

Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º23 | 2003

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Edmundo Balsemão Pires
Alexandre Franco de Sá
João Carlos Correia

SOBRE A JUSTIFICAÇÃO RACIONAL
DO PODER ABSOLUTO:
RACIONALISMO E DECISIONISMO
NA *TEOLOGIA POLÍTICA* DE CARL SCHMITT

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ

*À memória de Henrique Barrilero Ruas,
mestre e amigo,
exemplo de inteligência, grandeza e generosidade.*

1. *Introdução: uma contradição na gênese do pensamento schmittiano?*

Ao publicar em 1914 aquele que seria o seu *Habilitationsschrift*, apresentado em 1916 na Universidade de Estrasburgo e intitulado *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Carl Schmitt propõe uma tese que, pelo menos para uma leitura imediata, não pode deixar de aparecer como contraditória diante de todo o desenvolvimento futuro do seu pensamento político e jurídico. Trata-se da tese da antecedência e primazia do direito face ao Estado. Se nos anos 20, sobretudo a partir da publicação de *Politische Theologie* em 1922, Carl Schmitt se destaca pela sua alusão à instituição da ordem jurídica através de uma *decisão soberana*, cujo puro poder, absolutamente inaugural e fundador, se caracteriza justamente por não estar vinculado a nenhum direito que o anteceda e legitime, ele surge, menos de dez anos antes, na defesa da posição que parece contradizer imediatamente um tal “decisionismo”: a tese de que o Estado, enquanto poder fáctico, não pode criar direito a partir de si mesmo, ou seja, a tese de que o direito pertence a uma ordem ideal cuja validade não pode, nessa medida, ser extraída da facticidade do poder. Se confrontarmos as afirmações de Schmitt em *Der Wert des Staates* com as suas expressões em *Politische Theologie*, textos separados por escassos oito anos, a aparente contradição não pode ser mais manifesta.

Para o Schmitt de *Der Wert des Staates*, o direito é essencialmente ideia. E este seu carácter expressa a necessidade de um dualismo fundamental: ideia e efectividade, norma e facto, direito e poder, dever-ser e ser constituem dois planos que não têm entre si qualquer relação *imediate*. Entender o direito como imediatamente derivado do poder do Estado, procurar encontrar a causa do direito no poder fáctico e efectivo do Estado, é misturar dois planos que permanecem sempre, à partida, irrelacionados, confundindo o direito com o mero resultado daquilo a que se poderia chamar uma autoafirmação, uma *Selbstbehauptung* do poder na sua facticidade. Em *Der Wert des Staates*, Schmitt designa a posição que propõe a determinação do direito como causado pela efectividade do poder do Estado – posição essa em que se alicerça naturalmente um positivismo jurídico – como uma “teoria do poder” (*Machttheorie*). A primeira das características de uma tal “teoria” seria então a de ser pura e simplesmente incapaz de estabelecer distinções no seio do poder, distinguindo entre um poder justo e injusto. Como escreve Schmitt: «Os peixes grandes que, segundo o conhecido provérbio, têm o direito de comer os pequenos, e a classe socialmente dominante que é capaz de determinar as leis no seu conteúdo, pelos efeitos de uma submissão de há séculos dos habitantes originários de uma terra, têm ambos direito apenas porque têm o poder»¹. Para a “teoria do poder”, o poder do Estado, longe de constituir um poder específico e diferenciado, não se poderia distinguir qualitativamente do exercício arbitrário e despótico de uma qualquer força: «O poder do assassino em relação à sua vítima e o poder do Estado em relação ao assassino, para a teoria do poder, não são, na sua essência, diferentes, mas apenas na sua manifestação exterior, condicionada por um desenvolvimento histórico, no seu alcance, na sua impressão sobre a massa dos homens»². Assim, se, na perspectiva da “teoria do poder”, o Estado é sempre, enquanto supremo poder, causa do direito, se o direito se determina enquanto tal apenas por ser aquilo que no supremo poder do Estado tem origem, uma tal teoria traduz-se politicamente na legitimação de qualquer *status quo*. Ela consiste, no fundo, na justificação do exercício do poder por parte de qualquer Estado, na justificação de qualquer coacção independentemente do seu conteúdo, assim como na impossibilitação de qualquer resistência legítima diante desta. Schmitt não hesita em denunciar uma tal consequência política, concluindo da sua análise que «para esta teoria, não há qualquer refutação da legitimação [*Berechtigung*] de um poder»³.

¹ Carl SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1914, p. 16.

² Idem, p. 16.

³ Idem, p. 17.

Para o Schmitt de *Politische Theologie*, a relação entre Estado e direito parece inverter-se. O Estado não é já determinado através da efectivação de um direito prévio que lhe esteja subjacente, mas como o suporte de uma decisão soberana constituinte da ordem jurídica. Tal quer dizer que aqui já não é o direito que antecede o Estado, enquanto poder fáctico que o efectiva, mas o próprio Estado que, na facticidade do seu poder, antecede e funda o direito. O contraste dos dois textos é, a partir daqui, inevitável. Em *Der Wert des Staates*, Schmitt afirma inequivocamente que «não é o direito que é declarado a partir do poder, mas o poder a partir do direito»⁴. A partir desta anterioridade do direito face ao Estado e ao seu poder, abre-se, pelo menos implicitamente, a possibilidade da distinção entre um “Estado autêntico”, um Estado que, reconhecendo o direito como a instância superior que o funda e determina, se reconhece como “Estado de direito”, e um “Estado inautêntico”, um Estado que só aparentemente o é, um Estado que, longe de se constituir como instrumento de efectivação do direito, apenas consiste na afirmação de uma vontade tirânica e arbitrária, fundada exclusivamente na sua força. É sob esta distinção implícita que Schmitt pode escrever: «O Estado de direito é um Estado que quer ser inteiramente função do direito e que, apesar de ser ele mesmo a formular as normas a que se submete, não as proclama como normas de direito só porque é ele que as enuncia. Pelo contrário, reconhece explicitamente que apenas as enuncia porque elas são direito e que precisamente só por esta razão se lhes submete»⁵. Mas se, a partir da antecedência e primazia do direito diante do Estado, era possível a Schmitt afirmar, em 1914, que «não há nenhum Estado senão o Estado de direito», e que «cada Estado empírico recebe a sua legitimação enquanto primeiro servidor do direito»⁶, abrindo a possibilidade de denunciar qualquer Estado que não se subordine ao direito como um pseudo-Estado, ele proclama, oito anos mais tarde, exactamente o contrário. Em *Politische Theologie*, ao contrário de defender a primazia do direito face ao poder do Estado, e o Estado enquanto servidor do direito, afirma abertamente que «a existência do Estado mostra aqui uma indubitável supremacia em relação à validade da norma do direito»⁷. Em vez de proclamar todo o Estado autêntico como Estado de direito, como um poder ao serviço de um direito cuja efectivação exclusivamente legitima o seu exercício, Schmitt caracteriza agora o direito como

⁴ Idem, p. 24.

⁵ Idem, p. 50.

⁶ Idem, p. 53.

⁷ Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, 7ª ed., p. 18.

proveniente de um poder, como a ordem jurídica que emerge de uma decisão competente e de uma situação que a propicia.

Noutras palavras, a afirmação de 1914 de que não há Estado que não seja Estado de direito justificar-se-ia em 1922 não através da referência à *ideia* de um direito anterior ao Estado, de que o poder do Estado deveria ser o princípio de efectivação, não através da distinção implícita entre um Estado autêntico e um Estado que só o seria equivocadamente, mas através da referência ao *facto* de o Estado, através de uma pura decisão soberana, ser competente para produzir direito. A afirmação de todo o Estado como Estado de direito traduzir-se-ia então na conclusão de *Politische Theologie*: «Todo o direito é “direito de situação”»⁸. E é esta anterioridade do Estado face ao direito, em *Politische Theologie*, que se torna totalmente manifesta na sua definição do poder supremo ou soberano do Estado: «Soberano é aquele que decide sobre o estado de excepção»⁹. Se o Estado fosse determinado através da efectivação de um direito que o ultrapassasse, que lhe fosse exterior, anterior e superior, o seu poder seria derivado e, nessa medida, encontraria no direito o seu limite. Mas se, pelo contrário, o Estado é origem e fundamento do direito que efectiva, então o seu poder supremo ou soberano determina-se não como aquele que efectiva um direito que lhe é anterior, mas como aquele que decide uma norma exclusivamente a partir de si e a cuja essência pertence, na medida em que essa norma é fundada exclusivamente na sua decisão, poder decidir igualmente uma excepção à norma por ele instituída.

Diante do contraste patente entre os dois textos, não se poderá deixar de perguntar por uma razão que o possa justificar. A sua proximidade cronológica, assim como a assunção por parte de Schmitt de ambos os textos, não permite explicar um tal contraste através de uma ruptura. E se, para além da aparente contradição, admitirmos uma continuidade na génese do pensamento schmittiano, se levantarmos a suspeita de que a aparente contradição encerra uma mais profunda identidade, torna-se necessário voltar a pensar os dois textos schmittianos, confrontando-os e procurando a identidade de posições que, lidas literalmente, não podem deixar de explicitamente se contradizer. O presente estudo pretende justamente dedicar-se a esta procura. Com ela, poder-se-á compreender melhor a génese do pensamento político schmittiano. É certamente sob a referência do “decisionismo” de *Politische Theologie*, assim como dos textos que se lhe seguem, que se torna possível compreender o verdadeiro significado de *Der Wert des Staates*: um significado que se distancia daquilo que as formulações jusnaturalistas do texto não podem deixar de sugerir. Mas do

⁸ Idem, p. 19.

⁹ Idem, p. 13.

mesmo modo, e num sentido inverso, parece-nos também ser possível, sob a referência do “normativismo” e do “racionalismo” de *Der Wert des Staates*, compreender melhor a natureza do pensamento “decisionista” que se desenrola a partir de *Politische Theologie*, esclarecendo nomeadamente a sua “doutrina da soberania”, assim como a insistência na necessidade de defender a possibilidade da decisão soberana que nele se encontra contida.

2. O decisionismo do racionalismo: um “direito natural sem naturalismo” (*Der Wert des Staates*)

O ponto fundamental de *Der Wert des Staates*, conforme se depreende do que atrás fica dito, consiste na determinação de que o valor do Estado não surge a partir de si mesmo, mas a partir de um direito em cuja efectivação ele encontra a sua dignidade. A alusão a um tal direito, superior e anterior ao próprio Estado, não pode deixar de se inscrever, à partida, naquilo a que poderíamos chamar uma tradição jusnaturalista, em sentido lato, alicerçada na distinção aristotélica entre algo “politicamente justo segundo a natureza” (*dikaion politikon physikon*) e algo “politicamente justo segundo a lei” (*dikaion politikon nomikon*), ou seja, entre um “direito natural” e um “direito positivo”¹⁰. Tal tradição encontra, na transição entre o século XIX e o século XX, duas configurações fundamentais. Por um lado, ela configura-se na tentativa de Kant de determinar o direito através daquilo a que se poderia chamar um conteúdo moral, encontrando assim, através da referência a um “direito moral”, regulado e determinado pela racionalidade, a possibilidade de criticar um direito positivo enquanto direito meramente fáctico. Por outro lado, ela ganha forma na alusão do catolicismo à tradução da vontade de Deus, enquanto *lex aeterna*, numa *lex naturalis* acessível à consciência natural do homem, assim como ao estatuto da Igreja diante do Estado, diante do poder de que resulta a *lex humana*, como depositária, guardiã e intérprete da verdade dessa mesma vontade.

Para Kant, a lei moral impõe-se como uma “lei da liberdade”, intrínseca à razão na medida em que esta é essencialmente não determinada, mas apenas influenciada pela lei própria da necessidade natural. Assim, diante desta “lei da liberdade” constitutiva da própria razão, moral e direito encontram-se unidos por um e o mesmo conteúdo. Ambos se traduzem na mesma exigência de uma acção que cumpra a vocação autonómica da razão, fazendo com que a lei racionalmente representada como imperativo passe para o plano da efectividade. Moral e direito possuem assim, na

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 10, 1134b, 18-19: Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν.

perspectiva kantiana, uma e a mesma lei. Elas distinguem-se não quanto ao seu conteúdo, mas apenas quanto à natureza do móbil que conduz à acção propriamente dita. No caso da moral, o móbil tem necessariamente de residir na representação da lei pela razão, ou seja, numa disposição *interior* do sujeito da acção para agir moralmente. É neste sentido que agir moralmente significa agir não apenas segundo o dever, mas por dever, sob o móbil da própria representação da lei pela razão. No caso do direito, apenas é exigido que a acção *exterior* seja conforme à lei moral, independentemente do móbil que a propicia. Daí que Kant possa escrever: «As leis da liberdade chamam-se morais, diferenciando-se das leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre simples acções exteriores e sobre a sua conformidade à lei, chamam-se jurídicas; mas se também exigirem que elas próprias (as leis) devam ser os fundamentos determinantes das acções, então elas são éticas, e então diz-se: a adequação com as primeiras é a legalidade; a adequação com as segundas é a moralidade da acção»¹¹; «Toda a legislação [...] pode ser diferenciada em vista dos móveis. Aquela que torna uma acção num dever e este dever, ao mesmo tempo, num móbil é ética. Mas aquela que não encerra este na lei, com o que permite um outro móbil que não a própria ideia do dever, é jurídica»¹².

Se a moral e o direito têm o mesmo conteúdo, tal quer dizer que o conteúdo de um “direito natural” não surge, para a tradição kantiana, como problemático. Aquilo a que se poderia chamar um “direito natural” tem já um conteúdo determinado: trata-se da “lei da liberdade”, da “lei moral” ou, o que é o mesmo, da “lei da razão”. Deste modo, à luz da tradição kantiana, a questão do direito consiste não na determinação do conteúdo do “direito natural”, o qual é aqui suficientemente determinado como lei da razão, mas na determinação do modo como um tal conteúdo poderá adquirir um poder coactivo. Por outras palavras, para uma tal tradição, o problema do direito consiste não em saber o que deve ser a lei, não em fixar o conteúdo de um “direito natural”, no sentido de uma “lei” cuja fonte é anterior e superior ao poder coactivo do Estado, mas em determinar como pode esta lei coagir, ou seja, como pode a lei natural ou racional chegar ao poder que caracteriza qualquer lei positiva emanada de um Estado. É na linha desta tradição kantiana que podem ser entendidas as palavras de Fichte: «A lei tem de ser um poder. [...] A própria lei tem de ser o poder supremo, o poder supremo a lei, ambas um e o mesmo: e, na minha submissão, tenho de me poder persuadir de que é assim, de que é inteiramente impossível que alguma vez

¹¹ Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe*, VI, p. 214 (reprodução em CD-Rom: *Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997).

¹² Idem, VI, pp. 218-219.

uma potência [*Gewalt*] fora a da lei se vire contra mim. A nossa tarefa está exactamente determinada. Ela está em responder à questão: *como é que a lei se torna um poder?*»¹³.

Se a lei kantiana, sob o seu duplo aspecto moral e jurídico, pode encontrar na sua racionalidade o conteúdo que a determina, a “lei natural” a que se refere o catolicismo encontra na transcendência de Deus a sua última fonte. Tal quer dizer que, para o jusnaturalismo católico, baseado sobretudo na doutrina tomista, do mesmo modo que a “lei humana” se dividia entre uma lei natural e uma lei positiva, também a “lei divina” se dividia entre uma lei propriamente natural, uma lei que Deus quer porque é boa em si mesma, e uma lei que é boa apenas porque Deus a quer desse modo¹⁴. S. Tomás de Aquino, na *Summa Theologica*, estabeleceu, a partir de tal divisão, a distinção entre uma *lex aeterna* e uma *lex naturalis*¹⁵. E se a lei eterna de Deus era, enquanto pura determinação da vontade transcendente e insondável de Deus, inacessível aos homens, se só enquanto lei natural ela poderia ser acessível, tal quer dizer que a suprema lei de que resulta a ordem natural não poderia deixar de ser mediada pela autoridade de uma instituição investida como sua representante. A Igreja católica romana surge assim como a representante de uma *lex aeterna Dei*, isto é, como a depositária, guardiã e intérprete de uma lei que, sendo a origem de toda a ordem natural, é anterior e superior a toda a *lex humana*, a toda a lei feita por homens, no seu carácter meramente empírico e positivo. Deste modo, a alusão católica ao direito natural não poderia deixar de ter fundamentalmente um duplo significado político.

Por um lado, uma tal alusão significa a condenação por parte da Igreja das doutrinas políticas que surgiam na defesa do Estado não apenas como fonte de todo o direito, mas sobretudo como o detentor de um poder ilimitado. É assim que, já em 1864, ao enumerar o conjunto de erros fundamentais que constitui o seu *Syllabus*, Pio IX condena explicitamente a doutrina segundo a qual «o Estado, sendo a origem e a fonte de todos os direitos, está munido de um certo direito que não é circunscrito por quaisquer limites»¹⁶. Do mesmo modo que o “direito racional” kantiano se traduzia na contestação implícita a um poder ilimitado, e a um direito

¹³ Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage des Naturrechts, Sämtliche Werke* (ed. I. H. Fichte), 1845/6, III, p. 105 (reprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 2000).

¹⁴ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II, II, Q. 57.

¹⁵ Idem, I, II, Q. 91.

¹⁶ PIO IX, *Syllabus*, 39

(http://www.saint-mike.org/Library/Papal_Library/PiusIX/Encyclicals/Syllabus_Errors.html)

meramente arbitrário que se desenvolvesse sem a consideração da estrutura racional que o deveria constituir, o “direito natural” católico resulta na condenação de um direito que, alicerçado num mero poder, se impõe sem a consideração da “lei de Deus”. Como diz Victor Cathrein, numa formulação que dificilmente se diferencia das expressões schmittianas de *Der Wert des Staates*, derivar todo o direito do Estado, do seu poder e da sua pura vontade, seria «retirar ao Estado qualquer fundamento de direito e degradá-lo numa mera *relação de poder*»¹⁷.

Por outro lado, a condenação do poder ilimitado do Estado correspondia à assunção por parte da Igreja da sua existência como representante de um poder anterior e superior ao do próprio Estado, ou seja, à sua assunção como um Estado paradigmático, uma *societas perfecta*, por cuja orientação qualquer Estado correctamente constituído não se poderia deixar de guiar. A proclamação da superioridade da Igreja diante do Estado permite, aliás, à política papal um progressivo distanciamento em relação às lutas políticas, colocando-se acima e para além das contendas partidárias e dos vários movimentos nacionais que se desenvolvem sobretudo a partir da segunda metade do século XIX. É assim que, ao contrário de Pio IX, que, ao confrontar-se com o republicanismo e o nacionalismo italiano, não pode deixar ainda de se comprometer directamente com uma política restauracionista e contrarrevolucionária, Leão XIII pode já escrever em 1881, na sua Encíclica *Diuturnum*, que «não se trata aqui de formas de governo» e que «os povos não são impedidos de escolher para si mesmos aquela forma de governo que se ajuste melhor quer às suas próprias disposições, quer às instituições e costumes dos seus antepassados»¹⁸. Assim, esta relativa neutralidade proclamada pela Igreja diante da lei positiva dos vários povos, longe de expressar um reconhecimento do poder absoluto do Estado, longe de indicar o reconhecimento por parte da Igreja de que todo o direito se funda apenas neste poder, manifesta justamente que a Igreja se assume como depositária de uma lei superior à que se origina no próprio Estado, reservando para si a possibilidade de reconhecer o carácter aceitável ou inaceitável, legítimo ou ilegítimo das instituições e doutrinas que por cada Estado são adoptadas. A política católica de distanciamento e relativa neutralidade diante das lutas concretas com que se depara, longe de as negar, apenas confirma as suspeitas dos defensores do poder ilimitado do

¹⁷ Victor CATHREIN, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg, 1909, cit. por Manfred DAHLHEIMER, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Munique, Viena, Zurique, Ferdinand Schöningh, 1998, p. 33.

¹⁸ LEÃO XIII, *Diuturnum*, 7

(http://www.saint-mike.org/Library/Papal_Library/LeoXIII/Encyclicals/Diuturnum.html).

Estado face a uma potência que se assume como sendo-lhe superior. É assim que, por exemplo, Rousseau condena o catolicismo romano como uma «religião bizarra que, dando aos homens duas legislações, dois chefes, dois partidos, os submete a deveres contraditórios e os impede de poderem ser, ao mesmo tempo, devotos e cidadãos»¹⁹. O jusnaturalismo católico encontra assim o seu fundamento político último na limitação do poder do Estado através da referência não apenas a um direito que lhe é superior, mas sobretudo – e este é o ponto decisivo – à Igreja enquanto instituição que o guarda e representa.

Contudo, embora as formulações de *Der Wert des Staates* permaneçam em larga medida próximas quer do “direito racional” kantiano, quer do “direito natural” do catolicismo romano, Schmitt afasta-se de ambos num aspecto decisivo. Tal aspecto consiste naquilo a que poderíamos chamar a absoluta indeterminação do conteúdo do direito. Por outras palavras, em *Der Wert des Staates*, apesar de caracterizar o direito como superior e anterior ao próprio Estado, Schmitt nunca o determina positivamente, limitando-se apenas a circunscrevê-lo dizendo aquilo que ele *não é*. Com efeito, em *Der Wert des Staates*, do direito diz-se sobretudo que ele *não é* o resultado ou o efeito da afirmação de um mero poder. A sua característica fundamental é então fundamentalmente negativa: o direito é essencialmente algo *não* arbitrário, algo que *não* se confunde com uma mera vontade imposta pela força, algo que *não* deriva do simples *factum* do poder e que, só nessa medida, pode ser determinado como racional. E esta negatividade ou, o que aqui é o mesmo, esta indeterminação do direito tem uma consequência essencial. Se a racionalidade do direito é, em *Der Wert des Staates*, uma característica meramente negativa, se ela não corresponde a um conteúdo mais ou menos determinado, tal quer dizer que o direito não pode aqui assumir o significado político que, à partida, a sua anterioridade e superioridade diante do Estado deveria assinalar. Por outras palavras, só um “direito natural” com conteúdo se pode constituir como uma referência crítica diante do direito positivo, constituindo-se diante dele como o padrão em relação ao qual este mesmo direito pode ser declarado como justo ou injusto. Embora se assinale como anterior e superior ao Estado, um “direito natural” que seja uma mera forma indeterminada, esvaziada de conteúdo, caracteriza-se justamente por não poder constituir uma instância capaz de criticar o Estado como injusto e arbitrário ou o seu direito fáctico como ilegítimo.

E é justamente este o caso do “direito natural” evocado por Schmitt em *Der Wert des Staates*. Se, em *Der Wert des Staates*, a superioridade do

¹⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, IV, 3, Paris, Flammarion, 1992, p. 163.

direito diante do Estado corresponde não à sobreposição do conteúdo de um direito supra e meta-estadual ao conteúdo do direito positivo, mas apenas ao estabelecimento da forma a que cada Estado fático, enquanto Estado, tem necessariamente de recorrer na sua efectivação do direito, então a alusão à superioridade do direito não pode aqui deixar de corresponder politicamente apenas à afirmação de que todo o direito, sendo embora formal e logicamente anterior ao Estado, não pode deixar de ser determinado, no seu conteúdo positivo, por este mesmo Estado. Por outras palavras, se o direito é, em *Der Wert des Staates*, apenas «logicamente anterior» ao Estado, como escreve Hasso Hofmann²⁰, então esta anterioridade não significa uma limitação efectiva do poder do Estado, mas justamente o seu contrário: a afirmação do Estado como a única instância capaz de determinar o direito na positividade do seu conteúdo. Assim, se as formulações de *Der Wert des Staates* a propósito da anterioridade do direito face ao Estado parecem vincular Schmitt a uma perspectiva jusnaturalista, a indeterminação do conteúdo deste mesmo direito abre o caminho para uma inequívoca afirmação do Estado como a sua única fonte e, consequentemente, para a consideração do Estado como um poder absolutamente ilimitado na sua determinação. É uma tal afirmação que se torna clara através da confrontação schmittiana quer com o “direito racional” da tradição kantiana, quer com o “direito natural” do catolicismo.

Por um lado, a distância relativamente à tradição kantiana surge através da recusa de um “direito moral”, ou seja, através da rejeição de que moral e direito se identifiquem no seu conteúdo, distinguindo-se apenas através dos móveis que requerem para o cumprimento da lei que lhes é própria. Com efeito, diante da identificação kantiana do conteúdo do direito com o conteúdo da moral, diante da determinação kantiana do direito através da racionalidade própria da moralidade, Schmitt apressa-se a esclarecer que direito e moral são essencialmente distintos. O direito não pode ser considerado como reduzido ao conteúdo da moral, especificado apenas através de o seu móbil residir no poder coactivo do Estado. E não o pode porque o direito, enquanto ideia, não pode abarcar nenhum poder de coacção. Como diz Schmitt: «O papel da espada [...] só o Estado o poderia desempenhar, enquanto poder real»²¹. Deste modo, direito e moral, longe de se poderem diferenciar apenas em relação ao móbil que os determina, não podem deixar de ser essencialmente heterogéneos. E se eles se distinguem na sua essência, se eles se caracterizam por uma absoluta heterogeneidade,

²⁰ Cf., Hasso HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlim, Duncker & Humblot, 1992, pp. 51-52.

²¹ Carl SCHMITT, *Der Wert des Staates*, p. 68.

tal quer dizer que não se podem opor um ao outro, ou seja, que a absoluta heterogeneidade da moral face ao direito a impede de se constituir como a sua instância crítica. Como escreve Schmitt: «Eles não podem entrar em contradição um com o outro porque nada têm a ver um com o outro»²². Assim, ao contrário do que sugeria a tradição kantiana, a racionalidade própria de uma lei moral não pode aqui nem dar consistência à racionalidade de um direito natural, nem criticar um direito positivo, nem fundamentar a limitação do poder que o institui.

Por outro lado, ao despojar o “direito natural” de todo e qualquer conteúdo, ao deixá-lo inteiramente indeterminado, reduzido à sua mera forma, Schmitt não pode deixar de se deparar com a reivindicação católica de que a Igreja é depositária de uma lei superior ao direito do próprio Estado. Uma tal reivindicação atribui à Igreja o estatuto de uma *potestas indirecta*, ou seja, a condição de um poder que, não se constituindo propriamente como um Estado, surge perante este como um poder indirecto mas superior, capaz tanto de lhe corrigir os excessos e os erros como de lhe orientar ou dirigir a acção. Schmitt rejeita explicitamente a pretensão de encontrar na Igreja católica a representação de um direito divino, assim como a assunção de um poder capaz de limitar o próprio poder do Estado. E rejeita-a ao contestar o próprio conceito de *potestas indirecta*. Com efeito, segundo Schmitt, conceber um poder que se constituísse como *potestas indirecta* seria conceber algo impossível. Um tal poder ou seria efectivamente poder ou não o seria. Se não o fosse, não se poderia constituir como um poder capaz de limitar o poder directamente exercido pelo seu detentor. Se fosse efectivamente poder, sê-lo-ia directamente, não se podendo limitar a uma mera instância crítica de um outro poder dele distinto. Por outras palavras, para Schmitt todo o poder é, enquanto tal, uma *potestas directa*. Se todo o direito requer um poder capaz de o efectivar e guardar, o estatuto de guardião do direito só pode ser assumido pelo próprio poder capaz de o efectivar. Atribuir a guarda do direito a um poder distinto daquele que o efectiva, atribuir uma *potestas indirecta* a uma instância distinta do Estado enquanto detentor de um poder supremo ou soberano, será então não limitar o poder do Estado, mas despojá-lo do poder supremo que enquanto Estado o caracteriza, ou seja, será transferir o seu poder soberano para uma outra instância e, erigindo uma instância distinta como um novo Estado, destituí-lo do estatuto de Estado propriamente dito. Schmitt reconhece lucidamente a origem da concepção católica de uma *potestas indirecta*. Esta assenta «no medo de um abuso da potência fáctica do Estado, numa desconfiança contra a maldade ou a fraqueza fácticas dos homens e na tentativa de as

²² Idem, p. 67.

defrontar»²³. Contudo, a solução de atribuir a um segundo poder o papel de guardar o direito diante da possível arbitrariedade do poder que o efectiva, longe de eliminar esta possibilidade, apenas elege este segundo poder como o novo poder efectivo, como o novo poder capaz de efectivar o direito e a lei, o qual é sempre, enquanto efectivo, potencialmente arbitrário. É neste sentido que Schmitt pode concluir a sua objecção à doutrina católica da *potestas indirecta* do seguinte modo: «Nenhuma lei se pode cumprir a si mesma, são sempre apenas homens que podem ser erigidos a guardiães das leis, e quem não confia ele mesmo nos guardiães, a esse nada ajuda que se lhes volte a dar novos guardiães»²⁴.

Deste modo, destacando-se de uma perspectiva jusnaturalista da anterioridade do direito face ao Estado, para a qual esta anterioridade tinha o significado político de uma limitação do poder do próprio Estado através da atribuição de poder a uma instância que lhe fosse exterior, Carl Schmitt pode falar de um «direito natural sem naturalismo»²⁵. Interessa detornar-nos no significado desta formulação paradoxal. Trata-se de uma “lei natural” sem natureza que a determine, de um “direito natural” sem um conteúdo que lhe dê consistência. Por outras palavras, trata-se de um direito apenas formal, de um direito que, surgindo formalmente como anterior e superior ao Estado, não encontra em si mesmo um conteúdo com base no qual se possa constituir como uma instância crítica do poder do Estado, reivindicando para si o “poder indirecto” que limite o seu exercício. O significado de um “direito natural sem naturalismo”, proposto em *Der Wert des Staates*, só pode ser plenamente esclarecido a partir da sua confrontação com o desenvolvimento do pensamento político schmittiano nos anos 20, sobretudo a partir de *Politische Theologie*. Se as expressões schmittianas de *Der Wert des Staates*, tomadas na sua literalidade, se contrapõem explicitamente ao decisionismo dos anos 20, é este mesmo decisionismo que nos permite compreender o verdadeiro alcance da obra de 1914. Tratava-se então de partir da anterioridade do direito face ao Estado, concluindo a partir desta não a necessidade de limitar o seu direito positivo e o poder que lhe está subjacente, através da emergência de uma instância de “poder indirecto”, crítico e moderador, mas justamente o contrário: a inevitabilidade de atribuir ao Estado a exclusividade da efectivação do direito, assim como a ilegitimidade de qualquer instância que a procure limitar, relativizar ou controlar. Se a evocação de um direito natural com conteúdo significava politicamente, para o jusnaturalismo

²³ Idem, p. 82.

²⁴ Idem, pp. 82-83.

²⁵ Idem, p. 76.

católico, uma tentativa de limitar o poder do Estado, erguendo a Igreja como um poder capaz de criticar a ordem positiva que dele resulta, a pura formalidade deste mesmo direito traduz-se, para Schmitt, na elevação do Estado à condição de única e exclusiva origem do direito. É precisamente esta exclusividade que será desenvolvida nos anos 20, através da referência ao conceito de soberania como a possibilidade de abertura de um “estado de excepção”. Se o Estado se caracteriza por ter o monopólio da efectivação do direito, se o Estado pertence ao próprio direito como condição imprescindível da sua efectivação, e se este monopólio da efectivação do direito se caracteriza justamente pela ausência de reconhecimento de instâncias que a controlem, critiquem ou limitem, então esta mesma efectivação não pode deixar de se traduzir na possibilidade por parte do Estado, e do poder soberano que no seu seio emerge, da abertura de um “estado de excepção”. Esta possibilidade tem justamente como base o explícito reconhecimento de que só o Estado, livre das perturbações e das pressões de qualquer *potestas indirecta*, pode efectivar direito.

3. *O racionalismo do decisionismo: uma “ordem, embora não uma ordem jurídica” (Politische Theologie)*

A redução do direito a uma pura forma carente de qualquer conteúdo, e a conseqüente defesa por Schmitt da ilimitação do poder do Estado, a qual emerge sobretudo na sua contestação à concepção católica de uma *potestas indirecta* que relativizasse este mesmo poder, colocam, no entanto, um problema fundamental. Tal problema consiste na possibilidade de uma justificação racional (ou, pelo menos, razoável) de um poder estadual ilimitado. Com efeito, o problema surge a partir da própria consideração das formulações de *Der Wert des Staates*. À luz destas formulações, dir-se-ia que, à partida, um Estado de direito, um Estado racional ou razoável, seria um Estado cujo poder encontra no direito um limite exterior. Assim, se o direito consistir numa mera forma vazia de conteúdo, e se este seu carácter meramente formal o despojar da possibilidade de limitar o poder do Estado, parece poder afirmar-se que a racionalidade de *Der Wert des Staates* consiste afinal numa pseudo-racionalidade, escondendo, no limite, um puro irracionalismo. Dito de outro modo: se, em *Der Wert des Staates*, o direito adquire um aspecto meramente formal, e se, conseqüentemente, o Estado deixa de ter uma instância exterior que limite e relativize o seu poder, então o direito não é, no seu conteúdo, senão a expressão da vontade ou do arbítrio que nesse poder se alicerçam, os quais não têm necessariamente qualquer vínculo à racionalidade ou à razoabilidade. Torna-se então imprescindível perguntar: como pode Schmitt justificar racionalmente a sua

defesa de um poder estadual ilimitado? Será essa defesa razoável? Será possível a Schmitt argumentar a favor da ilimitação do poder soberano ou, o que é o mesmo, do poder do Estado? Ou, pelo contrário, defender que o poder do Estado não pode encontrar limites senão no próprio Estado significa cair inevitavelmente numa posição irracional? É a resposta a esta questão que permite abordar de um modo mais profundo o sentido do “decisionismo” schmittiano.

Se é, em larga medida, o desenvolvimento decisionista do pensamento político de Schmitt que permite tomar consciência daquilo que em *Der Wert des Staates* é verdadeiramente pensado, afastando-o dos equívocos que, alimentados pelas suas próprias formulações, o associavam a uma posição jusnaturalista, talvez seja o “racionalismo” deste que possibilita uma compreensão mais genuína do próprio pensamento decisionista. É certo que, à partida, um poder racionalmente determinado surge como um poder limitado pela razão e que, consequentemente, uma defesa da ilimitação do poder parece não poder ser racionalmente justificada. Contudo, levando a sério as formulações schmittianas de 1914, ou seja, levando a sério a referência schmittiana à racionalidade própria de um direito reduzido à sua pura formalidade – o qual não faz mais do que consagrar o poder ilimitado do Estado para determinar o próprio direito no seu conteúdo, preparando já manifestamente um pensamento político que se caracteriza como decisionista –, é inevitável perguntar pela possibilidade de justificar racionalmente este “decisionismo”, ou seja, pela possibilidade de defender através da razão e da argumentação que o Estado soberano decida puramente a lei, sem que qualquer outra instância de poder perturbe ou limite o seu puro poder decisório. É possível ou não uma defesa da racionalidade do decisionismo? É, no fundo, esta a questão que a confrontação do “racionalismo” de *Der Wert des Staates* com o pensamento decisionista que lhe sucede não pode deixar de suscitar.

Uma primeira aproximação à resposta a esta questão pode ser alcançada ao assinalar, na génese do decisionismo, uma distinção que assumirá, ao longo de todo o futuro pensamento schmittiano, vários matizes e várias configurações. Trata-se da distinção entre *ordem* e *ordem jurídica*, a qual estará na origem da sua futura distinção entre *nómos* e *lei*. É em *Politische Theologie*, ao defender o carácter ilimitado do poder do Estado, ao argumentar que todo o direito é “direito de situação”, decidido por um Estado soberano cujo poder decisório é puro e sem vínculos, que Schmitt apresenta a distinção fundamental entre o direito enquanto ordem jurídica e a ordem propriamente dita. A decisão de um Estado que funda o direito, e que se caracteriza pela possibilidade de abrir uma excepção a este mesmo direito, não surge a partir de um puro vácuo. Ela não resulta de uma vontade inteiramente arbitrária, de uma vontade que não encontra como critério de

acção senão a sua própria arbitrariedade. Pelo contrário: uma tal decisão surge em nome de um direito mais fundamental, de uma ordem anterior à própria ordem jurídica por ela efectivada. O Estado decide puramente o direito e, nessa medida, é caracterizado no seu poder, enquanto soberano, pela possibilidade da abertura de um estado de excepção. Contudo, ele não pode abrir um tal estado em nome de um capricho ou de um mero arbítrio, mas sempre em nome de uma ordem superior que, enquanto superior, se pode assinalar como meta-jurídica. Como escreve Schmitt em *Politische Theologie*: «É porque o estado de excepção é sempre algo diferente de uma anarquia ou um caos que permanece, no sentido jurídico, ainda uma ordem, embora não uma ordem jurídica. [...] A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se, em sentido autêntico, absoluta. No caso excepcional, o Estado suspende o direito, como se diz, em virtude de um direito de autoconservação»²⁶. É certo que a ordem meta-jurídica que subjaz ao Estado soberano como sua condição possibilitante, na sua possibilidade de abertura de um estado de excepção, não determina o conteúdo da ordem jurídica. O Estado permanece, nessa medida, inteiramente indeterminado e, conseqüentemente, inteiramente livre e ilimitado no seu poder. Contudo, a referência decisionista a uma ordem meta-jurídica, ou seja, a sua vinculação da decisão soberana a um critério que se distingue de um caos ou de um puro vácuo, inscreve imeditadamente esta decisão no âmbito de uma racionalidade. Ao evocar uma ordem anterior à ordem jurídica, ao justificar o poder ilimitado do Estado – o qual se manifesta na possibilidade de abertura de um estado de excepção – através de um direito originário, através de uma ordem anterior e superior à própria ordem jurídica, Schmitt não pode deixar de atribuir à sua defesa da ilimitação do poder do Estado a possibilidade de uma justificação racional.

Assim, tendo em conta que a defesa racional do poder ilimitado do Estado é possível, importa perguntar pela natureza desta justificação. Se a abertura de um estado de excepção, assim como o poder ilimitado do Estado que esta abertura implica, se justifica em função de uma ordem, e não de uma mera arbitrariedade, se esta abertura pressupõe sempre uma razão, qual a razão para a qual uma tal ordem necessariamente remete? Uma primeira resposta a esta pergunta não pode deixar de se centrar naquilo a que se poderia chamar uma *Zweckrationalität*, uma “racionalidade teleológica” cujo sentido se encontra numa argumentação em função de um “egoísmo racional”. Segundo esta primeira resposta, a razão do poder ilimitado do Estado está não numa racionalidade intrínseca ao exercício do poder, não num valor intrínseco, numa pura dignidade deste

²⁶ Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 18-19.

mesmo Estado enquanto detentor de um poder soberano, mas apenas no fim que o exercício de um tal poder permite alcançar. É como exemplo privilegiado desta resposta que é possível considerar, na origem do Estado moderno, o pensamento político de Thomas Hobbes. Para Hobbes, o aparecimento do estado civil, assim como o poder ilimitado do Estado que o possibilita, justifica-se em função de uma finalidade clara: a criação e preservação da paz e da segurança entre os indivíduos que nele se integram, assim como a possibilidade de estes se furtarem ao perigo de uma morte violenta enquanto pior dos males possíveis. O poder absoluto do Leviathan justifica-se então não em função da sua dignidade, de um valor que lhe seja intrínseco, mas apenas em função de um fim exterior, ou seja, em função de uma ordem superior alicerçada na dignidade, no valor absoluto de uma vida individual. Por outras palavras, para esta “racionalidade teleológica”, o poder ilimitado do Estado, o seu direito originário à autoconservação, resultando de uma ordem superior ao próprio direito enquanto ordem jurídica, justifica-se não a partir de si mesmo, mas a partir do direito dos indivíduos que se encontram no seio do próprio Estado. É aliás neste sentido que, como defende Leo Strauß, no absolutismo de Hobbes se pode reconhecer uma essência liberal. O Estado tem um poder ilimitado. Mas tem-no porque, para os vários indivíduos que nele se integram, é sempre preferível que haja uma ordem, independentemente do conteúdo das normas em que esta mesma ordem assenta. Consequentemente, a aceitação do poder do Estado como absoluto ou ilimitado consiste, para os membros de uma comunidade política, não num dever imposto à consciência de uma “racionalidade deontológica”, mas apenas na admissão de um “mal” necessário, na admissão de um instrumento capaz de alcançar o fim supremo da salvaguarda e protecção da vida individual de cada um.

Em *Politische Theologie*, Schmitt apropria-se da fórmula hobbesiana do Capítulo 26 do *Leviathan*: *autoritas, non veritas facit legem*. E, com tal apropriação, apresenta claramente Hobbes como o «representante clássico»²⁷ do tipo decisionista de pensamento jurídico. Contudo, a identificação schmittiana do decisionismo com o pensamento político de Hobbes não pode deixar de significar que, numa primeira tentativa para justificar o poder ilimitado do Estado, Schmitt tem como pano de fundo – embora apenas implicitamente – uma “racionalidade teleológica”. Se, em *Politische Theologie*, Hobbes é apresentado por Schmitt como o “representante clássico” e, nesse sentido, como a referência paradigmática do pensamento político e jurídico decisionista, tal quer dizer que ele pressupõe, à partida, não apenas a pura decisão do soberano hobbesiano como o arquétipo de

²⁷ Idem, p. 39.

toda a decisão fundadora de direito, mas também as razões subjacentes à aceitação e reconhecimento desta decisão como a racionalidade justificativa de um poder ilimitado por parte do Estado. Por outras palavras, se, para Hobbes, só seria possível justificar o poder absoluto do soberano em função de uma “racionalidade teleológica”, em função dos fins dos indivíduos, então dir-se-ia que o decisionismo schmittiano, ao identificar-se à partida com o pensamento político de Hobbes, não pode deixar de justificar o poder ilimitado ou absoluto do Estado a partir de uma argumentação caracterizável como manifestamente liberal. Segundo esta argumentação sempre implícita, mas claramente contida na apropriação do pensamento hobbesiano, só o fim supremo da preservação da vida do indivíduo permitiria a defesa do poder absoluto ou ilimitado do Estado soberano. Só esta justificação permitiria a um pensamento decisionista afirmar, a partir da herança traçada por Hobbes, que a pura decisão soberana «não precisa de ter direito para criar direito»²⁸.

Contudo, uma tal justificação do poder ilimitado do Estado não pode aparecer a Schmitt como isenta de problemas. E o problema fundamental que uma tal justificação levanta consiste no reconhecimento da sua óbvia ligação a uma perspectiva contratualista e liberal da origem do Estado. Para uma tal perspectiva, se o poder ilimitado do Estado se justifica em função dos indivíduos que por esse Estado são abrangidos, tal quer dizer que o Estado tem a sua origem, a própria fonte do seu poder, na reunião contratual desses mesmos indivíduos. No entanto, tais indivíduos são essencialmente vontades particulares e egoístas, constituindo pólos de interesses cuja cooperação não pode deixar de assentar num cálculo meramente circunstancial e ocasional. Deste modo, um Estado justificado teleologicamente no seu poder ilimitado, um Estado cujo poder absoluto surge apenas como um meio em função do fim que os indivíduos nele integrados constituem, seria um Estado incapaz de se impor como propriamente racional, confundindo-se com um mero instrumento ou uma associação utilitária e accidental. É sobretudo Hegel quem surge como crítico desta justificação teleológica do poder ilimitado do Estado. Segundo Hegel, confundir o Estado com uma instituição de protecção de interesses individuais seria atribuir-lhe uma dimensão accidental que a sua essência justamente recusa. Como Hegel escreve claramente nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de 1820: «Se o Estado se confundir com a sociedade civil burguesa e a sua determinação for posta na segurança e protecção da propriedade e da liberdade pessoal, então é o interesse dos singulares enquanto tais o fim último para o qual eles estão unidos, e segue-se daqui que é algo ocasional

²⁸ Idem, p. 19.

ser membro do Estado»²⁹. Não se podendo reduzir a uma mera associação utilitária, o Estado é aqui o plano de uma racionalidade que, embora não podendo transcender ou aniquilar os interesses particulares dos indivíduos que nele têm lugar, reclama necessariamente para o seu poder uma origem diferente da defesa de meros interesses particulares e egoístas. Daí que Hegel possa caracterizar o Estado, diante das esferas dos interesses privados, como «uma necessidade *exterior* e um poder que é maior que elas, a cuja natureza estão subordinados e de cuja natureza são dependentes tanto as suas leis como os seus interesses»³⁰. E é situado naquilo a que se poderia chamar uma herança implícita da filosofia hegeliana que Schmitt defende abertamente a supremacia do Estado diante do indivíduo, condenando manifestamente a subordinação do Estado aos interesses particulares e, conseqüentemente, embora sem mencionar Hobbes, rejeitando a justificação hobbesiana do poder ilimitado ou absoluto do Estado a partir da defesa destes mesmos interesses.

É já em *Der Wert des Staates* que Schmitt esboça as bases para a rejeição de uma justificação hobbesiana do poder ilimitado ou absoluto do Estado. E tal esboço assenta em dois aspectos fundamentais. Por um lado, Schmitt rejeita abertamente a possibilidade de caracterizar o direito subjacente à constituição do Estado, enquanto condição de possibilidade da efectivação desse mesmo direito, a partir de uma finalidade. Querer determinar teleologicamente o direito seria contaminar este mesmo direito, na sua pura idealidade, com uma vontade cuja origem não pode ser senão a realidade efectiva. Como escreve explicitamente Schmitt, em *Der Wert des Staates*: «A norma não pode transportar nenhum querer, nenhum fim; portador de um fim só pode ser uma realidade, a qual talvez veja a sua tarefa na “efectivação” do direito, mas precisamente por isso se deve separar conceptualmente com rigor do direito, enquanto se falar de fim»³¹. Por outro lado, Schmitt recusa o pressuposto liberal implícito na argumentação hobbesiana: o valor político do indivíduo e da vida humana como fim que justifica o poder do Estado. Para Schmitt, as concepções de Estado possíveis organizam-se segundo uma dicotomia fundamental: «O Estado é um servidor ou do indivíduo ou do direito»³². E, no quadro de uma tal dicotomia, a opção de Schmitt é clara. Se o Estado é algo racional e universal, e se ele é enquanto tal superior à particularidade dos interesses e dos

²⁹ G. F. W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Hoffmeister), § 258, in *Hauptwerke*, vol. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, p. 208.

³⁰ Idem, § 261, p. 215.

³¹ Carl SCHMITT, *Der Wert des Staates*, p. 34.

³² Idem, p. 85.

egoísmos, tal quer dizer que, num Estado autêntico, o indivíduo, na segurança e paz que a sua existência exige, não é o fim do Estado, mas apenas um instrumento por ele apropriado na sua tarefa de efectivar o direito. Ao contrário do que se passa no Estado hobbesiano, não é aqui o Estado que existe em função do indivíduo, mas passa-se justamente o contrário: o indivíduo existe em função do Estado e, consequentemente, em função do próprio direito que o Estado tem como missão efectivar. Daí que, em *Der Wert des Staates*, Schmitt conclua a sua concepção de Estado do seguinte modo: «Para o Estado, o indivíduo é enquanto tal o portador ocasional da única tarefa essencial, da função determinada que ele tem de cumprir»³³; «O Estado não é uma construção que os homens fizeram; pelo contrário: ele faz de cada homem uma construção»³⁴.

Assim, é já o racionalismo de *Der Wert des Staates* que impossibilita a justificação do poder ilimitado do Estado a partir de uma argumentação teleológica. E tal quer dizer que é já em 1914 que se pode encontrar a origem do afastamento progressivo de Schmitt em relação à argumentação hobbesiana, afastamento esse que o levará a apontar, a partir dos anos 30, uma “terceira via” no pensamento jurídico, para além tanto do normativismo como do puro decisionismo de que Hobbes é o “clássico representante”³⁵. Se não é possível justificar o poder ilimitado do Estado através da assunção como um fim do interesse particular dos indivíduos, tal como fazia Hobbes, é necessário atribuir à ordem meta-jurídica a que Schmitt se referia em *Politische Theologie* um significado diferente da mera “racionalidade teleológica” subjacente à argumentação hobbesiana. É neste sentido que Schmitt se referirá, nos anos 30, a uma ordem concreta que, enquanto *nómos* determinado comunitariamente, se caracteriza como *supra-pessoal*, distinguindo-se essencialmente quer do carácter *impessoal* do normativismo, caracterizado pela redução do direito à lei ou norma positiva, quer do carácter puramente *pessoal* do decisionismo hobbesiano³⁶, o qual não

³³ Idem, p. 86.

³⁴ Idem, p. 93.

³⁵ Cf. a introdução à segunda edição de *Politische Theologie*, escrita em Novembro de 1933, em que Schmitt escreve o seguinte: «Gostaria ainda de completar com uma palavra a observação em relação a Hobbes sobre os dois tipos do pensar jurídico, no final do segundo capítulo, pois esta questão diz respeito ao meu estado e profissão como professor de direito. Hoje, já não diferenciaria dois tipos, mas três tipos de pensar da ciência jurídica, nomeadamente, para além do normativista e do decisionista, ainda o tipo institucional» (*Politische Theologie*, p. 8). E, para o esclarecimento destes três tipos, cf. o livro de 1934: Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993.

³⁶ Cf. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 12.

se poderia fundamentar senão no consenso gerado pela subordinação do Estado ao interesse particular dos indivíduos. Como escreve Schmitt nos anos 30, reconhecendo então o liberalismo implícito na justificação hobbesiana do poder absoluto do Estado: «O soberano é onnipotente através do consenso que ele mesmo efectua e torna possível através da onnipotência e da decisão estadual»³⁷. Contudo, mesmo antes de encontrar a ordem meta-jurídica a que se referia em *Politische Theologie* num *nómos* constituído como a “ordem concreta” de uma comunidade, tal como aconteceu nos anos 30, é já no âmbito do decisionismo da década anterior, e impellido sobretudo pelo racionalismo de *Der Wert des Staates*, que Schmitt não pode deixar de tentar esboçar uma justificação racional do poder ilimitado do Estado: uma justificação racional que não recorra à argumentação teleológica usada por Hobbes, valorizando o Estado a partir de si mesmo e não como uma instituição derivada, contratual ou consensualmente estabelecida em função de um fim que lhe é exterior.

Uma tal justificação não foi elaborada explicitamente por Schmitt. Contudo, ela não pode deixar de ser pressuposta e, nessa medida, de estar implicitamente contida já em 1922, em *Politische Theologie*, aquando da emergência da doutrina decisionista da soberania. É para esta justificação implícita do poder ilimitado do Estado que remete a tese central que se enuncia no início do terceiro capítulo da obra: «Todos os conceitos significativos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados»³⁸. No primeiro capítulo de *Politische Theologie*, Schmitt aludira a uma ordem meta-jurídica, a uma ordem política situada para além do próprio direito, ordem essa que justificava o Estado enquanto detentor de um poder ilimitado na fundação da ordem jurídica, legitimando-o assim como detentor de um poder soberano que na suspensão da ordem jurídica por ele fundada adquiria a sua máxima visibilidade. Neste terceiro capítulo, ao determinar a origem teológica dos conceitos políticos, Schmitt refere-se agora implicitamente a uma ordem teológica que, enquanto ordem metapolítica, justifica a própria ordem política. Assim, se, no primeiro capítulo de *Politische Theologie*, remetendo para uma ordem política meta-jurídica, Schmitt deixava suspensa uma interrogação acerca da constituição intrínseca desta mesma ordem, ele permite agora o começo de uma resposta a esta interrogação: uma tal ordem política tem a sua origem e, nessa medida, a fonte da sua constituição não num plano humano e político, mas teológico. Deste modo, entre o plano político do Estado e o plano do teológico há uma relação íntima que importa esclarecer. A ordem teológica,

³⁷ Idem, p. 35.

³⁸ *Politische Theologie*, p. 43.

a fonte de toda a ordem, traduz-se aqui numa imagem metafísica que tende, pela sua própria constituição, a aparecer politicamente traduzida. Como escreve Schmitt: «A imagem metafísica que uma determinada era faz do mundo tem a mesma estrutura que aquilo que a ilumina enquanto forma sem mais da sua organização política»³⁹. E, por seu lado, a ordem política consiste inevitavelmente numa mediação, ou seja, na tradução política de uma ordem que é, em si mesma, teológica. Por outras palavras: toda a ordem é, enquanto ordem, essencialmente teológica; e toda a ordem tende, enquanto teológica, a manifestar-se mediatamente enquanto ordem política.

Contudo, apesar da íntima relação entre o teológico e o político, tal não quer dizer que a mediação do teológico pelo político seja uma relação necessária. Daí que, já em *Der Wert des Staates*, Schmitt fale da possibilidade da ocorrência de “tempos de imediação”: «Há tempos de meio e tempos de imediação. Nestes, a entrega do singular à ideia é algo óbvio para os homens; não é preciso o Estado fortemente organizado para proporcionar reconhecimento ao direito; o Estado parece mesmo, de acordo com a expressão de Angelus Silesius, estar diante da luz como uma parede. Nos tempos de mediação, pelo contrário, o meio torna-se para os homens essencial, e eles não conhecem nenhum outro direito senão aquele que é mediado pelo Estado»⁴⁰. É então possível o aparecimento na história política de um “tempo de imediação”, de um tempo em que o Estado, na soberania que o caracteriza, surja apenas como um obstáculo ao acesso directo do homem à ideia do direito ou da ordem. E se a ordem é em si mesma uma ordem teológica, a qual tende a surgir mediada como ordem política, tal quer dizer que num “tempo de imediação” é a própria mediação política da ordem teológica que é recusada. O “tempo de imediação” surge assim como um combate contra o político. E é diante deste combate que a defesa schmittiana do poder ilimitado do Estado pode justificar-se, adquirindo a forma de uma argumentação racional contra as consequências da ausência de mediação política.

A relação imediata à ideia que constitui a ordem teológica torna-se manifesta sobretudo no âmbito propriamente religioso. E é neste âmbito que ela pode aparecer sob a forma da sua consequência mais manifesta: o fanatismo. Uma relação imediata com a ideia, um acesso imediato à ordem, traduz-se na assunção, por parte de um indivíduo particular, de um monopólio da ordem ou da ideia, assim como na sua negação a qualquer outro. Deste modo, a necessidade de mediar a ideia teológica através de uma ordem política e institucional pode ser apresentada como correspondendo

³⁹ Idem, p. 50.

⁴⁰ *Der Wert des Staates*, pp. 108-109.

à tentativa de impossibilitar o fanatismo próprio da mediação. Schmitt reconhece sobretudo na Igreja católica romana um tal esforço mediador. Ela é apresentada por Schmitt, neste sentido, como uma *complexio oppositorum*, como um composto de contrários que se sustentam unidos através da aceitação de um poder capaz de mediar a sua relação com a ordem. O catolicismo romano constitui-se assim, na sua essência, não apenas através do aparecimento de um poder ilimitado e, nessa medida, infalível, mas sobretudo – e este aspecto é fundamental – através da atribuição à ilimitação do poder do Papa da possibilidade de uma justificação racional. É sobretudo em 1923, em *Römischer Katholizismus und politische Form*, que Schmitt se detém nesta racionalidade intrínseca à mediação própria da Igreja romana: «A Igreja tem uma racionalidade particular. [...] No combate contra o fanatismo sectário, ela esteve sempre do lado do bom senso humano, em toda a Idade Média ela reprimiu, como Duhem muito bem mostrou, a superstição e a feitiçaria. Mesmo Max Weber verifica que o racionalismo romano continua a viver nela, que ela soube superar grandiosamente os cultos da embriaguês dionisíaca, os êxtases e a imersão na contemplação. Este racionalismo repousa no institucional e é essencialmente jurídico»⁴¹. Assim, se a Igreja católica romana, assente na doutrina da infalibilidade papal, surge como uma estrutura de mediação política da ordem teológica racionalmente justificada, e se esta justificação se traduz precisamente numa justificação racional da ilimitação do poder de um soberano, tal quer dizer que a própria Igreja, na racionalidade que lhe é própria, pode servir de modelo ao Estado enquanto detentor de um poder ilimitado.

A Igreja católica romana, na sua mediação política da ordem teológica, e na luta contra o fanatismo que de tal mediação resulta, ao assentar na possibilidade de o seu chefe supremo falar *ex cathedra*, constitui-se assim como o paradigma do próprio Estado soberano. Ela não surge diante do Estado como uma *potestas indirecta*, como uma instância que procura limitar o poder do Estado, mas justamente como o «Estado ideal» diante do «Estado concreto»⁴², como a instituição paradigmática sob a referência da qual o Estado pode encontrar racionalmente justificada a ilimitação do seu poder. É neste sentido que Schmitt se identificará com os pensadores contra-revolucionários que, defensores da aliança entre o Estado e a Igreja, se erguiam, não obstante, como defensores do poder absoluto do Estado. Dedicando o último capítulo da sua *Politische Theologie* a uma reflexão sobre De Maistre, Bonald e Donoso Cortés, e apresentando a Igreja como

⁴¹ Carl SCHMITT, *Catolicismo romano e forma política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998, p. 28.

⁴² *Der Wert des Staates*, p. 45.

um modelo para o Estado, Schmitt pode então escrever: «O valor do Estado está em que dá uma decisão; o valor da Igreja em que dá uma última decisão inapelável»⁴³. Do mesmo modo que, na Igreja, não havendo mediação política da ideia ou ordem teológica, não havendo uma autoridade infalível e uma decisão inapelável, vigoraria necessariamente o fanatismo, sendo portanto racionalmente justificável a existência de uma tal autoridade, também no Estado, não havendo a possibilidade de uma decisão soberana, não havendo um poder decisório ilimitado capaz de efectivar direito, emergiria inevitavelmente a paixão fanática, a pretensão de um monopólio da virtude por parte de indivíduos ou da verdade por parte de partidos, assim como a inimizade absoluta que tal pretensão arrasta consigo.

A contestação progressiva ao poder ilimitado do Estado, a recusa de uma autoridade soberana sustentada numa ordem anterior à ordem jurídica, a tentativa de vincular a decisão soberana do Estado a uma ordem de legalidade que lhe seja exterior, surge a partir de um processo gradual de neutralização e de despoliticização⁴⁴. Neste processo, conduzido sobretudo pela contestação liberal e democrática a uma representação soberana, a uma representação cuja decisão se assumisse como constituinte da própria entidade representada⁴⁵, a ilimitação do poder do Estado começa por ser recusada em nome de uma argumentação racional. Segundo tal argumentação, não é razoável que haja um poder soberano capaz de decidir puramente, sem qualquer vínculo que o furte a uma pura arbitrariedade. Em alternativa à arbitrariedade desta decisão, possibilitada por um poder soberano ilimitado, aparece a referência a uma ordem imanente das coisas, a uma ordem natural enraizada sempre num plano infra-político. Nesta ordem, dir-se-ia que surge uma decisão inteiramente objectiva, escapando assim ao arbítrio de um sujeito decisor. A referência à “racionalidade” imanente da economia, assim como às leis imanentes ao próprio processo do desenvolvimento técnico⁴⁶, manifesta justamente a tentativa de compreender a ordem a partir da imanência de um processo que se desenrola a partir de si mesmo e que, nessa medida, não depende de uma decisão pessoal, subjectiva e arbitrária. Contudo, o fundamento inevitável desta

⁴³ *Politische Theologie*, p. 60.

⁴⁴ Cf., para a ilustração de um tal processo, a conferência de Schmitt, lida em Barcelona em 1929: *Die Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in Carl SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, Berlim, Duncker & Humblot, 1988, pp. 138-150.

⁴⁵ Para a tematização schmittiana do conceito de representação, cf. sobretudo Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, pp. 209 ss.

⁴⁶ Cf. *Catolicismo romano e forma política*, p. 29 ss.

imanentização não pode deixar de ser a recusa da mediação e, com ela, a *hýbris* pela qual o homem individual se crê na posse e no monopólio da verdade. Se a abolição da decisão infalível do Papa teria como consequência inevitável o fanatismo, o combate contra a possibilidade de uma decisão soberana, a contestação à mediação política da ordem teológica, não poderia deixar de resultar no fanatismo de um mito político. Um tal mito ergue-se, segundo a sua essência, numa luta de morte quer contra a infalibilidade da decisão inapelável do Papa, quer contra a ilimitação do poder de um Estado soberano. Assim, os apelos democráticos e liberais a uma racionalidade imanente e objectiva, a uma ordem cuja racionalidade escape à arbitrariedade da decisão soberana, desembocam afinal no fanatismo de um mito político e na irracionalidade de uma inimizade total. É um tal fanatismo e uma tal irracionalidade que Schmitt reconhece sobretudo no anarquismo de Bakunine. Como escreve Schmitt: «Bakunine dá ao combate contra Deus e o Estado o carácter de um combate contra o intelectualismo e contra a forma tradicional da educação em geral»⁴⁷. No seu combate por uma absoluta imanentização, na sua recusa de qualquer autoridade, na sua defesa da vida enquanto imanência contra a tentativa de a determinar intelectual ou racionalmente a partir de fora, Bakunine representa, para Schmitt, o culminar de todo o processo de despolitização. Em tal culminar, a luta contra o Estado e contra a Igreja descobre-se finalmente como os dois aspectos de um mesmo combate contra a razão. E é diante deste combate simultaneamente contra o Estado e contra Deus que o decisionismo schmittiano se interpreta não como a defesa de uma decisão irracional, mas como a defesa da *ordem* contra a anarquia, da *razão* contra a barbárie, o fanatismo e a violência.

⁴⁷ Cf. Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 79.