrário e violento, dispensado de se submeter à normalidade jurídica que origina e fundamenta. Trata-se, por outras palavras, de instituir um “império da lei”, um *rule of law*, submetendo o político ao próprio jurídico. Diante desta tentativa, a posição política de Carl Schmitt, derivada da teologia política, pode adquirir um aspecto concreto. Trata-se de defender que o chefe do Estado detenha um poder capaz de escapar à normalidade da ordem jurídica. Por outras palavras, trata-se de propor que seja atribuído ao Estado o estatuto de representante da própria sociedade civil, atribuindo ao seu chefe um poder que, estando isento de limitação pelas leis que regem a sociedade civil, pode surgir como o guardião dessas mesmas leis¹². Para a posição política que aqui é derivada da teologia política, dir-se-ia que o Estado aparece necessariamente como o detentor de um plano político caracterizável como meta-jurídico. É só através da sua representação através do Estado que uma determinada sociedade existe como sujeito político. E tal quer dizer que só na medida em que um homem ou um conjunto de homens representam politicamente a sociedade civil, estando acima das próprias leis que a ordenam juridicamente, pode essa mesma sociedade existir politicamente, ou seja, pode essa mesma sociedade constituir um Estado no sentido

¹² A ideia de que o Chefe de Estado tem de surgir como o guardião desse mesmo Estado tem já a sua origem, nos textos schmittianos, em *Der Wert des Staates* (1914), conhecendo o seu pleno desenvolvimento no texto de 1932: *Der Hüter der Verfassung*.

próprio do termo. Como escreve Schmitt, em consequência dessa posição política derivada da teologia política: «Não há nenhum Estado sem representação, porque não há Estado sem uma forma do Estado e da forma faz essencialmente parte a *apresentação* da unidade política. Em cada Estado, tem de haver homens que podem dizer: *L'Etat c'est nous*»¹³.

Um segundo aspecto da posição política controversa para a qual a tese fundamental da teologia política remete consiste na defesa de que um Estado não pode ser metafísica ou, o que aqui é o mesmo, teologicamente neutro. Tal não quer dizer que o Estado deva assumir uma determinada doutrina como “a verdade”. No seu entendimento da teologia política, Schmitt sabe que não é possível nem desejável regressar à situação das “guerras civis” europeias, em que os vários partidos se combatiam mutuamente em nome da verdade própria e do erro adversário. Contudo, para a perspectiva teológico-política, se é certo que o Estado não pode nem deve combater em nome da teologia, é também certo que um Estado que procurasse uma posição de neutralidade no plano moral, ou uma posição de indiferença relativamente a “doutrinas englobantes” existentes acerca do homem, da sua natureza e das várias dimensões da sua vida, remetendo-as para um plano meramente privado, perder-se-ia como Estado propriamente dito. Por outras palavras: querer tornar o Estado moderno progressivamente neutro, querer desprender o Estado moderno da sua vinculação a uma “doutrina englobante”, a uma teologia ou a uma metafísica, tal como propõe o liberalismo político, seria então, de acordo com a teologia política, despolitizar e, nessa medida, aniquilar como tal o próprio Estado. E a razão dessa consequência aniquiladora da proposta de uma neutralidade do Estado é simples. Se o Estado moderno não pode deixar de assentar na presença de um poder político soberano, situado num plano anterior e superior à própria ordem jurídica, se o soberano surge assim determinado, na sua essência, como o *representante* da sociedade civil que constitui como uma unidade política, o poder político do soberano não pode deixar de justificar a sua autoridade através da remissão a uma teologia ou metafísica que seja tida já não como a “verdade” em si mesma, mas como a ordem legitimante do exercício do poder político; através da evocação de uma ordem concreta de cuja estrutura ele seja a própria *representação*. Para Schmitt, o Estado surge sempre como o depositário de um poder político soberano que não apenas representa a ordem jurídica, mas que só a pode representar na medida em que também representa uma “doutrina englobante” que legitima e justifica a sua própria autoridade. Um Estado metafísica ou teologicamente neutro seria um Estado incapaz de representar.

¹³ Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, p. 207.

E, nessa medida, ele seria um Estado incapaz de uma autoridade política sobreposta à normalidade jurídica, um Estado que, incapaz dessa autoridade, entregue meramente à lei na sua cegueira procedimental, contém inevitavelmente em si a semente de situações aporéticas conducentes à sua auto-destruição.

Dir-se-ia então que, de acordo com a tese da teologia política, não há Estado sem aquilo a que se poderia chamar uma dupla *representação*. Por um lado, não há Estado sem a representação do jurídico pelo político, ou seja, sem uma representação que atribui ao poder político soberano o carácter de um poder juridicamente ilimitado. Por outro lado, não há Estado sem a representação do teológico pelo político, isto é, sem a representação que justifica o poder político soberano através da evocação de uma “doutrina englobante”. A teologia política conduz assim a uma posição política que se poderia caracterizar como uma defesa política de um “princípio da representação”. E interessa reparar no significado que aqui assume o próprio conceito de representação. Para Carl Schmitt, a representação (*Repräsentation*) não pode ser confundida com uma mera *delegação* (*Vertretung*). Se a delegação consiste no processo pelo qual um determinado sujeito atribui a um outro sujeito a incumbência de o substituir, sendo o poder do delegado limitado em função do mandato que recebeu, a representação consiste no processo pelo qual uma determinada pessoa torna presente um determinado ente que não pode aparecer senão mediante o próprio processo representativo. Como escreve Carl Schmitt: «A representação não é nenhum processo normativo, não é nenhum procedimento, mas algo *existencial*. Representar quer dizer tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialéctica do conceito está em que o que é invisível é pressuposto como ausente e, no entanto, é tornado presente»¹⁴. Deste modo, defender politicamente o “princípio de representação”, na sequência da tese da teologia política, significa não apenas admitir a representação da lei por um poder político situado acima da própria lei, mas também admiti-la na medida em que o político surge, na sua essência, como a representação de uma “ordem concreta”, de uma “doutrina englobante” que justifica o seu poder. Na perspectiva da teologia política, é enquanto representante do metafísico ou teológico, enquanto representação de uma ideia, realizada concretamente numa ordem política, que o político pode assegurar uma determinada normalidade jurídica. Procurar retirar ao político o seu carácter representativo, tentar tornar o Estado neutro diante de qualquer “doutrina englobante”, seria, para Schmitt, despojá-lo da autoridade capaz de sustentar a sociedade política na ordem jurídica que a caracteriza.

¹⁴ Idem, pp. 209-210.

Na perspectiva teológico-política, a ordem política, enquanto ordem concreta, representa então a ordem teológica, em cuja estrutura se fundamenta. E é nessa medida que ela funda aquilo a que se poderia chamar um modo de vida político normal, uma ordem jurídica. A representação adquire assim o aspecto de uma *mediação*. O político surge como a mediação do teológico, na medida em que só essa mediação torna possível o jurídico. E interessa ver, em concreto, como uma tal ausência de mediação política do teológico tornaria uma vida cívica normal, uma vida segundo o jurídico, inconsistente e tendencialmente impossível. Sem mediação política do teológico, o teológico seria imediatamente acessível. E acedendo-se imediatamente ao teológico, acedendo-se imediatamente à ideia, sem a representação dessa mesma ideia através de uma instância mediadora, tal querer dizer que todos os membros de uma sociedade poderiam reivindicar a autoridade que o acesso directo à verdade exclusivamente concede. Consequentemente, tal significaria que não seria possível constituir uma sociedade assente no reconhecimento de uma autoridade comum. Na linha da doutrina da *societas perfecta* do Concílio Vaticano I, Schmitt apresenta a organização política da Igreja católica como o paradigma perfeito da sociedade política que o Estado moderno constitui. A Igreja aparece aqui como a reunião social das mais variadas posições, sensibilidades e concepções. Estas constituem uma *complexio oppositorum* que só se consegue manter unida na medida em que, subjacente à sua multiplicidade, se encontra a unidade da Igreja, representada pela autoridade do Papa, assente na possibilidade de este, quando necessário, falar *ex cathedra*¹⁵. Se não houvesse a possibilidade de uma última decisão inapelável, se o Papa não se constituísse essencialmente como um mediador da verdade e da ideia da unidade da Igreja, se faltasse a autoridade do Papa como uma última autoridade reconhecida por todos, então tornar-se-ia impossível a própria Igreja na sua unidade. E, despojado da mediação política da verdade teológica, através da figura do Chefe da Igreja, qualquer um reivindicaria para si a posse imediata da verdade. Tal reivindicação teria então duas consequências fundamentais. Por um lado, cada um se fecharia sobre si, dotado de uma verdade privada, válida apenas particularmente, numa validade que já não se precisa de justificar nem de racionalizar através de uma discussão pública. Por outro, cada um se tornaria intransigente e tendencialmente fanático, na afirmação da sua verdade particular, assumida como privada e publicamente injustificável.

¹⁵ Cf. Carl SCHMITT, *Catolicismo romano e forma política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998, pp. 22-23.

A tese da teologia política conduz assim Schmitt não apenas a defender a existência de um poder político no Estado análogo ao poder do Papa no seio da Igreja, mas a recusar a doutrina liberal da neutralidade teológica ou metafísica do Estado, a qual é a base para a tentativa de reduzir o poder político a um enquadramento jurídico. Torna-se então clara a confrontação entre a posição política a que a tese da teologia política conduz, por um lado, e o liberalismo político contemporâneo, por outro. Para Schmitt, a defesa liberal de uma autonomia do jurídico diante do político, a defesa do desaparecimento de um poder soberano que seja origem da lei e que se mantenha, nessa medida, acima e fora dessa mesma lei, só se torna possível a partir da recusa do político como mediação do teológico. A tentativa kelseniana de pensar o jurídico autonomamente, sem a referência ao político enquanto potência que o constitui, conduz assim essencialmente ao liberalismo político que é hoje doutrina dominante nas nossas sociedades liberais. E um tal liberalismo surge essencialmente como a posição que, a partir da coexistência, numa mesma sociedade política, da diversidade daquilo a que John Rawls chama “doutrinas englobantes”, a partir da coexistência de várias perspectivas religiosas e morais, de várias concepções do homem e da vida, remete tais “doutrinas” para a esfera da privacidade e, conseqüentemente, atribui ao Estado moderno um estatuto de neutralidade diante delas. Assim, afirmando que o Estado moderno remete necessariamente para a sua fundamentação num plano teológico, afirmando que o Estado moderno é sempre a representação de uma “metafísica”, de uma teologia secularizada, cuja validade nasce agora não da sua “verdade” intrínseca, mas do seu reconhecimento e da sua representação política, a tese da teologia política não pode deixar de criticar implicitamente o Estado liberal como um pseudo-Estado. Ela levanta a suspeita de que o Estado liberal não constitui um verdadeiro Estado, mas apenas a sua aparência. Por outras palavras, a teologia política, ao identificar a existência do Estado moderno com a realização do “princípio da representação”, sugere que o liberalismo político consiste não numa forma derradeira de organização política dos homens, não numa última forma de vida política, em que pessoas de “doutrinas” e concepções distintas podem finalmente ter uma coexistência pacífica, mas justamente num último modo de tornar invisível e de fazer passar despercebida quer a morte da vida cívica, quer as conseqüências dessa morte em toda a sua extensão. E é diante da suspeita levantada, e das sugestões inquietantes que desperta, que se torna necessário agora, num terceiro momento, confrontar a teologia política com o liberalismo político, ou seja, com a situação política que nos é hoje contemporânea.

4. A perspectiva teológico-política diante do liberalismo político contemporâneo: três sugestões inquietantes

A ideia da possibilidade de uma crítica ao liberalismo político por parte da posição política schmittiana decorrente da teologia política não pode, à partida, deixar de suscitar estranheza. E a razão de uma tal estranheza explica-se facilmente. Ela assenta no facto de o liberalismo político ser caracterizado por um essencial sentimento de superioridade moral diante de todas as outras posições e perspectivas. Na auto-interpretação do liberalismo político, este surge como o estádio culminante do desenvolvimento histórico do Estado moderno, estádio esse no qual quer a violência quer o poder arbitrário, de que inicialmente o Estado moderno era a expressão, são progressivamente substituídos pelo domínio da lei, assim como por uma cultura de tolerância e de neutralidade da parte dos detentores do poder político. À possibilidade de o Estado gerar um poder soberano fora da lei, contrapõe agora o liberalismo político a ideia de que ninguém, nem sequer o Estado, se pode colocar acima desta mesma lei. À possibilidade de o Estado discriminar os cidadãos em função das suas concepções e das “doutrinas englobantes” a que aderem, contrapõe o liberalismo político a necessidade de o Estado ser neutro diante destas doutrinas, promovendo apenas a adesão a princípios elementares de justiça que todos, independentemente das suas concepções particulares, poderiam aceitar como simplesmente razoáveis, naquilo a que John Rawls chamou um “consenso sobreposto” a “doutrinas englobantes” distintas. Assim, referir-se a um poder político que não esteja juridicamente determinado, ou referir-se à justificação metafísica e teológica do exercício do poder político, tal como o exige o conceito de teologia política, parece evocar apenas um estádio ultrapassado na própria evolução histórica do Estado moderno. E assim, mais do que a fonte de uma crítica possível ao liberalismo político actual, as posições políticas despertadas pela teologia política parecem ser apenas o grito ressentido, tão sonoro quanto efémero, de um mundo violento que sucumbe às mãos civilizadoras do universo liberal contemporâneo.

Na perspectiva do liberalismo político, o Estado não pode privilegiar qualquer uma das múltiplas “doutrinas englobantes” que previsivelmente se encontram reunidas no seio da sociedade de que ele é a forma política. Por outras palavras, é essencial que o Estado não assuma qualquer articulação entre si e uma ordem teológica ou metafísica, por cuja representação ele possa surgir como a apresentação de uma ordem anterior e superior à ordem jurídica. Deste modo, dir-se-ia que é no seguimento da “teoria pura” do direito de Kelsen, isto é, da tentativa de identificar o Estado com o sistema de legalidade por ele sustentado, que o Estado libe-

ral retira o sentimento da sua superioridade moral. Um tal Estado pode tratar todos aqueles que estão sob a sua alçada, por diferentes que sejam as suas concepções e “doutrinas englobantes”, como iguais. É um tal Estado afirma-se justamente como a garantia de que nenhum poder, nem sequer o poder do Estado, surja como uma esfera que não esteja determinada e regulada pelo direito. Assim, na perspectiva liberal, é justamente esta sua identificação com a própria ordem legal constituída, e, consequentemente, esta sua neutralidade metafísica ou teológica, que permite ao Estado liberal caracterizar-se a si mesmo como moralmente superior a qualquer outro tipo de Estado.

Poder-se-ia ver este sentimento de superioridade moral como o elemento fundamental que se encontra atrás, como pressuposto, em todos os argumentos políticos esboçados pelo liberalismo político na sua defesa da neutralidade do Estado. Para possibilitar a sua consideração, tais argumentos poderiam aqui ser organizados em três tipos fundamentais: argumentos deontológicos, que evocam a superioridade moral dos Estados liberais no plano dos princípios; argumentos teleológicos, que a evocam no plano dos fins; e argumentos de natureza simplesmente pragmática, que justificam a superioridade dos Estados liberais em função dos seus resultados e das suas consequências. No plano dos princípios, um Estado neutro aparece como um Estado que reconhece como cidadãos iguais, detentores de iguais direitos, pessoas que sejam, na sua vida e nas suas concepções, diferentes entre si. Neste sentido, ele permite no seu seio a tolerância entre pessoas que aderem a “doutrinas englobantes” distintas, a diferentes concepções teológicas ou metafísicas, aceitando que é possível a coexistência pacífica de várias concepções do homem, da sua natureza e da sua razão, através da aceitação de determinados princípios tidos por todos como razoáveis. Em segundo lugar, no plano dos fins, um tal Estado acredita que a sua neutralidade será essencialmente educativa, permitindo a formação de cidadãos que, independentemente das suas “doutrinas englobantes” particulares, sejam cada vez mais compreensivos e tolerantes em relação aos outros. Em terceiro lugar, num plano estritamente pragmático, devido à sua neutralidade, o Estado neutro, segundo a perspectiva liberal, não tem razões nem argumentos para se tornar agressivo relativamente a Estados distintos, reservando a possibilidade de guerras e conflitos militares para os raros casos em que a sua defesa esteja seriamente ameaçada e, consequentemente, gerando uma situação internacional que é, pelo menos tendencialmente, a de uma “paz perpétua”.

Diante desta caracterização do Estado liberal pelo próprio liberalismo político, Carl Schmitt sugere implicitamente, ao formular a sua tese da teologia política, que este mesmo Estado só aparentemente o é. Como se disse, na perspectiva da teologia política, um Estado neutro não seria senão

um pseudo-Estado, um Estado cujas características fundamentais seriam apenas características aparentes, geradoras de um efeito ilusório, capaz de ocultar aquilo que na neutralização do Estado moderno efectivamente se passa. Para a perspectiva teológico-política, pretender que o Estado moderno seja neutro e, nessa medida, propor que não haja um poder político soberano, anterior e superior à ordem jurídica, seria pura e simplesmente tentar eliminar o político propriamente dito. É neste sentido que, tal como Carl Schmitt refere, o liberalismo surge não como uma «política liberal» propriamente dita, mas apenas como uma «crítica liberal da política»¹⁶. Tentando autonomizar o jurídico, sob o argumento de que a aceitação do político como superior e anterior ao jurídico corresponderia a aceitar um poder violento e arbitrário, o liberalismo político encontra então a sua essência na eliminação do político como tal, ou seja, naquilo a que se poderia chamar a condução de um processo de despolitização. Contudo, se o político surge, numa perspectiva teológico-política, como essencialmente uma mediação do teológico, tal quer dizer que a eliminação do político corresponde à entrada num tempo em que o teológico e o metafísico carecem de representação. O liberalismo político consiste então, visto sob uma perspectiva teológico-política, na abertura de uma situação política caracterizada pela ausência de autoridade política e, nessa medida, pela imediação do teológico e do metafísico.

Numa era liberal como a contemporânea, num «tempo de imediação», tal como Carl Schmitt chama a um tempo em que o Estado parece ser um obstáculo ao acesso individual e imediato à verdade¹⁷, qualquer “doutrina englobante” é sustentada sem a mediação relacional que da política é própria, ou seja, qualquer posição metafísica ou teológica é sustentada sem o recurso à necessidade de uma justificação pública e argumentativa pela qual ela se procure tornar aceitável e convincente. À sustentação de uma posição metafísica sem o recurso à necessidade de justificação e argumentação, à adesão a uma teologia sem mediação, sem o recurso à dimensão relacional que a política inevitavelmente introduz, poder-se-á atribuir uma designação simples. No plano religioso, ela poderá configurar-se sob a forma, por exemplo, da experiência mística. Mas, no plano político, uma tal sustentação consiste inevitavelmente num *fanatismo*. Assim, a teologia política não pode deixar de sugerir uma crítica do Estado liberal em função daquilo a que se poderia chamar a consequência inevitável da despolitização. Despolitizado, incapaz de representar, o Estado liberal não pode

¹⁶ Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 69.

¹⁷ Cf. Carl SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1914, p. 108 ss.

deixar de ter como resultado, na perspectiva teológico-política, uma degradação da consciência individual, uma fanatização, embora encoberta, das consciências. Por mais insólita que, numa primeira abordagem, a sugestão possa parecer, a teologia política resulta assim, em definitivo, num convite à análise das sociedades liberais, ou seja, das sociedades em que domina um liberalismo político conducente à neutralidade do Estado, segundo a perspectiva de uma suspeita. Ela pergunta se tais sociedades não dão origem a um fanatismo, cuja consciência está de tal modo obscurecida que não tem capacidade de se reconhecer como tal. A teologia política sugere então que os Estados liberais formam, com as suas instituições fundamentais, cidadãos essencialmente fanáticos, mas dóceis, capazes de viver pacificamente uns com os outros durante longo tempo, independentemente da diferença das suas mais íntimas crenças, convicções e princípios de vida, mas essencialmente vulneráveis e prontos a uma atitude fanática, sempre que eficazmente mobilizados para ela.

Torna-se assim possível formular claramente a questão que pode conduzir uma confrontação entre a teologia política e o liberalismo político. Se o Estado liberal se considera moralmente superior a qualquer outro tipo de Estado, a teologia política levanta a suspeita de que um tal sentimento de superioridade moral encobre uma consciência toldada inconscientemente pelo fanatismo. Será possível argumentar razoavelmente nesse sentido? Será possível sugerir que os cidadãos liberais são, ainda que inconscientemente, determinados por uma consciência fanatizada? Para responder a esta questão, torna-se necessário analisar, numa perspectiva teológico-política, os três tipos de argumentos que sustentam a auto-interpretação do liberalismo político na sua superioridade moral. Torna-se então necessário perguntar se tais características podem ser convertidas em manifestações de uma consciência obscura, degradada na sua inteligência e, nessa medida, fanatizada. Por outras palavras, torna-se necessário verificar se é possível considerar as características das sociedades políticas liberais, de acordo com uma análise guiada pela teologia política, como características aparentes, constitutivas de uma “cultura da aparência” e determinadas, na sua essência, pelo facto de serem apenas o modo como se expressam fenómenos que, na sua mais íntima essência, têm um significado inteiramente distinto.

Consideremos a primeira das consequências aludidas: segundo a auto-interpretação liberal, o liberalismo político consiste na “vida cívica” em que a todos os cidadãos é dado um igual direito de deliberar e decidir politicamente, independentemente das suas crenças e “doutrinas englobantes” particulares. Para o liberalismo político, o cidadão liberal é chamado a deliberar e a realizar escolhas políticas sem se referir, na sua fundamentação, àquilo em que acredita, tapando sob um “véu da ignorância”, para

usar a conhecida formulação de John Rawls, as “doutrinas englobantes” a que adere. Deste modo, ele poderá encontrar-se numa situação em que tudo se passa *como se* deliberasse e escolhesse princípios políticos pelas razões justas e correctas, e não em função de doutrinas particulares que, apesar de serem as suas, não pode esperar razoavelmente serem partilhadas pelos outros. Isso abre-lhe, segundo o liberalismo político, uma atitude fundamental de tolerância e abertura diante do outro.

Contudo, segundo a suspeita fundada pela perspectiva da teologia política, importa reparar no “como se” que caracteriza a deliberação e a escolha nas sociedades políticas liberais. Num Estado que não é senão um pseudo-Estado, numa situação política resultante da despolíticação e da neutralização do Estado, é essencial que os cidadãos vivam *como se* deliberassem e escolhessem. Mas é igualmente essencial que não deliberem nem escolham efectivamente. O “como se” traduz aqui uma ausência de deliberação e de escolha efectivas. Em larga medida, as sociedades contemporâneas podem ser caracterizadas como sociedades do debate e da discussão. Os cidadãos das sociedades liberais poderiam aliás ser bem caracterizados na sua globalidade, de acordo com a formulação de Donoso Cortés, como uma “classe discutidora”. Contudo, mais do que a discussão, é a essencial equívocidade de tudo aquilo que se discute que aqui poderia caracterizar o debate nas sociedades liberais contemporâneas. Frustrando as esperanças de pensadores como Habermas, não é apenas o consenso, mas qualquer efectiva discussão que se torna impossível nesta discussão simulada. E isso não por incapacidade dos que discutem, mas porque o objecto mesmo da discussão, a sua “coisa”, desaparece. Em todos os debates que mobilizam as opiniões nas sociedades liberais contemporâneas, desde o aborto à eutanásia, desde a clonagem à sexualidade, o objecto discutido tem, para cada um dos contendores, apenas um conteúdo privado e um significado exclusivo, por ele determinado, que impede uma efectiva confrontação. Para deliberar e escolher é então necessário confrontar argumentos, debate-los, fazer colidir perspectivas distintas. E para haver confrontação, é necessária a partilha de algo que lhe esteja subjacente. Contudo, é justamente o plano da partilha e da confrontação, o plano das condições para o estabelecimento de hierarquias e diferenciações de valor, que parece aqui estar inteiramente ausente.

Uma tal ausência tem, nas sociedades liberais, uma manifestação institucional específica. As instituições políticas das sociedades liberais podem ser analisadas, de acordo com a perspectiva teológico-política, como instituições que imitam processos de deliberação e de escolha, ou seja, que permitem aos cidadãos não deliberarem efectivamente, debatendo publicamente várias alternativas efectivamente possíveis, nem escolherem em função dessa deliberação afinal inexistente, mas apenas viverem *como se*

deliberassem e escolhessem, escolhendo apenas entre várias configurações de um *mesmo* que não foi deliberado nem escolhido. A análise por Carl Schmitt do parlamentarismo da República de Weimar ilustra suficientemente esta consideração teológico-política das instituições políticas liberais. Segundo Carl Schmitt, a deliberação e a escolha requerem o debate e a partilha pública de argumentos, isto é, a capacidade de comparar publicamente perspectivas e posições, tentando estabelecer entre elas hierarquias e cânones: «Aquilo que o balanço garantido através da publicidade e da discussão devia efectivamente efectuar não era menos do que a verdade e a justiça elas mesmas. Só através da publicidade e da discussão é que se acreditava poder superar o poder e a violência meramente factuais – para o pensar do direito liberal do Estado, aquilo que era mau em si mesmo, *the way of the beasts*, tal como diz Locke – e desencadear a vitória do direito sobre o poder»¹⁸. Por outras palavras, as instituições do liberalismo requerem a crença nas possibilidades da discussão, do confronto e da partilha, crença essa que, numa sociedade marcada pelo liberalismo político, ou seja, numa sociedade marcada pela neutralização do Estado e pela privatização de qualquer “doutrina englobante”, não pode deixar de estar ausente. É assim que, caracterizando a sociedade liberal weimariana, Schmitt assinala justamente a ausência da “crença” na discussão como o factor que não pode deixar de tornar a sua instituição fundamental – o parlamento – como uma instituição essencialmente ilusória: «Os partidos surgem hoje já não como opiniões em discussão, mas como grupos de poder social ou económico uns contra os outros, calculam os interesses e as possibilidades de poder de ambos os lados e fazem, com base neste fundamento fáctico, compromissos e coligações. As massas são ganhas através de um aparelho de propaganda cujos maiores efeitos repousam num apelo aos interesses e paixões mais imediatos. O argumento, no sentido autêntico, que é característico da discussão genuína, desaparece»¹⁹.

Torna-se então clara a sugestão inquietante da teologia política não apenas em relação ao liberalismo de Weimar, mas também ao liberalismo político contemporâneo. À luz da perspectiva teológico-política, a vida cívica nas sociedades liberais aparece assente em processos de participação democrática, cuja eficácia consiste na ilusão de pôr à escolha de todos os cidadãos, *como se* se tratassem de várias possibilidades, apenas várias configurações de uma mesma e única possibilidade efectiva. No século XIX, Tocqueville tinha já assinalado a entrega exclusiva dos cidadãos à sua

¹⁸ Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 61.

¹⁹ 11.

vida privada, sem interesse pela vida pública, como a semente de um despotismo: «Quero imaginar por que traços novos o despotismo se poderia produzir no mundo: vejo uma multidão inumerável de homens semelhantes e iguais, que se voltam sem repouso sobre eles mesmos para procurarem pequenos e vulgares prazeres com que encham a alma»²⁰. Contudo, dir-se-ia que se trata agora de entrar mais fundo na alma dessa mesma multidão. De acordo com a sugestão implícita da teologia política, trata-se de instituições que promovam não o abandono da vida pública em favor da vida privada, mas justamente a entrada numa vida pública ilusória, onde é essencial participar da ilusão, vivendo *como se* se deliberasse e escolhesse, mas não exercendo efectivamente a deliberação e a escolha.

Com esta ilusão prende-se o segundo dos argumentos que caracterizam, de acordo com o liberalismo político, a superioridade de um Estado liberal: a educação cívica dos cidadãos e a sua abertura tolerante diante dos outros e daqueles que são diferentes. Segundo a perspectiva teológico-política, também esta mesma tolerância não pode deixar de constituir uma ilusão fundamental. O cidadão liberal age aqui não propriamente de um modo tolerante e aberto, mas apenas *como se* ele se relacionasse deste modo com os outros. Se o Estado liberal se constitui como essencialmente neutro, e se as “doutrinas englobantes” de cada um são essencialmente privadas, particulares e, nesse sentido, publicamente irrelevantes, então dir-se-ia que os cidadãos se caracterizam não por relações de tolerância, mas pela pura e simples ausência de relações. A “tolerância” que caracteriza os cidadãos liberais surge não como um respeito e um interesse pelas diferenças, não como a exploração dessas mesmas diferenças, mas como uma indiferença diante da diferença entre si e o outro. Os cidadãos liberais são educados não para deliberarem publicamente, discutindo, justificando e partilhando argumentos, mas para defenderem intransigentemente princípios que assumem como particulares e como privados, ou seja, princípios que, sendo *seus*, não são para justificar nem partilhar, mas que são assumidos intransigente e fanaticamente *como se* fossem o fruto de uma deliberação e de uma escolha genuínas. Torna-se assim possível explicar não apenas que a vida privada anule a vida pública, tal como já assinalava Tocqueville, mas sobretudo que essa mesma vida privada se torne no centro de interesse da vida pública das sociedades caracterizadas pelo liberalismo político. A “sociedade do espectáculo” de Guy Débord encontra aqui o seu fundamento: num espectáculo que promove o isolamento de cada um enquanto espectador, é este isolamento, assim como a intimidade e a privacidade de

²⁰ Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, Gallimard, 1961, p. 434.

cada um, que progressivamente se convertem no espectáculo. O liberalismo político assenta assim naquilo que se poderia denominar uma espectacularização da vida íntima e privada. E o cidadão liberal surge então essencialmente educado não apenas para o cultivo da sua vida privada, mas sobretudo para apenas encontrar no plano público essa mesma vida. É possível compreender a evolução dos *media*, e particularmente a espectacularização da vida privada pela televisão, como meios não de partilhar o que é público, mas de partilhar o que é privado enquanto público. Uma tal evolução, no seu desenrolar-se, parece seguir apenas uma regra estável: quanto mais privado, mais espectacular. Daí que as sociedades liberais, mobilizadas pelo espectáculo das causas e das grandes narrativas públicas, pareçam culminar hoje na sua mobilização espectacular pelo íntimo. A relevância central que no seu seio adquirem as questões relacionadas com a sexualidade, aquilo a que se poderia chamar a sua obsessão pelo sexual, encontrará talvez aqui a justificação para a sua força mobilizadora. Peter Sloterdijk tem então razão ao afirmar que «é no erotismo que são travadas as nossas últimas batalhas metafísicas»²¹. A redução da mobilização política à mobilização sexual, própria das sociedades liberais tardias, parece ser uma configuração extrema do desaparecimento do político enquanto esfera pública distinta da vida privada, desaparecimento este que se anuncia já claramente na redução liberal do político ao económico.

Neste sentido, segundo a suspeita teológico-política, poder-se-ia formular a possibilidade de uma segunda ilusão que caracteriza o liberalismo político. Este assenta na formação de cidadãos que se compreendem a si mesmos *como se* fossem tolerantes e tolerados, que se compreendem a si mesmos *como se* tivessem nas suas mãos o poder de determinar a sua vida. E, segundo a teologia política, uma tal compreensão consistiria apenas na ilusão pela qual se torna possível a um poder oculto, a um poder que já não tem a visibilidade do poder soberano, e cuja eficácia depende justamente da sua invisibilidade, apropriar-se de cada um e mobilizá-lo sem que sequer tenha disso consciência. A “liberdade” do homem liberal pressupõe assim um cidadão educado para que, nos seus pensamentos, desejos e sentimentos mais íntimos e pessoais, se configure de acordo com uma propaganda não apenas gigantesca, mas cujo gigantismo é assegurado pelo seu não aparecimento como tal. Dir-se-ia que, aos olhos da teologia política, aquilo que distingue a exposição do cidadão liberal ao *marketing*, à publicidade e à propaganda actuais, ou às opiniões e lugares-comuns que se expandem sobretudo por via televisiva, da exposição dos cidadãos alemães à propa-

²¹ Peter SLOTERDIJK, *Ensaio sobre a intoxicação voluntária: um diálogo com Carlos Oliveira*, trad. Cristina Peres, Lisboa, Fenda, 1999, p. 82.

ganda radiofónica de Goebbels, durante o regime nacional-socialista, não é uma distinção puramente qualitativa, mas uma distinção quantitativa tão intensa que se torna qualitativa: a distinção consiste no facto de a exposição do cidadão liberal ser tão intensa que esta já não lhe pode aparecer como uma manipulação. Daí que a sugestão deixada pela teologia política em confrontação com o liberalismo político contemporâneo seja, no fundo, a de que os cidadãos dos Estados liberais actuais podem ser compreendidos sob as figuras que, nos anos 20, autores como Martin Heidegger ou José Ortega y Gasset forjaram para a compreensão dos seus contemporâneos. Mas mais do que o “menino mimado” de que Ortega y Gasset falava em *La rebelión de las masas*, o homem parece ser agora sobretudo o “se”, o “toda a gente”, com que Heidegger, em *Sein und Zeit*, assinalou a sua existência no ser-com. Ele não se caracteriza apenas por ter os pensamentos que toda a gente pensa, ou por dizer aquilo que toda a gente diz, mas por não *ser* (na sua essência mesma) senão este *se*. Trata-se da formação do homem – e do homem naquilo que nele é mais íntimo e essencial – como um *golem* forjado, que tem no futuro previsível da genética, enquanto técnica de engenharia, aquela que é hoje a sua expressão privilegiada.

E é esta segunda ilusão fundamental, a qual, de acordo com uma perspectiva teológico-política, alimenta o núcleo essencial de uma vida cívica determinada pelo liberalismo político, que resulta numa terceira e última característica das sociedades liberais: tais sociedades auto-interpretam-se como essencialmente não agressivas. Elas representam-se como sendo as herdeiras do projecto de instalar no mundo uma “paz perpétua”. E uma tal auto-interpretação justifica-se de acordo com a essencial neutralidade dos Estados liberais. De acordo com o liberalismo político, se tais Estados surgem essencialmente despojados do compromisso com determinadas “doutrinas englobantes”, se eles são publicamente neutros diante dessas mesmas “doutrinas”, tolerando-as enquanto “doutrinas” particulares e privadas, tal quereria dizer que os Estados liberais, interrelacionados por relações intensas e crescentes de natureza comercial, não têm quaisquer interesses nem motivos para se agredirem mutuamente. Por outro lado, a submissão de toda a ordem à ordem legal, a impossibilidade de pensar a soberania política como um poder constituinte da lei, situado, nessa medida, para além dela, isto é, o desaparecimento efectivo do político enquanto dimensão meta-jurídica, faria também desaparecer senão legal, pelo menos efectivamente a autoridade soberana capaz de decidir a guerra e a agressão. Os cidadãos liberais são assim chamados a viver uma vida cívica em que tudo se passa *como se* a guerra e a agressão deixassem de ser possíveis. E é no “como se” dessa vivência que reside aliás a derradeira justificação – a justificação meramente pragmática – para o sentimento de superioridade moral essencial ao liberalismo político: ele surge, na sua

auto-justificação, como a única posição política capaz de instaurar uma “lei dos povos”, regida por princípios distintos da competição e concorrência permanente que está sempre presente na agressividade das relações mútuas entre Estados.

Se os Estados modernos assentavam num princípio de representação pelo qual um povo, sendo representado, adquiria o estatuto de sujeito ou unidade política, e se esse princípio de representação assentava na consideração do político como a mediação do teológico, tal quer dizer que os Estados modernos se baseavam na existência de um poder soberano, constituinte da ordem jurídica, anterior a essa mesma ordem, que reservava para si o direito de decidir não apenas quando essa ordem se encontrava ameaçada, mas também quais as medidas a tomar para responder eficazmente a uma tal ameaça. É desse direito que não pode deixar de fazer parte o *ius belli*, o direito de decidir a guerra ou a paz e, em função dela, o amigo e o inimigo. E é neste sentido que Carl Schmitt pode escrever, a partir da sua consideração teológico-política do poder político soberano: «A diferenciação especificamente política, à qual se podem remeter as acções e os motivos políticos, é a diferenciação de *amigo e inimigo*»²². Na sua defesa do “princípio da representação”, na sua defesa da superioridade do político face ao jurídico, a teologia política surge também como uma defesa do *ius belli*, do direito e da possibilidade de o poder soberano do Estado declarar e fazer a guerra. E uma tal defesa teológico-política da guerra não pode deixar de pôr em causa a pretensão do liberalismo político à instauração de uma “paz perpétua”. Segundo o liberalismo político, desaparecido o poder soberano como um poder político meta-jurídico, tornar-se-ia possível viver *como se* não houvesse nenhum poder capaz de estabelecer a diferenciação entre amigo e inimigo. Para a teologia política, pelo contrário, uma tal vivência encerraria uma derradeira ilusão: vivendo *como se* não houvessem inimigos, os homens liberais são chamados a viver num mundo não onde os inimigos efectivamente desaparecem, mas onde o seu aparecimento surge sob uma forma que os mascara. Dir-se-ia que o inimigo, para uma sociedade liberal, surge sempre escondido e camuflado. E uma tal camuflagem do inimigo pode representar, segundo a sugestão da teologia política, uma transformação da própria inimizade no sentido da sua intensificação.

Para a consideração desta questão, importa analisar mais de perto esta decisão do inimigo pelo poder soberano do Estado moderno. Decidindo sobre a guerra e a paz, o poder soberano não decide, não dita simplesmente a inimizade. Pelo contrário, ele abre imediatamente a possibilidade de uma

²² Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 26.

cisão entre uma inimizade pública e privada, entre um *hostis* e um *inimicus*. E a distinção entre estas duas formas de inimizade é essencial para a compreensão da articulação entre guerra e soberania. O poder soberano pode determinar quem é o inimigo público, exigindo que este seja combatido. Mas ele não pode tornar este inimigo público num inimigo privado de cada um dos combatentes, penetrando nas suas consciências, suscitando-lhes sentimentos de ódio, apresentando-lhes o inimigo como uma pura e simples configuração do mal. Ao contrário do *inimicus*, ao contrário daquele que suscita um ódio pessoal e privado, «não é preciso» – escreve Schmitt – «odiar pessoalmente o inimigo em sentido político»²³. Ao declarar uma guerra, o poder soberano no Estado moderno inicia então um fenómeno estranho: o inimigo público, o *hostis*, é combatido *sem ódio*, num combate que, nessa medida, encerra sempre em si não apenas a possibilidade, mas mesmo a necessidade da paz. A guerra é, para Schmitt, o momento da maior seriedade do conflito. E é-o porque dela faz parte essencial a possibilidade da morte física: «A guerra é um combate armado entre unidades políticas organizadas, a guerra civil um combate armado dentro de uma unidade organizada (mas que se torna assim problemática). O essencial no conceito de arma é que se trata de um meio de morte física de homens. [...] Os conceitos amigo, inimigo, combate adquirem o seu real sentido através de terem e manterem relação, em particular, à possibilidade real da morte física»²⁴. Contudo, apesar da seriedade que a possibilidade da “morte física de homens” implica, a guerra não se confunde com o momento extremo em que, num conflito, o inimigo deixa de ser reconhecido como tal, transformando-se num criminoso a aniquilar ou a punir, num combate que se compreende a si mesmo como uma acção policial punitiva e que se caracteriza justamente pela ausência de reconhecimento de uma dignidade ao adversário.

Longe de corresponder a um despertar do ódio e da perversão, a guerra surge então como um meio-termo entre duas situações extremas antagónicas que, na sugestão da teologia política, se encontram essencialmente ligadas: um mundo inteiramente pacificado, tal como o que resulta dos planos liberais desde o século XVIII, e um mundo em que a guerra é total, dirigida em nome da humanidade contra um inimigo criminoso e odiado, situado fora dela. Para Schmitt, estas duas situações extremas implicam-se mutuamente: a mais extrema guerra total seria aquela que move o ódio pacifista ao combate contra o crime de uma posição belicista. Daí que, numa perspectiva liberal, a guerra propriamente dita, dirigida contra um

²³ Idem, p. 29.

²⁴ Idem, p. 33.

“inimigo público”, surja como um fenómeno incompreensível. Uma sociedade liberal é por natureza pacifista e, como tal, só pode combater não um “inimigo público”, mas um inimigo de todos e de cada um em nome da humanidade e da paz. Noutros termos: no liberalismo, falta justamente a mediação política capaz de determinar a diferenciação no seio da inimizade. Deste modo, faltando o poder político soberano capaz de distinguir entre o inimigo público e o inimigo privado, desaparece não a distinção entre amigo e inimigo, mas a distinção entre formas e graus de inimizade. Consequentemente, qualquer inimigo é agora um inimigo privado, uma configuração do mal, um criminoso que deve ser combatido não em função de uma hostilidade pública que tende para a paz, mas em resultado de um ódio pessoal que não cessa senão na aniquilação.

A perspectiva teológico-política abre assim a possibilidade de uma crítica à auto-interpretação das sociedades liberais como sociedades essencialmente não agressivas. Abandonando a referência a um poder político soberano situado numa esfera anterior e superior à esfera jurídica, abandonando o político como mediação e representação do teológico, o Estado liberal permite aos seus cidadãos viverem *como se* não houvesse pura e simplesmente inimizade. Contudo, esta vivência ilusória assenta na viragem para aquilo a que Carl Schmitt chama um “conceito discriminante de guerra”, ou seja, na viragem para a necessidade de criminalizar e odiar o inimigo. Numa perspectiva teológico-política, os Estados liberais não podem deixar de assentar quer na aparência da eliminação da agressividade, quer na canalização desta mesma agressividade para a forma extrema da criminalização. Torna-se então compreensível que seja essencial ao liberalismo político a produção de uma retórica criminalizante, na qual, num mundo simplificado através de uma estrutura tendencialmente maniqueia, o inimigo pertence inevitavelmente à aliança criminosa de um “eixo do mal”. E uma tal retórica é essencial porque é sempre em nome de uma luta contra o mal, de uma guerra contra o crime, que o Estado liberal não pode deixar de combater. Os cidadãos liberais, por seu lado, têm de ser suficientemente permeáveis a uma retórica da criminalização, a qual alimenta essencialmente o seu sentimento de superioridade moral. E a sua própria formação como cidadãos deve espelhar justamente esta permeabilidade. Torna-se assim concebível que a própria educação nos Estados liberais promova, a par de uma formação técnica cada vez mais especializada, a substituição progressiva da argumentação, da deliberação e da escolha segundo critérios racionais, a qual constituiu o centro da actividade educativa no seio do Estado moderno, pelo cultivo de uma educação pelo espectáculo e pela afecção. Só um tal cultivo permite que uma tal sociedade liberal se represente, mais ou menos explicitamente, como situada num “fim da história”: como uma sociedade fria e sensata, resultado natural de

uma espécie de entropia universal, de uma espécie de arrefecimento inevitável do calor gerado pelas guerras, pelas revoluções, pelas utopias, pelos entusiasmos, pelos excessos e pelas violências de vários tipos. Segundo a sua representação, as sociedades liberais são sociedades inteiramente sem futuro: elas conhecem apenas o seu presente e o seu passado, e este apenas sob uma máscara, como o árduo caminho que nelas não poderia deixar de desembocar. E, assim, a sombra nelas de qualquer futuro – não de um futuro presente, que é apenas a repetição do mesmo presente sob outra configuração, nem de um futuro sempre “a vir”, que se perde na indeterminação vaga da simples promessa, mas de um futuro efectivo enquanto real advento – não pode deixar de surgir como uma ameaça presente, como uma violência, como um crime contra a humanidade, contra o qual se lançará ingenuamente uma consciência liberal fanatizada. E, diante deste fanatismo e desta ingenuidade, a teologia política é vista por Schmitt como, em definitivo, uma exortação à lucidez. À mesma lucidez que permitiu a frase de Proudhon, diante dos “humanismos” do seu tempo: «Quem diz humanidade quer enganar»²⁵.

²⁵ Idem, p. 55.