

Teologia e Mitologia Política. Um retrato de Carl Schmitt*

António Bento
Universidade da Beira Interior

Índice

1 Antiliberalismo	1
2 O Mito como realidade histórica: a impossibilidade da morte de Deus	8
3 A aurora boreal.	14
4 Dualismo e mito gnóstico.	18
5 A vocação intramundana da Europa.	20
6 Actualidade e falta de espírito.	24
7 Espírito e Instituição.	27
8 Amigo e inimigo e memória de Däubler.	28
9 A pneumatização do direito em A Visibilidade do Espírito.	30

*Abreviamos como se segue : *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Mohr, 1914. [V.E.] ; *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991. [N]; *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Duncker & Humblot, Berlin, 1991. [GI]; *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*. Summa. 1917. Tradução castelhana usada, *la Visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica*. In *Δαμῶν*, Revista de Filosofia, nº 13, 1996, pp.11-17. [V.L.]; *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945-47*, Porto y Cia. Editores Santiago de Compostela, 1960. [Ex.CS].

“*Wer von Politischen spricht, kann von Carl Schmitt nicht schweigen*”.

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 8. 93, p. 27.

1 Antiliberalismo

É talvez de crer que Carl Schmitt - uma dessas figuras de excepção e de completa raridade que, por força de uma obscura e ir-reprimível necessidade histórica, irrompem por entre o carácter contingente das épocas e dos homens, acometidas pelo destino de nelas virem a encarnar as mais ímpares e as mais sombrias, mas igualmente as mais fecundas e as mais luminosas contradições de um pensamento sempre activo e sempre desigual; esse singular jurista de profissão que, precisamente sob tal condição, se revelou um inactual e autêntico “homem sem qualidades”¹; esse académico crente que, auto-intitulando-se um “Epimeteu cristão” (por

¹Referindo-se aos fautores do *jus publicum Europaeum*, particularmente aos pais fundadores do Direito público, Bodin e Hobbes, enquanto, simultaneamente, os criadores de uma nova *potestas spiritualis* e as figuras ou agentes de uma “situação intermédia” (tanto teólogos quanto juristas, sem propriamente serem nem uma coisa nem a outra, com a situação de *double bind* que inevitavelmente de

oposição a alguns políticos “prometeicos”, com os quais lutou e com os quais perdeu algumas das árduas batalhas que marcaram toda a sua longa existência), corajosamente se dispôs a frequentar o duro traçado dos atalhos e os imperceptíveis arabescos dos trilhos da vida para melhor poder ajuizar e avaliar a obra - não reprovasse a intenção que aqui nos conduz a caracterizar a sua vastíssima produção bibliográfica com aquele subtil e perigoso traço de flexibilidade por meio do qual ele próprio captou e formulou a especificidade da política católica romana: *complexio oppositorum*².

aí decorre), fornece-nos Schmitt uma adequada imagem das dificuldades e impropriedades com que nos debatemos sempre que procuramos situar e classificar o seu próprio posicionamento político, ao mesmo tempo clássico, e mesmo pré-moderno, e moderno e hiper-racionalista: “[...] Ambos (Bodin e Hobbes) estão em luta encarniçada contra os teólogos. Por causa dessa luta, ambos chegaram a ser os mais eficazes fundadores da crítica religiosa e bíblica. No entanto, ambos permanecem fiéis à crença dos seus superiores, e não apenas exteriormente. Eles não foram para o Estado por capricho, mas por desespero, ao verem que a intransigência dos teólogos e dos sectários aticava sempre de novo a guerra civil. Não lhes passou pela imaginação fundar uma nova religião e, menos ainda, uma religião de laicismo ou de positivismo. Daqui provem a sua situação intermédia. Estiveram entre o completamente antigo e o completamente novo, e foram, por isso, injuriados e difamados por ambos os lados. Para os teólogos, eram ateus, e, para os racionalistas, não passavam de hipócritas oportunistas.” Cf, Schmitt, C., *Ex Captivitate Salus*, Porto y Cia Editores, Santiago de Compostela, 1960, pp. 77-78.

²Como é sabido, o pensamento de Schmitt estrutura-se em torno de um sistema de antagonismos, contraposições ou antíteses elementares. Contudo, deve referir-se que não existe, na arquitectónica conceptual de Schmitt, pelo menos a partir dos textos posteriores à Primeira Guerra Mundial, qualquer síntese de antíteses, no sentido hegeliano, como uma síntese em cuja imediatidade se conjugaria a oposição de vá-

Todavia, se, porventura, nos limitássemos a um tal traço, talvez ficássemos apenas a meio do caminho. Flexibilidade, para quê, afinal? Perguntar-nos-íamos então. Nos momentos mais lancinantes da suprema desolação - durante os interrogatórios de Nuremberg -, esta mesma flexibilidade foi classificada pelo próprio autor como uma aventura intelectual. Falou então da aspiração não cumprida de chegar ao gabinete do Soberano e lamentou mesmo o ter-se quedado

rios momentos ou mediações antitéticos. Não existe, portanto, uma síntese a partir da mediação dos vários opostos, como integração e negação – no sentido da *Aufhebung* hegeliana – desses opostos enquanto momentos ou passos de um qualquer progresso dialéctico. A noção de *complexio oppositorium* assinala talvez, por parte de Schmitt, a primeira tentativa consequente de demarcação do seu peculiar hegelianismo de juventude. Ela designa o modo como a determinação das oposições existentes no seio do catolicismo romano se forma. Segundo Schmitt, a unidade constitutiva da *complexio oppositorium* católica romana surge a partir de uma vontade que constringe a uma unidade formal uma realidade em si mesma informe e irreductível a mediações, ou seja, a partir de uma força agregadora que, determinada como uma *vontade de decisão* < *Wille zur Dezision* >, se concretiza na doutrina católica romana da infabilidade papal. Toda uma demarcação heurística, portanto, relativamente à metodologia e compreensão dialécticas. Cf, *Catolicismo Romano e Forma Política*, Huguin, 1998, pp. 22 e sgs.

Quanto à singular e complexa relação do pensamento de Schmitt com o hegelianismo, talvez a mesma possa ser descrita por estas avisadas palavras de Foucault: “Escapar realmente a Hegel supõe apreciar exactamente o que custa desligar-se dele; isso supõe saber até onde Hegel, insidiosamente talvez, se aproximou de nós; isso supõe saber, no que nos permite pensar contra Hegel, aquilo que é ainda hegeliano, e avaliar em que medida o nosso recurso contra ele é, talvez ainda, uma astúcia que ele nos opõe e ao cabo da qual nos espera, imóvel e noutro lugar”. Cf, Foucault, Michel., *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, pp.74-75.

sempre pela antecâmara. Ao inspector russo que então o interrogou, respondeu: “Bebi do bacilo nacional-socialista, mas não estava infectado”³. Quanto chegou a vez do interrogador americano, explicou-lhe que sempre se sentira superior a Hitler e que procurara impor-lhe a sua interpretação do nacional-socialismo. Tratar-se-ia, então, de uma flexibilidade para chegar ao poder? Bom, parece haver, neste modo de apresentar a *sua* situação, uma notória desfiguração elegíaca, se não mesmo masoquista, compreensível, bem vistas as coisas, uma vez que encontrando-se Schmitt numa situação de presumível culpável, necessitava de chamar a atenção do fiscal para o facto simples, mas a seus olhos determinante, de nunca haver pisado o *sancta sanctorum* do poder. Mas, encontrar-se-á aqui a verdade, ou, ao menos, aquela verdade que Schmitt sabia tão distinta da irrefutabilidade, ou mesmo da coerência?

Quando, num esforço de avaliação e de juízo imparciais, lemos a sua prolífera, contrastante e camaleónica obra, a evidência parece ser de outra índole. Com efeito, mete-se pelos olhos adentro, o quanto os fins da produção filosófica de Schmitt são obsessivamente permanentes e tenazmente perseguidos: a feroz crítica ao liberalismo, com a sua noção de um sujeito individual, romântico, privado, invisível aos outros, incapaz de intervir na configuração e disposição da vida pública, incapaz, quer de reconhecer, quer de fundar autoridade, incapaz de entender quer o Estado quer a política, incapaz ainda de tomar a seu cargo a essência da representação própria do político e de prever, a longo prazo, os mais genuínos e es-

pinhosos problemas da humanidade. Contra este ponto cego da evolução e do desdobramento modernos, contra esse obtuso liberalismo moderno, cuja controversa paternidade filosófica caberia, ao menos em parte, a Baruch Espinosa, o “primeiro judeu liberal”⁴, contra esse homem solitário e abandonado, que já em *A Visibilidade da Igreja* era descrito como o “homem perdido na nostalgia de Deus”⁵, contra essa figura enclachada nos recifes da história por obra da pesada e funesta âncora do individualismo burguês, foi Schmitt sempre perseverante e intransigente.

Quanto a Espinosa, e tendo em conta o conjunto da imensa obra de Schmitt, não são muitos nem extensos os lugares em que este se refere ao pensamento daquele. São, contudo, decisivos, claros e particularmente judicativos. É, sobretudo, em *O Leviatã na teoria de Estado de Thomas Hobbes*, obra de 1938, que Schmitt apresenta a sua interpretação do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, lendo, de uma forma completamente nova, os capítulos 19 e 20.

Destacamos, desde já, três pontos que nos parecem essenciais: 1) Na metafísica de Espinosa vê Schmitt uma confirmação da sua tese da existência de uma analogia estrutural entre o pensamento teológico e o pensamento político, uma confirmação, portanto, da existência de uma “teologia política”; 2) Vê em Espinosa o verdadeiro pioneiro do liberalismo político, ou seja, o remoto pai de uma corrente de pensamento político que, a longo prazo, haveria de desferir o rude golpe

⁴Cf, Schmitt, Carl., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, p. 89 Ediciones Haz, Madrid, 1941.

⁵Cf, Schmitt, Carl., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, p. 89 Ediciones Haz, Madrid, 1941.

³ Cf, Lilla, Mark., “The Enemy of Liberalism”, in *New York Review of Books*, May, 15, 1997.

de misericórdia sobre o Estado, como o lugar da constituição da identidade política de um povo; 3) Vê em Espinosa o verdadeiro inventor da teoria da soberania do povo, concepção que representa o inevitável corolário político da ideologia democrática triunfante desde o século XIX.

Parece-nos, todavia, que a questão, simultaneamente mais controversa (qual pedra lançada ao charco da história das ideias político-filosóficas) e mais aguda (porque dotada de um inigualável espírito de finura), que o olhar genealógico de Schmitt lança ao pensamento de Espinosa, assenta no facto de a contradição entre o liberalismo e a democracia - contradição que Schmitt magistralmente analisa no seu livro de 1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (A Situação Histórico-Espiritual do Parlamentarismo Hodierno)* - estar já em potência na filosofia emanatista daquele marrano de ascendência portuguesa. Expliquemo-nos. Por um lado, metafísica e filosoficamente, Espinosa apresenta-se a Schmitt como o primeiro adversário da idade clássica do racionalismo abstracto, instrumental e mecânico, da idade em que se iniciam essas movimentações profundas a que Schmitt chama “despolitizações e neutralizações”, como o primeiro pensador a elaborar filosoficamente os conceitos de uma individualidade concreta e de uma potência inesgotável, próprias do fundamento da existência. Daqui, ao primeiro esboço de uma concepção radicalmente democrática da soberania popular, iria um passo muito pequeno. Por outro lado, Espinosa teria sido o primeiro liberal em política a proclamar a autonomia do espaço interior da subjectividade (por aqui se revelando como um insólito precursor do trabalho de esteticização do polí-

tico levada, mais tarde, ao paroxismo, pelos românticos), subjectividade que encontraria o seu pleno florescimento no âmbito social na chamada liberdade de opinião (o próprio Schmitt recorda que no subtítulo do *Tractatus theologico-politicus* se fala já de *libertas philosophandi*⁶), a qual, por seu turno, in-

⁶“Poucos anos depois de publicado o *Leviatã* (de Thomas Hobbes), o olhar do primeiro judeu liberal caiu sobre a brecha quase indiscernível. De imediato se deu conta da grande brecha pela qual haveria de irromper o liberalismo moderno” (*Ibidem*, p.89). É, claro, de Espinosa, que Schmitt aqui fala, de um Espinosa que faz florescer “até à sua completa maturação o que antes era um simples gérmen” (*Ibidem*, p. 90), o “gérmen letal que destruiu, a partir do seu próprio interior, o poderoso Leviatã” (*Ibidem*, p.89), ao “expandir” o enclave da interioridade do homem, inacessível à autoridade do Estado “até fazer dele o princípio geral da liberdade de pensar, de sentir e de exprimir a opinião” (*Ibidem*, p.90). São estes os termos empregues por Schmitt na sua análise aos capítulos 19 e 20 do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. O que, em Hobbes, possui ainda o estatuto de uma “última reserva” (a liberdade individual de pensar), por relação ao “primeiro plano” em que se encontram a “paz pública e o direito do poder soberano”, pelo facto de, segundo Schmitt, aquela permanecer ainda “na fé do seu povo”, torna-se, em Espinosa, num “princípio formador”, oposto ao “direito do poder soberano”, concebido como puramente restritivo. “Uma ínfima inflexão do pensamento, provocado por uma exigência essencial do espírito judaico, transforma-se, num lapso de alguns anos, numa viragem decisiva no destino do *Leviatã*” (*Ibidem*, p.91). Aqui, reside, segundo Schmitt, o ponto de partida de um empreendimento que insistentemente procurou minar a autoridade do Estado. Schmitt enumera-lhe os principais vectores: “As alianças e as ordens secretas, os Rosa-Cruz, os franco-maçães, os iluminados, os místicos e os pietistas, os sectários de todos os tipos, os numerosos “silenciados da Terra”, e, sobretudo, o espírito inquieto do judeu, que soube tirar o melhor partido da situação” (*Ibidem*, pp. 94-95). Cita ainda Schmitt Moses Mendelsshon, o qual, “Sem grande espírito, sem que a sua inteligência possa sequer comparar-se à de Espinosa, mas possuidor de um instinto infalível, pressentiu que, mi-

duziria, senão o fim, pelo menos a crise do Estado enquanto representante terrestre do Absoluto, crise que viria, nos nossos dias, a radicalizar-se até à agonia.

Por outras palavras, e nos termos da ciência política: se, como o quer Schmitt, o antagonismo entre a democracia e o liberalismo, permaneceu obstinadamente invisível durante todo o tempo em que, quer a primeira, quer o segundo, reuniram forças e se aliaram contra o Estado monárquico feudal, como os dois aspectos fundamentais da emancipação burguesa, i. e., social, face ao Estado, e se, uma vez definitivamente vencido o seu comum inimigo político, o conflito não pode deixar de emergir como um antagonismo entre o princípio da democracia no sentido rousseauista (princípio de uma comunidade formando um todo homogéneo) e o princípio do liberalismo (o princípio de uma sociedade individualista e pluralista) – se, portanto, um tal antagonismo se enraíza na lógica desses dois princípios de organização política da sociedade, não podemos deixar de acompanhar as consequências da controversa, mas lúcida inferência da análise de Schmitt, de acordo com a qual Espinosa vem a ser convocado como o iniciador e o testemunho maior das *duas* evoluções. Em suma: deve ser possível revelar a fissura no próprio pensamento de Espinosa, deve ser possível trazer à luz do dia a mal dissimulada linha de fractura que estabelece a separação entre os dois domínios⁷.

Quanto à flexibilidade de Schmitt de que

nar o poder do Estado, esvaziá-lo da sua substância, constituía o melhor meio de paralisar o povo estrangeiro, servindo assim a emancipação do seu próprio povo, os judeus” (*Ibidem*, p. 95).

⁷Para uma síntese desta questão, consulte-se o artigo de Manfred Walther “Carl Schmitt et Baruch Spi-

nalávamos, ela aparenta-se antes com a daquele que luta contra um inimigo que, tal como aquela serpente da mitologia dos índios, pode, de mil maneiras, asfixiar quem a ela se chega, quem com ela se enlaça. Noutros termos, para vencer um mal flexível, ele próprio mimetizou e adoptou a flexibilidade do mal.

Com efeito, todas as frentes do pensamento de Schmitt abordam e atacam um aspecto letal do liberalismo individualista moderno. Uma atitude que, em alguns dos seus movimentos, aparentemente se assemelha à do seu antigo correspondente Leo Strauss, pesem embora os distintos pressupostos e as finalidades explicitamente contrárias. E também a diferença - fundamental - de este último ter paradigmaticamente e, por esse mesmo gesto, fixado, a fonte da sua inspiração antimoderna na filosofia clássica da *polis* e de aí haver fortalecido e cultivado uma serenidade, uma atitude e até mesmo uma pose de puro *scholar*. Por sua vez, a fonte de Castália de Schmitt brota por inteiro da tradição romana, por natureza activa e mundana – numa palavra, viril. Inspirando-se e apoiando-se em obras sistemáticas e em textos coerentes, mil vezes retomados e manejados dentro da mais polida tradição de eruditismo académico, Strauss construía assim, num labor paciente, o seu ninho de conforto e de segurança teóricos. Schmitt, ao invés, querendo produzir obras ígneas numa época afeiçoada à dor e à tristeza (neste particular, muito próximo de Ernst Jünger), bebia nas mais diversas tradições históricas e institucionais e, sobretudo, nas próprias práticas, onde a volubilidade das circunstâncias da “arte do pos-

noza, ou les aventures du concept du politique”, in *Spinoza au XXe siècle*, pp. 361-374, PUF, Paris, 1993.

sível” - a qual, de acordo com uma célebre fórmula de Bismarck, constitui a marca do político - recorta, esfuma, altera e excepcionaliza a normal e solene imperatividade dos princípios e das formas. Para Schmitt, Maquiavel foi sempre algo mais e outra coisa que não o *escritor* de *O Príncipe* e, com toda a certeza, alguém que nem sempre viveu retirado em San Casciano.

Talvez esta diferença nos conduza a uma outra, de maior peso provavelmente e certamente mais decisiva. Confrontado com a pergunta obrigatória, a pergunta inevitável, qual seja a de saber como é que os textos clássicos podem desbravar o caminho que leva à realidade histórica, à prática, afinal, para aí actualizarem a sua potência, a atitude de Leo Strauss foi sempre a de um sintomático encolher de ombros. A seus olhos, esta não era precisamente uma questão que pudesse ser decidida a partir da própria filosofia. Os textos comentavam-se, reescreviam-se e... ponto final. Por meio dessas discussões e da substância apurada desse confronto – julgava Strauss – formam-se *elites*, as quais, por seu turno, chamam a si a tarefa, sempre por concluir, sempre inacabada, de criticar o regime necessariamente imperfeito dos nossos Estados. Portanto, a filosofia não era senão um derradeiro horizonte normativo, um modo distanciado de avaliar, de conferir um sentido geral, aos fins últimos de uma política, e tanto mais capaz de fecundar a vida política se mostraria quanto mais o seu arquitecso e os seus argumentos se revelassem aptos a resistir à voragem dos tempos e às situações históricas concretas que lhes determinam o sentido e a direcção. Numa palavra, a filosofia, na sua acepção criticista, kantiana, assumiria o vigilante sentido de uma metapolítica.

Esta atitude serena, aristocrática, que não deixa, por isso, de ser igualmente uma “acção de Pilatos”, não é a atitude de Schmitt. Na verdade, o seu *phatos* não é o de um doméstico e privado heroísmo estóico, mas o da intervenção. Já a sua juventude fora a de um compromisso com o expressionismo e não a de um mais ou menos herético e quase sempre utópico judaísmo, o qual, próximo de uma mística à maneira de um Franz Rosenzweig, procurava, no firmamento do conhecimento, uma errante estrela da redenção. Muito pelo contrário: tudo, no jovem Schmitt, aponta para uma denúncia da romântica fuga do mundo, da qual o judaísmo das primeiras décadas do século mais não é do que uma comprometida e singular variante⁸. Aliás, *Politische Romantik (Romantismo Político)*, obra de 1919, escrita quando Schmitt não tinha ainda 27 anos, constitui um vigoroso testemunho de como o preço a pagar por essa caminhada que foi a do moralismo do século XVIII ao economicismo do século XX exige o momento intermédio do estético, momento do século XIX, o qual, na sua função de ponte, veio depois a absolutizar todas as esferas espirituais, contaminando, por atacado, todos os domínios da experiência e, de modo, diríamos nós agora, talvez irreversível, o próprio âmbito e especificidade do político (donde a necessidade, no entender de Schmitt, de uma correcta definição das figuras do romantismo para a consequente tarefa de uma desneutralização da política).

Quanto aos elementos antimodernos, nos

⁸Sobre as raízes hebraicas da modernidade e, em particular, o modo como a herança judaica se enxerta na cultura europeia da primeira metade do século XX, consulte-se o excelente resumo de Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Ediciones Akal, Madrid, 1999.

quais assenta uma significativa porção do pensamento de Schmitt, os mesmos deviam servir o desígnio de reabrir o processo de intenções contra o liberalismo. Schmitt está vivamente interessado na formação de um sujeito político. Strauss, aparentemente mais humilde, mas por este mesmo gesto profundamente liberal, alheia-se completamente de um tal desiderato e a mais não aspira do que a procurar não deixar morrer o nostálgico e olímpico facho de uma norma ideal de bem público.

Postas assim as coisas, na luta contra o liberalismo individualista, que é também a luta contra o capitalismo ocidental enquanto forma moderna de acção, Schmitt não encontrou outros apoios ou aliados que não aqueles que continuamente poderiam brotar de duas forças e grandezas históricas: a tradição católica romana e o mito. Não se trata, porém, como teremos a oportunidade de verificar, de duas forças isoladas, já que, num certo sentido, constituem e dão forma a uma mesma e única constelação conceptual.

Com efeito, Roma havia sido capaz de transcender o mito na *oikouméne*, a guerra na *pax* romana, a violência na ordem jurídica, Júpiter num Deus-homem: Cristo. Convencido como estava de que estas forças, tensões e processos eram mais substanciais e congénitos ao homem do que a epidérmica transformação cultural moderna, de sua feição antimitológica e antijurídica, a obra de Schmitt consistiu, em larga medida, em interpretar aqueles dois elementos, o mito e o Estado, com flexibilidade bastante para poder terçar armas contra o liberalismo e assim encontrar um *kairós* propício em conformidade com o qual pudesse actuar a partir da *sua* verdade. Ora, é certo que foi igualmente esta busca da ocasião aquilo que permitiu que a sua in-

tervenção teórica e prática pudesse ser rotulada de “ocasionalista”⁹, i. e., oportunista, e o seu pensamento de “bewegliches Denken”¹⁰. Não obstante, o certo é que não podemos permanecer indiferentes ao facto de que, o que numa tal procura da oportunidade se jogava, o que Schmitt, finalmente, tentava mostrar, era justamente o *efeito de verdade* que orientava o seu antiliberalismo.

Com o que atrás dissemos, não pretendemos, no entanto, defender a ideia de que a tradição romana e o mito constituam, na logística conceptual de Schmitt, duas antiliberais armas de arremesso com idêntico peso e estatuto teórico, de que o próprio lançaria casuísticamente mão de acordo com um inescrupuloso sentido de oportunidade. Falamos, portanto, de flexibilidade e de *kairós*, da tensão própria a um estado de elasticidade, não de oportunismo nem de piedosos e hipócritas escrúpulos. As duas atitudes possuem, porém, um ponto em comum: ambas se jogam em situações declaradamente tidas como indomáveis na sua especificidade, em circunstâncias históricas determinantes da acção. Ora, pressionado por tais contextos, um oportunista agiria mudando os fins. Ao invés, a flexibilidade própria da luta política e da agonística dos conceitos, muda apenas os meios. E, estes são, em Schmitt, múltiplos e variegados, e não poucas vezes a sua metamorfose raia ou confina com a contradição. Na medida, porém, em que a

⁹Cf, Löwith, K., “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”, in *Sämtliche Schriften*, Band 8, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984, p. 37.

¹⁰Cf, Löwith, K., “Politischer Dezisionismus”, in *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1990, p. 47.

luta político-ideológica possua uma inspiração constante e permanente - e é esse o caso - corresponde-lhe, por isso mesmo, um espírito filosófico. E não parece existirem dúvidas de que a flexibilidade e o carácter polémico dos meios em Schmitt se apresentam como o símile de uma centelha que atesta a vivacidade, o ardor e a tenacidade de um autêntico espírito. Ao manejar as armas da tradição romana e do mito, Schmitt outorga à primeira o primado sobre a segunda, porque ela, e só ela, foi capaz de descobrir a maneira de transformar o mito em teologia; porque apenas ela soube transformar e transmutar a luta em direito.

2 O Mito como realidade histórica: a impossibilidade da morte de Deus

A tese que neste ponto gostaríamos de propor é a de que o espírito que anima a obra de Carl Schmitt procede justamente da sua vontade de erigir uma teologia política por sobre os escombros dos efeitos destrutores da irrupção da individualidade - e dos seus aliados, a *ratio* técnica e “o pensar económico” - própria da modernidade.

Na conferência de Barcelona de 1929 sobre *A Época das Neutralizações*¹¹, resume Schmitt, de forma radical, a sua teoria da modernidade como uma destruição do espírito pelo espírito da técnica. Este espírito da técnica procede de um individualismo fáus-

¹¹O texto dessa conferência foi posteriormente reformulado e veio a ser integrado por Schmitt na sua obra de 1932 *Der Begriff des Politischen*. Aí aparece sob o título “A era das neutralizações e das despolitizações”. Cf. Schmitt, Carl., *O Conceito do Político*, Editora Vozes, Petrópolis, 1992, pp. 106-120.

tico, o qual - abismado, por um lado, no dualismo e na indecisão protestantes entre o estado de natureza e estado de graça, e desenraizado, por outro, por força da relação abstracta que o judeu mantém com a terra - se seculariza como pragmatismo e utilitarismo, acabando assim por arrasar todo o campo das crenças e da cultura e por abandonar o homem à barbárie da onnipotência dos meios e da impotência dos fins objectivos. Absolutamente privada de tradição, hostil mesmo à aurática autoridade desta, a técnica tende a dissolver o universo teológico da *Repräsentation* numa mera delegação impessoal.

Com aquela frase final, *Ab integro nascitur ordo*, assinalava Schmitt a confrontação das potências arcaicas com toda a violência da barbárie, uma luta que só pode ser espiritualizada mediante formas muito primárias de mito. Em todo o caso, já muito antes de Schmitt, havia Nietzsche anunciado a impossibilidade de excluir em definitivo o mito das raças, o mais antigo, como fonte de ordem.

De certo modo, o regresso ao mito era a consequência e o destino da destruição cultural levada a cabo pela técnica desde há séculos. Não é que aquele seja um elemento definitivo do pensamento de Schmitt, um Schmitt que, diferentemente do que sucede no pensamento de um autor tão decisivo, no seu empenhamento, quanto o é Georges Sorel¹²,

¹²A noção soreliana de mito diz respeito a uma determinada organização de imagens capaz de mobilizar colectivamente a acção dos homens. Sob o influxo do pensamento de Giambattista Vico, e consciente da existência de uma heterogeneidade entre os fins dados e os fins realizados, consciente, portanto, da obrigatória distância e do necessário afastamento entre o sentido inicial dado à potência mobilizadora de uma representação colectiva e os seus efeitos e resultados concretos, o que faz prova da existência de uma percepção aguda no que à necessidade de uma depura-

ção prática e estratégica dos elementos utópicos inevitavelmente miscigenados no mito diz respeito, Georges Sorel concebeu o mito da *greve geral* como um agregado de imagens cuja força em bruto se revelaria capaz de evocar instintivamente os sentimentos mais nobres, profundos e motivadores na luta do proletariado socialista contra o segregacionismo da sociedade moderna, um mito capaz, portanto, de agir sobre o presente.

Uma outra característica da sua noção de mito, a qual se revela decisiva, quer no plano da forma quer no plano dos efeitos, é o facto de apenas o *conjunto* do mito importar, não oferecendo as suas partes interesse senão pelo relevo que dão à ideia contida na construção. Vejamos o tipo de efectividade de que o mito se mostra capaz a partir de um exemplo do próprio Sorel: “Os primeiros cristãos esperavam o retorno de Cristo e a ruína total do mundo pagão, com a instauração do reinado dos santos, ao final da primeira geração. A catástrofe não se produziu, mas o pensamento cristão tirou tal partido do mito apocalíptico, que alguns estudiosos contemporâneos gostariam que toda a pregação de Jesus tivesse tratado desse único tema”. Cf, Sorel, Georges., *Reflexões sobre a Violência*, Editorial Martins Fontes, São Paulo, 1992, pp. 143-144.

Concepção análoga à do conceito de *mito* em Sorel é a noção de *figura* em Ernst Jünger. Com efeito, a *figura* é, nas palavras de Jünger, “um todo que engloba mais do que a soma das suas partes”, e é justamente enquanto manifestação particular e orgânica de uma totalidade que uma figura revela todo o seu poder de mobilização. Para além disso, e um pouco à imagem do que sucede com a potência evocadora e mobilizadora do mito em Sorel, “No reino figura não é a lei da causa-efeito que decide da ordem hierárquica, mas uma lei de outro género, a lei do selo <Stempel> e do cunho <Prägung>”. Forçoso é pois reparar como o carácter impressivo do mito e o aspecto pregnante da figura se correspondem como outros tantos sistemas de óptica a partir dos quais se determina um sentido para a acção. E conquanto Jünger haja igualmente mencionado as figuras do *Soldado Desconhecido*, do *Desterrado* e do *Anarca* é, porém, na *figura do Trabalhador* que se manifesta, segundo ele, a fisionomia da época. Finalmente, uma última, mas não menos importante, afinidade entre o reino das figuras, em Jünger, e a potência do mito, em Sorel. Assim como para Jünger, tudo “na política depende de se combater com

sempre considerou o mito como um mero ponto de partida da Teologia, regresso histórico e mediado a uma fonte imediata da vida.

Neste ponto, parece que Schmitt seguiu sempre Hegel, a quem secretamente considerou como o genuíno pensador católico, o único a acreditar que Deus não pode abandonar o tempo histórico, porque ao filósofo, pelo menos ao filósofo, incumbe a missão de recordar as fontes da verdadeira Tradição. E, conseqüentemente, também as da tradição do próprio pensar. Por conseguinte, o seu problema é o de saber como pode a Teologia voltar a emergir numa época aparentemente encurralada e *condenada* ao mito e às suas lutas selváticas. Neste sentido, e logo desde muito cedo, em alguns dos seus escritos de juventude, os quais atestam a sua precoce e dilacerada lucidez, Schmitt é absolutamente consciente de que o seu projecto de uma Teologia Política não pode deixar de pactuar com uma potência negativa, perigosa, que aspira, de maneira bárbara, ao poder, mediante a hegeliana figura da luta de morte, da luta até à morte. De uma forma ou de outra, talvez Schmitt soubesse desde sempre que o que a ele lhe cabia, simultaneamente o seu quinhão e o seu dever de passagem de testemunho, seria o momento posterior à luta, o momento da constituição de uma *ratio* jurídica do poder.

Face ao talvez mais agudo dos seus inúmeros leitores e interlocutores (entre os quais

figuras e não com conceitos, com ideias ou com simples fenómenos”, não sendo o próprio conteúdo da história mais do que o destino agonístico das figuras, também para Sorel é sob o encantamento da luta e da violência míticas que se pode constituir a verdade de uma vida política. Cf, Jünger, Ernst., *Werke*. “*Der Arbeiter*”, Band 6. Essays II, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960-1965, p. 38.

figuram nomes da têmpera de um Martin Heidegger, de um Ernst Jünger, de um Leo Strauss, de um Erik Peterson, de um Hans Barion, de um  lvoro D’Ors, de um Cabral de Moncada, de um Jacob Taubes, de um Hans Blumenberg, de um Norberto Bobbio, para nos ficarmos apenas por alguns dos que são hoje mais sonantes), esse Walter Benjamin que lhe confessar  uma genuína admira o (admira o rasurada e excomulgada das *Obras Completas*¹³ de Benjamin

¹³A rela o (que se supõe meramente epistolar) entre Benjamin e Schmitt permanece, ainda hoje, obscura e não deixa de constituir uma permanente fonte de equívocos. Com efeito, a sua admira o por Schmitt (bem como, num pólo oposto, a sua liga o a Bertolt Brecht)   uma permanente dor de cabeça para os seus executores literários. Adorno eliminou todas as referências a Schmitt quando *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* apareceu na primeira recolha da obra de Benjamin. Na correspondência de Benjamin, ao cuidado de Theodor Adorno e de Gershom Scholem, não aparece a carta (que a seguir transcrevemos) nem qualquer indício da admira o que Benjamin manifestamente nutria por Schmitt. Em todo o caso, essa carta   hoje do conhecimento público e deita por terra algumas das nossas ideias feitas acerca do história intelectual do período da República de Weimar.   nos seguintes termos que Benjamin exprime a sua dúvida para com o pensamento de Schmitt:

“Caro senhor professor,

Nos próximos dias, receberá do editor um exemplar do meu livro *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* (*A origem do drama barroco alemão*). Com estas linhas, não quero apenas anunciar-lho, mas expressar-lhe a minha alegria por me sentir autorizado a enviar-lho por recomenda o do senhor Albert Salomon. Reparar  o senhor de imediato o quanto este livro lhe deve na sua apresenta o da teoria da soberania no século XVII. Permita-me ainda que lhe diga que, graças aos seus métodos de investiga o em filosofia do Estado, descobri, nas suas obras ulteriores, em particular em *Die Diktatur* (*A Ditadura*), uma confirma o dos meus métodos de investiga o em filosofia e história da arte. Se a leitura do meu livro lhe permitir dar

por um Adorno demasiado zeloso e receoso com a reputa o e com o juízo da posteridade), Schmitt aposta numa teologia política que, construindo uma ordem soberana e unitária, rompa provisoriamente com a tendência end mica do mito para a luta e para o dualismo. Benjamin, desesperadamente apoiado ao parapeito da janela da transcendência judaica, confessa um Deus que nada sabe de provisories, de excep es e de parênteses da violência do mundo. Para Schmitt, a ac o política nos confins da modernidade tem que descrever uma equante, um pacto

conta deste sentimento, a inten o de lhe o enviar terá sido atendida.

Com a expressão da mais alta considera o. O seu devotado Walter Benjamin”. Cf, Benjamin, Walter., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, 1974, vol. 1, t. 3, p. 887.

Quanto às razões que eventualmente estariam na origem desta omissão, ou amos agora, o testemunho de Jacob Taubes: “Depois de ter a carta nas mãos, chamei Adorno e perguntei-lhe: “Existem dois volumes de correspondência. Por que   que a carta não foi publicada?” A sua resposta foi que a carta não existia. Então replique-lhe: “Teddy, eu reconheço os caracteres de impressão, conheço a máquina com que Benjamin escrevia. Não me contes histórias, porque eu tenho a carta comigo.” Então, Adorno disse-me que isso era impossível.   uma resposta tipicamente alemã (subentenda-se: “Weil nicht sein kann, was nicht sein darf” [“O que não deve ser, não pode ser”]), como diz o verso de um c ebre poema de Christian Morgenstern). Fiz-lhe então uma cópia e enviei-lha para Frankfurt. O senhor Tiedemann, um arquivista, ainda por lá estava. Então Adorno chamou-me para me dizer: “Sim, essa carta existe mesmo. Mas perdeu-se.” Fiquei-me por aqui”. Cf, Taubes, Jacob., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 144.

Para as rela es entre Schmitt e a Escola de Frankfurt, consulte-se, de Ellen Kennedy, “Schmitt e la Scuola di Francoforte. La critica tedesca al liberalismo nel XX secolo”, in *Futuro Presente*, n  3, autunno 1993, pp. 27-48.

com a mitologia política, como única condição de possibilidade de reconstruir a teologia política do futuro. A sua vinculação à tradição romana procede do facto de só ela poder fornecer modelos suficientes e exemplos variados capazes de inspirar uma tal transformação.

Avisado leitor de Nietzsche, e do ensaio inaugural da *Genealogia da Moral*, Schmitt não alimentava ilusões relativamente à barbárie dos poderes do mito, com os quais teria que aprender a lidar para os poder reconduzir depois à esfera de uma *ratio* e de uma ordem jurídica. Jamais supôs que aquela barbárie se mostrasse tão incapaz de compreender a ideia de Estado ou a ideia de um Direito internacional e dos seus derivados e, antes de tudo, o intrínseco valor da justiça. Foi assim que, quando as mais cruas e genuínas potências do mito bateram à sua porta e se lhe apresentaram, julgou poder ser capaz de as reencaminhar em direcção a uma teologia política de um Estado e de um Direito internacional. Pelo menos, entendeu que não deveria deixar de o tentar. A melhor obra teria necessariamente que ser igualmente a mais ambígua e também a empresa mais arriscada. Seria então o momento certo para invocar aquele verso de Hölderlin, que tantos e tantos repetem sem a mais leve suspeita do terrível sentido nele contido: “Wo aber Gefahr ist, / wächst Das Rettende auch” (Mas onde há perigo, / cresce também o que salva)¹⁴. Aquele era, sem dúvida, um contexto apropriado ao sentido do verso. O significado existencial desta passagem e as consequências do seu fracasso, ele próprio as glosou em

Ex Captivitate Salus e no seu *Glossarium*. Não é este, porém, o lugar e o momento para desenvolvermos este ponto. Cabe-nos apenas lembrar que, em última análise, a sua posição foi, em parte, a de Hegel, e que o seu percurso o levou a mostrar como a natureza, dualista e mítica, se transcendia em justiça, direito, sujeito e Estado.

Neste passo, que conduzia à autotranscendência da Terra, Benjamin, claro, não poderia segui-lo. Finalmente, ninguém o seguiu. Senhor exclusivo da chave hermenêutica do seu gesto, ficou só, desta vez ele próprio afundado nos abismos da ilusão psicológica que pressentira já em *A Visibilidade da Igreja*.

A pergunta implícita que aqui assoma e que ainda hoje não deixa de nos espreitar e visitar, a pergunta que se impõe e que não pode deixar de ser feita, é a de se saber se, na sua época - e na nossa -, se abria um caminho alternativo ao da formação de um Estado e de um Direito internacional através do mito, fosse este qual fosse, o das raças ou o das classes, o das nações ou o das tradições, desdobrado e manifestado com toda a força e a violência da sua conseqüente barbárie. Walter Benjamin também entendeu que não. Este, contudo, enquanto refém que era de uma teologia negativa, interpretou o fermento da vontade de violência que por todo o lado então irrompia como uma violência divina e destruidora, como uma violência sumária que dava a morte a um mito com a potência de outro, para que, desse modo, pudesse apenas resplandecer por sobre a Terra a majestade de um Deus único, um Deus que reinaria na catástrofe global do mundo, verdadeiro estado de excepção do tempo.

A aposta mais profunda de Schmitt, a sua aposta romana, que é, em parte, também a

¹⁴Cf, Hölderlin, “Patmos”, in *Poemas*, Edição bilingue, Relógio D’Água, Tradução de Paulo Quintela, Lisboa, 1991, pp. 406-407.

sua aposta hegeliana, consistiu em defender que Deus não pode nunca abandonar o mundo – mesmo, ou sobretudo, nas piores circunstâncias. Alguma figura incarnaria sempre a potência e a função do *Kat-echon*, uma força capaz de retardar o fim dos tempos e de reprimir a catástrofe e o espírito do mal.

O conceito de *Kat-echon* - conceito central no pensamento de Schmitt, que aparece e atravessa os múltiplos lugares da sua vastíssima obra - refere-se a uma conhecida passagem de São Paulo na *II Epístola aos Tessalonicenses*, 2: 6-7. Conta São Paulo que antes da chegada do fim do mundo há-de vir o Adversário que quer tirar Deus do seu trono: “*Et nunc quid detineat scitis, ut ipse revelatur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis; tantum qui tenet nunc, donec de medio fiat*” (E agora vós sabeis o que o detém, para que o seu próprio tempo seja manifestado. Porque já o mistério da injustiça opera; somente há um que agora resiste, até que do meio seja tirado).

Esta força que detém o Anticristo cumpre uma função providencial. Intérpretes de todos os tempos viram no Império Romano a figura dessa força. É a partir desta ideia que Schmitt enlaça a Teologia à política e é igualmente dela que, segundo ele, o político extrai a sua legitimidade. De acordo com Schmitt, pode afirmar-se que é enquanto função do *Kat-echon* que a política encarna numa teologia da história, só assim adquirindo legitimidade¹⁵.

¹⁵É como se segue que, Álvaro D’Ors, talvez o mais fino interlocutor espanhol de Schmitt, se refere ao uso final que Schmitt supostamente deveria dar a esta noção escatológica do cristianismo: “Que Schmitt busque una visión cristiana de la historia, muestra hasta qué punto el espíritu de nuestro tiempo anhela

Que a violência do mito aspira sempre a fundar um direito divino, parece ter sido a crença mais aguda de Schmitt. No fundo, talvez a sua tese mais persistente tenha sido a hegeliana. Schmitt defendeu a imanência de Deus ao mundo, a continuidade entre as potências naturais e as potências divinas. Nunca, em caso algum, acreditou na ontologia do indivíduo. No dia 5 de Agosto de 1948, escreveu: “Deus morreu, significa: o espaço morreu, a corporeidade morreu” [Gl.,187]. *Deus morreu* passou a significar para ele *a Terra morreu*. Talvez nunca se tenha afirmado de forma mais sucinta o verdadeiro fim da religião de um Deus encarnado. Porém, ao ser posta nestes termos, a morte de Deus torna-se impossível e o cristianismo, desde que a Terra exista, não pode ser senão verdadeiro. Escusado acrescentar que, para Schmitt, espaço <Raum> e Roma <Rom> são a mesma palavra; escusado acrescentar que o ódio à palavra espaço é, para ele, uma simples variante do ódio à palavra Roma: “Há um afecto anti-romano”¹⁶. Com estas palavras - as quais, de acordo com a própria formulação schmittiana da essência do político enquanto o critério que permite distin-

encontrar la *Via*, la *Veritas*, y la *Vita*, incluso más allá de donde parece detenerse un jurista del *ius publicum Europaeum*. Meditada con simpatía la teoría del *Kat-echon*, nos parece inevitable que el pensamiento consecuente de Carl Schmitt penetre más allá, en el reino de la Parusía, y qué tras esa fase podamos esperar de su privilegiada inteligencia de jurista y de “histórico”, un nuevo libro, no ya sobre el *nomos* originario de la tierra y sus manifestaciones, sino sobre el último acto de la historia, allí donde ética e historia se hacen una sola realidad; un libro que lleve por título “*Das Universale Judicium*””. Cf, D’Ors, Álvaro., *De la Guerra y de la Paz*, Rialp, Madrid, 1954, pp. 187-188.

¹⁶Cf, Schmitt, C., *Catolicismo Romano e Forma Política*, Huguin Editores, Lisboa, 1998, p.19.

guir e discriminar o amigo do inimigo, não podem deixar de configurar uma autêntica declaração de guerra - principia o livro *Catholicismo Romano e Forma Política*.

Este caminho que vai do mito a Deus pode ser seguido e criticamente acompanhado ao longo de quatro partes da sua obra. A primeira, a galope sobre as obras de juventude - *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (*O valor do Estado e a significação do indivíduo*), de 1914, *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes ("Nordlicht")*, de 1916 e *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung* (*A Visibilidade da Igreja. Uma reflexão escolástica*), de 1917 - é pouco conhecida e refere-se ao seu idiossincrático modo de ser e de não ser hegeliano. A segunda é ligeiramente mais frequentada e visitada e diz respeito à sua peculiar forma de tratar o *Catholicismo Romano*, justamente durante os anos em que escreve o texto da primeira *Teologia Política*, de 1922, e *O Conceito do político*, de 1932. A peça central é precisamente o pequeno livro intitulado *Römischer Katholizismus und politische Form* (*Catholicismo Romano e Forma Política*), de 1923. A terceira parte ocupa-se da produção durante a época nazi, a qual inclui: 1) um pequeno texto sobre Hitler enquanto protector da Constituição, *Der Führer schützt das Recht* (*O Führer protege o Direito*), de 13 de Julho de 1934, com 3 páginas; 2) *Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist* (*A ciência jurídica alemã em luta contra o espírito judaico*), de 4 de Outubro de 1934, publicado no "Deutsche Juristen-Zeitung", igualmente com 3 páginas; 3) *I Caratteri Essenziali dello Stato NazionalSocialista*, de 1936, uma conferência proferida

no Circolo Giuridico de Milano. Ainda dentro deste período, destacamos, entre outras obras e inúmeros opúsculos e artigos igualmente importantes, essa elegia pelo Estado moderno que é *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (*O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes*), de 1938.

Desta etapa pode concluir-se que as tensões entre o mito e a teologia política já não passam pela mediação do Estado. De acordo com Schmitt, o Leviatã entrara num estado de profunda sonolência, quase petrificado, senão fossilizado ao menos em coma, existindo apenas como uma simples máscara mortuária de um mito que não pode aspirar já à teologia, uma vez que teria sido o próprio Hobbes a encarregar-se de o ferir de morte ao excluir do Estado aquilo que inicialmente tinha previsto alojar no seu próprio seio: a crença religiosa. A quarta etapa emerge do fracasso da aposta mitológica nacionalista alemã, a qual, uma vez destruído o recurso ao mito do Estado, põe à prova a flexibilidade schmittiana do uso da tradição romana na sua batalha contra o liberalismo. Referimo-nos, claro, ao que alguns intérpretes convencionaram chamar o testamento de Schmitt: o trabalho dedicado a Johannes Popitz, o qual tem por título *Sobre a situação actual da ciência jurídica*, ensaio que contém já em potência, antecipando-lhe os conteúdos e as posições, a chave para a compreensão do sentido inerente à inflexão presente nessa obra maior que é *O Nomos da Terra* (1950).

Pois bem, a hipótese que neste momento gostaríamos de formular, é a da existência, entre os quatro momentos mencionados, de uma afinidade electiva cujo denominador comum é a ocorrência de uma nítida interacção entre os elementos mitológicos e os ele-

mentos teológicos. Diríamos mesmo que foi por meio da afirmação dos particularismos desta relação, apresentada pelo autor desde os primeiros passos da sua obra e mantida ao longo da sua vida e até ao último dos seus textos, que Schmitt conquistou o direito a ser interpretado como um grande autor. De certo modo, a flexibilidade do seu realismo político servia a unicidade de um fim. Analisaremos, de seguida, o passo inicial e o gesto fundador de uma tal relação contido no primeiro momento: aquele que se configura em torno de *Nordlicht* e das obras da época anterior à *Teologia Política*.

3 A aurora boreal.

O texto da primeira edição de *Theodor Däubler "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, apareceu em 1916, editado em München, por Georg Müller. Quanto à sua explícita inspiração hegeliana parece não existirem dúvidas, a começar pelo *motto*. Na verdade, a obra pretende ser uma definição conceptual do *Zeitgeist*. Com o apelativo entusiasmo e a expressividade próprios da juventude, a daquela como a de qualquer outra época, cita-se Lucas, 12: 56: *Hipócritas, sabeis discernir a face da terra e do céu; como não sabeis, então, discernir este tempo?* Antes disso, na abertura, figura a dedicatória a Fritz Eisler, a quem haveria igualmente de ser dedicada a *Teoria da Constituição*, de 1928, e o mesmo que em *Ex Captivitate Salus* surge como o amigo que, com ele, partilhou uma comum admiração por Däubler. Amigo de Franz Blei e de Hugo Ball, este Eisler fazia parte dos círculos boémios dos movimentos expressionista e dadaísta que o mesmo Schmitt frequentava por essa altura.

Pode, sem reboço, dizer-se que Schmitt sempre teve uma consciência aguda da importância, do significado e da função que este pequeno livro desempenhava para uma correcta apreensão da sua própria evolução e maturidade como autor. De certo modo referiu-se a ele como a um *arcanum* do seu destino [Ex.CS.,52]. Pouco tempo antes da sua morte, confessou Schmitt a Nicolaus Sombart: “Ninguém se pode permitir escrever sobre mim se não tiver lido o meu livro sobre *Nordlicht*”¹⁷.

Qual é, então, a chave para abrir este livro? E por que é que não se pode escrever sobre Schmitt sem o dominar? Não há aqui qualquer mistério. Já no seu talvez mais hegeliano livro, *O valor do Estado e a significação do indivíduo*, cujo *motto* dizia “Primeiro é a lei. Os homens vêm depois”, havia Schmitt citado Däubler. E com isto queria dizer algo muito concreto: que a lei faz parte do paraíso, que a lei é o próprio paraíso, e não a consequência do pecado e da culpa.

Estamos agora em situação de poder adivinhar que a tese de *O valor do Estado e a significação do indivíduo* é radicalmente antiliberal. Também nele se defendem os elementos da cultura romana [V.E.,102-103] e se apresenta, numa linha rigorosamente weberiana, a necessidade de entender o carisma de uma forma completamente diferente da moderna, a qual se funda num individualismo auto-referencial, permanecendo, por isso, cativa de formas extremas e obsessivas de certeza subjectiva. Por carisma, entendia aqui Schmitt o carisma sacramental da função, próprio do catolicismo, absolu-

¹⁷Cf, Sombart, Nicolaus., *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, Hanser Verlag, München, 1991, pp. 124-125.

tamente independente da subjectividade do homem. Se, após este hegeliano livro de 1914 sobre o Estado, entendido como a instância que outorga significação ao indivíduo, Schmitt regressa a Däubler, esse mesmo que antes lhe inspirara o *motto* do seu livro, é apenas porque o poeta, na sua impressionante obra - uma espécie de fenomenologia do espírito cósmico, substituição teogónica do idealismo alemão [Gl., 171, 28.6.48] -, regressava, na sua rapsódia, não só, nem tanto, às premissas do homem, mas às premissas da própria lei, aos seus pressupostos implícitos. E enquanto Hegel se quedou pela explicação do valor da lei e a isso se ateu, Däubler julgou necessária e urgente a tarefa de recuar até ao originário e de, uma vez aí instalado, apresentar e expor o conjunto das potências míticas da Terra e do Cosmos.

Eis-nos, então, diante do problema: é a própria lei, o mandamento, o Estado, a compreensão teológica da política, aquilo que confere um valor aos indivíduos, é ela que se apresenta, por relação aos indivíduos, como originária. Por amor a si mesmo, o individualista liberal deveria compreender que apenas o Estado lhe outorga um valor e um significado, tornando assim possível a sua vida. Se o indivíduo plenamente consciente de si mesmo é o ponto extremo de uma evolução, é o Estado que constitui o *medium* desta. Porém, se não se está na posse integral dessa consciência, desse saber último, não cabe ao homem senão viver no imediato. Hegel sabia que assim era, mas mesmo aquele que repousa na mera natureza não pode eliminar aquele instinto geral que busca aceder à autoconsciência. Apenas ao desdobrar-se em poderosas lutas pelo reconhecimento, pode esse instinto manter-se no seu elemento. Por conseguinte, também o

imediato experimenta a sua própria historicidade e também as forças naturais que aspiram a elevar-se a sujeito e a consciência mudam com o tempo, já que estas forças imediatas dependem, na sua presença como na sua figura, do potencial destrutivo das próprias forças históricas que as antecederam. Recordando Däubler, diz Schmitt, em 1948, que a lei inviolável é que “a cada destruição estão necessariamente vinculadas tantas tentativas de restauração que a confusão é terrível” [Gl., 89, 23.1.48].

Esta relação histórica entre a lei e as suas premissas mitológicas, esta metamorfose da potência imediata do mito e da sua aspiração a ordem jurídica, estava já pré-figurada no livro sobre o valor do Estado. Os tempos da mediação, diz-nos Schmitt nessa obra [V.E., 108], concedem ao Estado o valor supremo e, daqueles, é, sem dúvida, Hegel, o pensador mais característico e incisivo. Os tempos da imediatez não possuem este elevado pensamento discursivo, o qual revela ao homem todas as mediações, às quais, no fundo, ele próprio deve o seu ser. Ao invés, entregam-se a um pensamento intuitivo, em conformidade com o qual, de acordo com a poesia de Angelus Silesius, o Estado desaparece como uma mera ilusão diante da luz. Nesta referência ao pensamento intuitivo habita já a primeira invocação do mito.

Todavia, o que aqui existe de mais decisivo é a relação, a dialéctica entre ambos os pólos, o imediato e o mediato, o intuitivo e o discursivo, o mito e o Estado, as forças da Terra e a coroa da Justiça. Na última página do seu livro de 1914, e enfrentando precisamente este problema, Schmitt fala de um ritmo histórico que ultrapassa as idades dos homens sem que ninguém saiba nem de onde vem nem para onde vai. Captar este ritmo

é o que caracteriza um pensamento verdadeiramente histórico que vai mais além do que o discursivo ou do que o intuitivo. Só na homenagem a Ernst Jünger, em *Die Geschichtliche Struktur des heutigen Weltgeschehens von Ost und West (A estrutura histórica da presente tensão planetária entre Oriente e Ocidente)*, expôs Schmitt com absoluta inteireza, que a sua flexibilidade procede da assunção de um pensamento responsável e respeitoso para com a forma da história, uma vez que apenas aí, no fluxo e na rítmica dessas duas correntes, a da imediatez e a da mediatez, pode erguer-se o carácter morfológico da verdade. Separadamente, cada um de estes dois pensamentos, apreende uma coisa: o pensamento da mediatez capta a fonte que, longe do mar, há-de, por entre toda a sorte de obstáculos, reencontrar o seu caminho, até se converter numa corrente majestosa; o pensamento do imediato vê apenas que todas as águas vão “desaguar no mar que é o morrer”, e os seus olhos ficam encandeados pelo momento da conexão entre a vida e a morte. A verdade, no entanto, é o que acompanha a rítmica na qual a vida emerge e morre, essa passagem do *chaos* ao *cosmos*, do *Grossraum* informe ao *Kleinraum* ordenado [Gl., 217, 27.1.49].

Sem esta compreensão do ritmo do tempo, sem este sentido da continuidade entre o nascimento, a morte e a ressurreição, o catolicismo e a tradição romana não alcançariam toda a plenitude do seu sentido. O que agora pretendemos sugerir está, portanto, intimamente relacionado com o motivo do *Kat-echon*, presente tanto no *Glossarium* quanto na invocação de Däubler. Por fim, é deste contexto de questões que o tema do espaço - central no pensamento de Schmitt - extrai toda a sua força. Pois Roma, que é *Raum*, es-

paço [Gl.,317, 6.7.51], é justamente o mais eficaz muro, o poder, a força organizada, o mais substantivo *Kat-echon* face ao abismo destrutor do tempo, esse tempo que no *Glossarium* aparece como *Hölle*, inferno, face ao paraíso do espaço. Mas Roma, *Rom*, é igualmente *Ortung* (localização, instalação, assentamento num lugar com espírito de permanência), e *Ordnung* (ordem), em suma, *nomos* e *Recht* [Gl.,171, 28.6.48].

Não há dúvidas de que o paralelismo, insistentemente sublinhado por Schmitt, entre as duas palavras (*Raum* e *Rom*, espaço e Roma), enquanto meras palavras, é forçado. No entanto, a relação entre elas é uma chave que nos permite entender o conceito de espaço como conceito análogo, i.e., não idêntico nem subsumível pelo conceito de espaço da física. Com efeito, ao contrário do espaço matemático, que é sempre um espaço quantitativo e homogéneo, a noção de espaço, em Schmitt, remete sempre para um espaço *situado* (*Ort*), configurado e, como tal, não vazio. Um bom exemplo é a noção schmittiana de *Grossraum*, unidade de *espaço-ordem-posição*, ou seja, conceito espacial concreto. No pensamento de Schmitt, *Raum* e *Rom* constituem um espaço físico-espiritual. É o Império Romano e a Igreja como modelo de forma eterna. A Igreja de Roma é visível, é um espaço ao mesmo tempo terreno e espiritual. Se existe um espaço eterno, esse espaço é o romano. E é por isso que Roma pode estar sempre em qualquer lugar. Em última análise, para Schmitt, a deslocalização do espaço (*Ent-ortung*), levada a cabo pela técnica moderna, constitui um grande perigo para o direito e para a política, uma vez que num tal espaço perde-se a noção de uma *ordem concreta*, abrindo-se

assim o caminho a todas as formas de arbitrariedade e de oportunismo¹⁸.

Na esteira de Bodin e, como tal, sabedor de que tudo aquilo que brota da Terra aspira a converter-se em *Maestas*, em soberania, e consciente de que na sua época não havia Estado, uma vez que não existia uma autêntica mediação entre os dualismos que marcaram encontro na Constituição de Weimar, nem tão-pouco entre os dualismos que o Tratado de Versailles radicalizara na França e na Alemanha, Schmitt manteve presente a memória conceptual que lhe permitiria orientar e converter essa potência mitológica e mítica imediata em teologia, em Estado, em direito e em lei.

Quando escreveu *O Valor do Estado e a significação do indivíduo* já sabia que falava de algo que não existia, nem nos espíritos nem no presente. De facto, sabia perfeitamente que o liberalismo e o romantismo tinham levado de vencida Hegel. O último *Kaiser* era disso um bom exemplo. Mas a catástrofe anunciara-se já - como ele próprio o haverá de escrever *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes* - quando o antepassado do *Kaiser*, o Rei da Prússia, chamou o velho e melancólico Schelling para ocupar a cátedra que Hegel deixara vaga em Berlim. Com este gesto, a monarquia prusiana confessava a sua inclinação para uma fuga romântica do mundo, abandonando to-

das as mediações nas quais o Estado ancora o seu sentido e função. Era, portanto, necessário, regressar à origem. Uma origem na qual se abre sempre o *Abgrund* do mito. O único problema será o de, uma vez caídas ou abandonadas todas as mediações, não haver ninguém que dê mostras de ser capaz de controlar a forma como o mito se apresenta.

Chega agora a altura de abordarmos um tema decisivo, incontornável. Pois esta rítmica que vai do mito a Deus, esta rítmica do tempo que transporta a imediatez à mediatez, possuía um nome muito antigo, um nome muito significativo na antiga sabedoria. Tratava-se do *éon*¹⁹. Com efeito, na velha representação do complicado cristianismo primitivo, o *Kat-echon* era a lei interna desse *éon*, a potência dominante que mantinha o tempo até que a sua hora se cumprisse. Como facilmente se adivinha, toda esta atmosfera conceptual é radicalmente gnóstica. Quando, em *Ex Captivitate Salus*, Schmitt regressou ao livro da sua juventude, ao livro sobre Däubler, não pode deixar de recordar “os versos de um esplendor gnóstico” desse “colosso de homem” [Ex.CS.,52]. O facto de a forma por meio da qual Schmitt acedeu ao problema do mito estar marcada por uma linha que vai de Hegel a Nietzsche

¹⁸Para uma correcta apreensão do significado e do alcance da noção de espaço em Schmitt, consulte-se o artigo “O Nomos da Terra” e ainda a sistemática obra de 1950 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln, 1950. Na tradução castelhana, *El Nomos de la Tierra en el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

¹⁹No sentido de lapso de tempo infinitamente longo, de eternidade, de infinidade dos séculos e dos tempos: “O *éon* cristão, no seu conjunto, não é um longo caminho; é uma longa espera, única no seu género, um longo íterim entre duas temporalidades equivalentes, entre a manifestação do Senhor nos tempos do Imperador Augusto, e o retorno do Senhor no fim dos tempos. No seio deste grande íterim não param de surgir, de maneira ininterrupta, uma quantidade de novos íterins terrestres, mais ou menos breves: são tempos de transição”. Cf, Schmitt, Carl., *Théologie Politique*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 138.

e, sobretudo, pelo gnosticismo, é de uma radical pertinência para o problema da política. No fundo, uma tal filiação outorgava ao confronto entre o mito e a teologia a dimensão nuclear da política entendida como luta e dualismo.

4 Dualismo e mito gnóstico.

Na verdade, tratava-se disso, foi sempre disso que, afinal, se tratou, de mito gnóstico. Mas, será gnóstico todo o catolicismo? Não será antes o catolicismo romano uma forma estratégica, fundamentalmente destinada a superar aquela ameaça perene do mito que o gnosticismo representava? Não foi Roma, afinal, que venceu Marciano, esse filósofo que Schmitt cita em *Nordlicht* e o mesmo que, desde o início, inspirou Schelling, o inimigo de Hegel? Qual catolicismo vem a ser o de Schmitt? Não terá o próprio Schmitt levado demasiado longe a sua flexibilidade, ao ponto de, na sua intensa busca de energias antimodernas, pouco o apoquentar o recurso ao gnosticismo e, ao mesmo tempo, à forma romana do catolicismo? Acaso não é o gnosticismo a maior fonte de legitimidade para o catolicismo? Que, finalmente, e após uma tremenda experiência histórica, Roma tivesse vencido, contém, por si mesmo, um valor sintomático decisivo para julgar o significado das relações entre mito e teologia. Finalmente, e não certamente por acaso, a obra que imediatamente se seguiu a *Nordlicht* não foi outra que não aquela *scholastische Erwägung* intitulada *A Visibilidade da Igreja*.

Mas não precipitemos o final. Em suma, trata-se, por agora, de filosofia da história, das formas em que a pluralidade da Terra se torna unidade da Terra e, mais ainda, das for-

mas que dão origem a um *universum* a partir de um *pluriversum* originário. Neste sentido, *Nordlicht* constituía já, para o jovem comentador, “a poesia do Ocidente” [N.,63]. A questão nuclear consiste, portanto, na identificação da forma gnóstica de *Nordlicht*. Pois que nessa forma se encontra a chave que nos permitirá inventariar o substrato mitológico da aposta de Schmitt.

Ao contrário de N. Sombart, não julgamos que a forma gnóstica de apresentar o mito se concretize, em *Nordlicht*, na “questão cósmico-espiritual da contraposição dos géneros”. Um tal dualismo é imediatamente aceite por Schmitt [N.,40]. Além disso, qualquer um que se tenha aproximado dos textos gnósticos de Valentim ou dos comentários críticos de Tertuliano, sabe que o tema do hermafroditismo está presente na própria estrutura do Salvador gnóstico²⁰. No poema de Däubler, este problema, a superação do patriarcado da tradição mediante um matriarcado que altere radicalmente a compreensão dos géneros, é apenas uma manifestação mais do eixo central da história universal. Em *Nordlicht* afirma-se que esse matriarcado é a forma do luteranismo, ao passo que o catolicismo se vê ancorado no princípio masculino. Enquanto o primeiro nos fala da Terra, o segundo fala-nos do Sol [N.,15]. Esta é a tese de Görres, ao qual Schmitt, curiosamente, chama “ein politischer Schriftsteller” [N.,13]. Também em *A Visibilidade da Igreja* nos são fornecidas sérias indicações quanto à gravidade da divisão da Igreja e à necessidade espiritual da sua reunificação.

Tudo isto parece indubitável. A começar

²⁰Cf. os textos do *Evangelho de Tomás*, 22, citado por Peter Brown in *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik Editores, 1993, p. 166.

pela contraposição dos géneros. Todavia, em *Nordlicht*, a polaridade é apresentada como constituinte da própria essência da Terra, e o duplo centro da elipse que governa os assuntos do planeta é o símbolo central do livro, o qual não se concretiza num único fenómeno, qual seja o sexual. Ali se afirma um “dualismo geral do mundo sensível, que regressa em numerosas contraposições: homem e mulher, tempo e espaço, vertical e horizontal, aritmética e geometria, electricidade e magnetismo” [N.,11]. Que os dois focos da elipse procurem o centro sem, contudo, o alcançarem, é a explicação de toda a vida. Aqui, nesta duplicidade da vida, acabará igualmente a Igreja por legitimar o seu papel de *complexio oppositorum*. Pois já em *Nordlicht* “Homo est duplex et si duplex non esset non sentiret” [N.,11].

Trata-se, naturalmente, de mitos, da linguagem da imediatez, de uma linguagem que se separa do seu elemento sociológico, de toda a referência a uma realidade externa a si própria, de todo o uso prático. O que neste poema de Däubler mais surpreende Schmitt consiste nesta superação do naturalismo da linguagem, nesta eliminação de toda e qualquer referência *ad alterum*, própria dos meios de comunicação quotidiana [N.,45], para se deixar apenas conduzir por palavras vivas, por palavras que vivem. Neste sentido, é o próprio poema, com o seu peculiar modo de acesso à linguagem, que se torna explicável pela transfiguração da realidade e do homem na qual culmina a epopeia da Terra. Numa das séries citadas por Schmitt, já quase no fim do poema, quando um novo céu e uma nova terra - na qual é suposto viver o poeta, o qual dá, deste modo, um testemunho interno da verdade do poema

- emergem, alude-se ao modo como as palavras brotam do canto:

“A paisagem boreal coroa o sonho mais sublime
e todas as coisas começam então a cantar a sua canção.

A coisidade está morta. A palavra enche o espaço.

Dentro de mim ouço o mundo ressoar.

A clara espuma das estrelas adormece, voa e canta.

Da raiz materna pode agora a palavra ressoar.

Canta. Soa. A si mesma se canta.

E de novo habita o espírito na palavra”.

[*Nordlicht*, 54]

Curiosamente, diz-nos Schmitt que esta linguagem do mito renunciou já a toda a mediação. Transformando o mundo inteiro em imagens e em símbolos, todo o fenómeno acha o seu significado no próprio seio do poema, não tanto de uma maneira orgânica, mas na justa medida em que cada verso possui a força interna de forjar a visibilidade de um sentido que permanece, em si mesmo, oculto.

E, no entanto, antes de chegar a este ponto de transfiguração final, a forma mítica do dualismo não conhece outro cenário que não o da tensão e o do conflito. Fala Schmitt da *Kampfplatz des Lebens*, uma vez que a elipse jamais deixará de ter dois pólos, não alcançando nunca o seu centro. Como já antes em Kant e em Hölderlin, é na elipse que se encontra a própria lei do curso histórico, a condição dinâmica da história, sempre a meio caminho entre a ordem e a desordem. Todavia, essa elipse acaba por dar origem a um fenómeno perfeito, circular, luminoso: a aurora boreal, a luz do norte, precisamente no pólo, no instante em que mais fina é a pele

da Terra e mais facilmente pode surgir a luz que a habita, luz, em si mesma, solar. Essa luz boreal é o espírito, o culminar do caminho gnóstico da sabedoria. Coroada por essa luz e nela transfigurada, a Terra é uma nova Terra. Não é já um frio planeta, mas antes uma estrela luminosa que habita a sua pátria natal, a luz do sol que, no fundo, buscará em vão, mediante a construção de um Estado sob a exortação de Ra. Com isto, verificamos que não é à justiça do Estado que, em último grau, aspira o livro de Däubler, mas antes à reunificação da humanidade com o espírito. Esta é a representação escatológica que impregna o comentário do poema de Däubler.

O dualismo do mito gnóstico avança sempre através de uma organização triádica: o espiritual, o animal e o vegetal, aos quais correspondem o sideral, o atmosférico e o telúrico. Por seu turno, o homem possui igualmente uma parte sideral, o cérebro, uma parte atmosférica, o coração, e uma parte telúrica, as tripas [N.,12]. Todavia, a aurora boreal é uma luz telúrica contida no seio da própria Terra, a qual emerge, na sua autêntica irmandade, com a luz sideral do Sol, transformando assim a totalidade da Terra. Nesse caminhar da Terra em direcção ao Norte, em direcção à sua própria luz interior, é sempre a potência do Sol que, organizando-se em torno da cifra mítica de Ra, funda e forma o Estado: “Ra é o Deus dos poderes terríveis, dos soberanos violentos e viris, que funda o Estado sobre a força bruta” [N.,18].

No poema de Däubler, o Estado é a expressão do dualismo que percorre a Terra e atravessa todas as polaridades. No entanto, ele só pode surgir mediante o reconhecimento dos bens da Terra, reconhecimento que não é possível sem essa dualidade. Quando, no poema, se expressa a

vontade de fundar um Estado, refere-se, ao mesmo tempo, que “a terra que nós saqueamos está repleta de bens íntimos” e, no mesmo lance, endeusa-se a mulher como garantia do amor. Schmitt explica: “Com a radical separação do homem e da mulher, o Irão cumpre o mesmo dualismo que levava a cabo no mundo do pensamento filosófico através da vida do deus bom e do deus mau, Ormuzd e Ahriman, e da guerra da luz com as trevas. Ulteriormente, as seitas gnósticas maniqueias reelaboraram tudo isto como o Deus da justiça em contraposição ao deus do amor e, em particular, em contraposição ao demiurgo, ao criador deste mundo visível e insalvavelmente mau” [N.,32]. A especialização do varão na construção do Estado é um correlato da sua elevação à justiça e, num certo sentido, da sua identificação com a potência da luz, enquanto a mulher, operando nos reinos da escuridão e do mal, se especializa no amor. Assim, o mundo do Estado não supera os dualismos, antes vive intensamente deles. Não supera o mito, vivendo, no fundo, sempre dele. Não supera a luta, antes se fundando nela. Embora, finalmente, seja por seu intermédio que se avança no caminho que conduz à irrupção do espírito.

5 A vocação intramundana da Europa.

É, contudo, da segunda parte do comentário que se podem extrair as consequências mais relevantes para se compreender a posterior evolução de Carl Schmitt. Nela se levanta e coloca o problema espiritual da Europa, a recusa da Europa em fugir do mundo, uma atitude que se encontra nos antípodas do que sucedeu no Oriente. A insistência na Terra,

a busca - própria do Ocidente - da luz boreal através de todas as lutas e polaridades, é também a esperança na eternidade, a antiga aspiração idealista de fazer da terra um reino de Deus.

“No mais fundo envelhecem os esquemas da dúvida.

O mundo irmana-se e o espírito ressoa” [N.,53].

No final das contraposições, incluída a contraposição dos géneros, transparece a escatologia da reconciliação hegeliana. Mas, o que é que sustém, afinal, este activismo intramundano do Ocidente, essa atitude ética perante o mundo que Max Weber qualificou como o *éthos* do racionalismo ocidental? No fundo, Weber acreditava que se tratava de um espírito ético. Só que *Geist* significa, agora, algo muito mais preciso e concreto. Não apenas o *Logos*, mas o *Filho*; não apenas o conhecimento, mas o amor. Donde, a centralidade da síntese das contraposições e, antes de todas, a do masculino e do feminino. O Ocidente insiste no trabalho da terra e arresta com os perigos provenientes de todas as lutas, com as consequências da cisão e da culpa. Fá-lo, porém, porque acredita no Filho. Tal é o fruto do cristianismo no seu solo: não haver herdado apenas o princípio do sol, viril e luminoso, do Estado romano, mas também o feminino, amoroso e terreno, do cristianismo. Desta herança procede a sua crença no pensar humano, na “razoabilidade de todo o ser, nos bens inerentes à natureza, na humanidade, na sua história e desenvolvimento” [N.,55].

Carl Schmitt viu com toda a clareza que uma tal *crença* não era a de Kant, para quem o fundamento último de todas as perguntas não era uma afirmação, mas um silêncio. Para Kant não é uma certeza objectiva que

tudo seja bom e possua um sentido, uma vez que existe pelo menos um certa verosimilhança na tese segundo a qual o coração da coisa em si não alberga um sentido humano. Por conseguinte, que o homem e a natureza sejam bons em si mesmos não é um enunciado metafísico radical que provenha da orientação do senso comum, apegado às dualidades da vida e às suas ambíguas lutas. Ora, se uma tal crença se nos impõe de modo aparentemente tão imperativo é porque já vemos toda a Terra transfigurada. Assim, que a natureza nos conduza a uma luta de potências mitológicas não parece ser um caminho ao qual nos possamos ou devamos esquivar, antes faz parte da experiência que nos encaminha até à luz boreal. Finalmente, tudo seria bom. A crença não admite excepções. Schmitt fala de uma universalidade que proviria de uma ilimitada credulidade <*grenzenlosen Gläubichkeit*>. Encontramo-nos, deste modo, em plena filosofia da história, e numa filosofia da história radicalmente antibenjaminiana, que se funda não na catástrofe do tempo, mas na sua transfiguração.

O texto decisivo diz assim: “O filósofo da história, que acumula séculos de história humana, parte do assombro relativo a um segundo concreto, individual. Nada é tão misterioso quanto este segundo. Que precisamente neste instante acontece justamente isto, que precisamente agora, em Veneza, a lua ilumina o canto mais alto de um palácio gótico e uma mulher aparece por detrás das cortinas, que Cristo, precisamente ali, naquele ano e precisamente ali, se faz homem. Que abismo de mistérios! Que precisamente sobre estas crianças, as quais, no seu assombro, são tão indefesas, desce a poderosa força, a qual, numa abstracção poderosa, salva a individualidade da situação

desesperada, para que encontre em milhões de segundos o sentido que não existe em nenhum deles em particular e para que acredite na plenitude dos tempos, apesar da insignificância dos períodos particulares de tempo...” [N.,55-57].

Ora, para se poder chegar a esta conclusão é necessário algo mais do que a *Aufklärung* kantiana. Requer-se a *Verklärung*, a transfiguração do tempo por obra do poder espiritual da interpretação da história, o qual produz o maior crente, o filósofo, ao reconhecer o momento em que Deus não abandona a história. Na verdade, Schmitt parece, aqui, levar muito a sério a capacidade, própria da arte, de transfigurar a realidade. A cena pode descrever perfeitamente um fresco pintado por Fra Angelico. Só que agora o cenário já não é o cavalete, mas a alma humana. O que o pintor desenha, deve o filósofo acreditá-lo. É Hegel a imagem pairante que ronda estas páginas, páginas onde o mito cristão da esperança na bondade de um vida nova é convocado. E, no entanto, trata-se de um Hegel muito pouco hegeliano, já que, diante desta arte, Schmitt continua a acreditar que se deve genuflectir e crer. A arte não parece estar morta. Schmitt parece encontrar nela uma crença.

Mas, como transformar a *Aufklärung* em *Verklärung*? Como aceder ao sentido da filosofia da história que salva o tempo? Como transcender as lutas internas das potências míticas na plenitude da reconciliação? Como atingir o estádio último da gnose e do espírito, o qual, de acordo com a velha graduação, trespassou, finalmente, as dimensões telúrica e anímica? Como deter, parar, este tempo linear, mitológico, para dar entrada ao tempo da plenitude, ao instante eterno? Como deter a história após a continuidade de

milhões e milhões de instantes sem uma genuína e plena significação? Se este momento de transfiguração é a gnose, a autêntica *visio dei*, como chegar a ela através de “terríveis lutas, necessidades e angústias”? [N.,60].

Talvez esta pergunta nos abra agora ao que de mais próprio e característico exista na crença do Ocidente e, porventura, igualmente, à mais secreta crença de Schmitt, a saber, a natureza radicalmente metafísica em que assenta todo o seu pensamento.

Com efeito, *Nordlicht* não é apenas a “poesia do Ocidente”, mas a proposta revitalizadora, optimista, renovadora da metafísica do Ocidente, em si mesma inocente, mas plenamente autoconsciente. Pois um tal caminho de transfiguração diverge daquele que é próprio da luta, da actividade, da atitude ética intramundana, mantida e assegurada pela primordialidade do dever ser. Trata-se, portanto, aqui, de metafísica, não da ética intramundana. Trata-se do assombro, não da certeza moral do puritano weberiano. O moralista, diz-nos Schmitt, tem já a resposta pronta na ponta da língua - o dever -, e com ela empreende o caminho em direcção às coisas para lhes mostrar o verdadeiro sentido da sua existência. Ao invés, o gnóstico, o que conhece, o que vê Deus, tem uma atitude contrária: em vez de ser activo, inclina-se, humilde, perante aquilo que o espanta e que reconhece como *voluntas Dei in ipso facto*.

Mas, como pode uma realidade transfigurar-se, como se fora, ela própria, um testemunho directo de que Deus não abandona o mundo, e um inequívoco sinal de que é a presença da sua vontade aquilo que ali se manifesta? Gnose é revelação, dádiva e graça, diz Schmitt [N.,59]. Quando se escreve a interpretação que transfigura o instante, obedece-se a uma

ordem. O poeta é um novo evangelista e o comentador do poeta participa nesse seu conhecimento. A atitude dominante é, aqui, a de uma passividade acolhedora. O conhecimento gnóstico é um deixar-se guiar, um deixar-se ir.

O mais próprio da crença ocidental está em homem dever lutar, matar e morrer. E, para isso, deve percorrer o caminho do pecado e a todo o momento o reproduzir. Contudo, apesar das obras, apesar da luta e do sangue derramado, a natureza, a história, o tempo e a Terra serão transfigurados pela graça. As dores e as penas deste mundo e a bondade de Deus são o mistério. Porém, apenas na sua coexistência, se revela a verdadeira *complexio oppositorum*. No entanto, e ao contrário do que sucedeu ao homem oriental, o conhecimento do mal que domina a Terra inteira, as penas deste mundo e a inevitabilidade do pecado, não induziram o homem ocidental a abandonar o mundo, a fugir da acção: “Os grandes europeus amam-na e acham-na boa (à Terra), apesar de todos os horrores; eles não querem nem a negação passiva nem o descaminho pelagiano, com a sua confiança racionalista nas suas próprias forças e no seu próprio bem; eles não compreendem o problema da culpa moralmente, mas religiosamente, o seu optimismo - por comparação com o pessimismo naturalista e mundano dos orientais - não é superficial, mas - de maneira clara e livre, apenas nos maiores - de um nível superior, a negação daquela profunda negação oriental do mundo” [N.,62].

Na sequência de Agostinho, Lutero, Pascal e Hegel, Schmitt viu-se a si mesmo como a um destes europeus. O seu caminho através do pecado, do mal e do crime poderia muito bem não conhecer limites porque, gui-

ado pelo seu certo instinto de diagnosticador, compreendia que a sua alma era suficientemente forte para poder abismar-se nessas profundidades sem desesperar, suficientemente sã para poder encontrar a transfiguração da realidade e finalmente identificar um sentido de graça. Deste ponto de vista, Schmitt sabia-se dotado do mais flexível poder de interpretação, o verdadeiro poder espiritual digno de tal nome. Este foi o seu *arcanum*. Seguindo a luz boreal do espírito, não deixou de se examinar a si próprio como se examina alguém que percorre o caminho que vai da natureza à graça, do mito à plenitude do tempo. Nem simplesmente ancorado nas potências mitológicas da guerra, nem meramente esperançado na irrupção da graça como um pessimista schopenhaueriano; nem simplesmente consciente de que atravessar a natureza significava percorrer um caminho sem Deus, nem tão desesperadamente transcendente que pensasse que Deus só poderia irromper no tempo com a violência divina da catástrofe final. Por isso, em *Nordlicht*, reabilitou Schmitt um catolicismo gnóstico que é muito pouco católico, mas que é muito moderno. Porque, finalmente, o que vincula a natureza e a graça é o *milagre da graça*, a generosidade da dádiva e do dom, e *não a rectitude da própria natureza*, já insuperavelmente cheia de pecado [N.,62]. O sereno equilíbrio de Tomás de Aquino, de acordo com o qual o pecado do homem não é suficientemente potente para destruir a tendência para a ordem, imanente à natureza, a qual é, por seu turno, condição da recepção da graça, não é mencionado como fazendo parte desta tradição dos grandes europeus. Por aqui, facilmente se vê

que Chesterton²¹, não é, certamente, um herói de Schmitt.

Neste sentido, Schmitt sabia que a possibilidade de reabilitar o catolicismo não equivalia à possibilidade de reabilitação de uma metafísica que se atrevesse a afirmar a continuidade da natureza e da graça. Ao revelar o jogo das categorias de Däubler do ponto de vista da actualidade, Schmitt mostrava assim as suas cartas.

O que significava, afinal, acreditar numa natureza capaz ainda de oferecer um caminho até Deus, num mundo dominado pela técnica, pelo tráfico, pela organização capitalista, mecanicista, relativista, entregue ao cálculo e ao interesse subjectivo? Como continuar a acreditar no homem transformado num pobre diabo [N.,64]? Daqui apenas poderia brotar a imediatez do mito apresentando-se, na sua forma mais bruta, como pura incondicionalidade da luta.

6 Actualidade e falta de espírito.

De certo modo, a acusação que Schmitt lançara à actualidade (a que era a sua e a que é ainda hoje a nossa) não era senão uma: O Ocidente rompeu a *complexio oppositorum* constitutiva da sua realidade. Na verdade, trata-se da redução utilitarista da íntima dimensão religiosa da modernidade, tal qual a havia diagnosticado o Weber da *Ética protestante*. Com efeito, nunca como agora o Ocidente apoiou tanto a acção ética intramundana, nunca como agora julgou ser capaz de realizar o reino de Deus na Terra. Naturalmente, o abandono da dimensão complementar da Graça implica uma interpre-

tação mesquinha e redutora daquilo que se apresentou como o reino de Deus. Aparece aqui, talvez pela primeira vez em Schmitt, a palavra secularização [N.,65], tomada na acepção geral de uma abandono da dimensão metafísica dos fenómenos mais importantes e decisivos da Terra. Secularização, portanto, enquanto total naturalização e absolutização da vida e da acção humanas e consequente interpretação dos elementos fundamentais da existência humana fora de qualquer relação com o aparecimento do dom e da graça: “O direito converteu-se em poder, a confiança em calculabilidade, a verdade em certeza universalmente reconhecida, a beleza em bom gosto, o cristianismo numa organização pacifista. Uma falsificação e confusão dos valores domina as almas. No lugar da diferença entre o bem e o mal, ergue-se a utilidade e a nocividade diferenciadas até ao extremo” [N.,65].

São estas as dimensões secularizadas.

O tom apocalíptico deste comentário a Däubler expressa-se, de maneira clara, na interpretação do mecanismo de secularização propriamente dito. Pois que, para que um tal mecanismo funcione, é necessário atribuir um sentido novo a cada um dos sentidos mais próprios do Ocidente, numa palavra, um sentido novo para cada um daqueles âmbitos que o Ocidente nunca pensou à margem da Gnose e da Graça. Aliás, a própria palavra “secularização” é gnóstica, porquanto pressupõe que tudo o que procede de Deus consuma o seu sentido numa referência autónoma ao mundo. Ora, ao propor uma interpretação radicalmente imanente e naturalista de todos os velhos elementos da metafísica, a actualidade assume como escusável, como inteiramente prescindível, uma sua interpretação transcendente, fazendo-o, além disso, à

²¹Cf. S. Tomás de Aquino, G.K. Chesterton, Livraria Cruz, Braga, 1958.

conta de uma generalizada impressão de que conservou, tem em conta e respeita tais elementos. Finalmente, vem ao de cima a palavra decisiva da situação escatológica na qual vive Schmitt: o Anticristo impõe-se precisamente quando consegue imitar Cristo, e quando este mimetismo é o suficientemente perfeito de modo a que toda a suspeita possa nele dissolver-se.

Com efeito, para Schmitt, essa imitação cumpriu-se na actualidade. A secularização é a estrutura do Anticristo. Com a invocação maciça do Anticristo, a interpretação gnóstica do presente adquire a sua coerência final. A técnica imita o *fiat lux* do Deus criador, o conforto²² e a segurança imitam a paz da alma, a previsão e a planificação imitam a providência. E, todavia, o verdadeiro gnóstico, aquele que, com Däubler, entende que a transfiguração do presente é sempre possível, não se deixa armadilhar por este dualismo. De certo modo, não é aqui que se pode encontrar a cifra hermenêutica do presente. Com este gesto, distancia-se Schmitt do tom moral de Walter Rathenau: “Quem pressentiu a significação moral do tempo e, ao mesmo tempo, se tomou a si próprio como

filho do tempo, não podia deixar de ser dualista. Um crítico agudo do tempo descobriu a contraposição de mecânica e alma” [N.,68].

Já Max Weber insistira nesta contraposição, com o propósito explícito de referir o inevitável definhamento da alma diante do ferreteamento da dominação técnica. Ora, este caminho pessimista próprio da geração anterior à sua, diz-nos Schmitt, só pode conduzir a Marcião, o dualista, aquele que se mostra incapaz de compreender uma transfiguração possível para o sentido da Terra. Pois Marcião é interpretado como se houvesse acreditado na radical impotência de Deus, como se o mundo fosse definitiva e radicalmente insalvável. Incapaz de se refugiar numa fuga do mundo, incapaz de sair desta prisão, o homem deveria continuar condenado a padecer dos efeitos de uma criação que, no fundo, seria a obra do macaco de Deus. Ora, este é o caminho do céptico, diz-nos Schmitt, o caminho daquele que não acredita ser possível sair deste mundo degradado, mas que possui, pelo menos, suficiente presença de espírito para não impulsionar, mais ainda, o processo de secularização.

E, no entanto, esse dualismo de Marcião supera-se insistindo no próprio gnosticismo, só que, desta vez, num gnosticismo mais refinado, mais completo. Pois o mundo, este mundo, possui o seu *éon*, e, a sua transfiguração, coincidirá com o tempo do Apocalipse. O céptico é aquele que não é capaz de ver que o Apocalipse existe, aquele que se revela incapaz de compreender o horror escatológico presente já na primeira guerra mundial [N.,68]. Neste contexto, o livro de Däubler revela todo o seu significado. É a outra face da medalha, o rosto complementar do momento apocalíptico, a nova revelação. Para além de constituir uma compensação espiri-

²²Sobre a novidade do fenómeno do que os hotelheiros franceses chamaram *le confort modern*, consulte-se, de Aldous Huxley, o curto e brilhante ensaio “O Conforto”: “O que é que o conforto e o asseio têm que ver com a política, a moral e a religião? À primeira vista, uma pessoa diria que não havia nem poderia haver nenhuma ligação causal entre as cadeiras de braços e as democracias, os sofás e o relaxamento do sistema familiar, os banhos quentes e a decadência da ortodoxia cristã. Mas olhe-se mais de perto e descobrir-se-á que existe a mais apertada ligação entre o aparecimento recente do conforto e a recente história das ideias”. Cf. Huxley, Aldous., “O Conforto”, in *Sobre a Democracia e outros estudos*, Livros do Brasil, Lisboa, s/d., p. 237.

tual em tempos de falta de espírito, é o livro do *éon* deste mundo.

Mas, qual vem a ser, afinal, o significado de tudo isto? De maneira essencial, este livro *encarna* uma polaridade num mundo desespiritualizado e quase transformado num círculo nihilista. Com a criação de este centro denso de espiritualidade, o livro de Däubler permite o início de uma nova época, época capaz de produzir uma “epidemia religiosa”, um estado de ânimo apocalíptico, produzindo assim a mais radical negação do tempo. Hegelianamente falando até ao fim, afirma Schmitt “*Nordlicht* aparece como a negação da última e da mais universal de todas as negações” [N.,70].

Todavia, a negação da negação não é o mero dualismo, mas a sua superação. Por muito que a polaridade do espírito se oponha a este presente desalmado da máquina, o qual se revela em toda a sua força na luta mundial, nem tudo é dito com esta simples contraposição: “A noite terrível é necessária para conduzir a luz terrena e o sol terreno ao espírito. O espírito vence a dúvida; a última negação outorga a superação de toda a relatividade, a transcendência” [N.,75-76]. Esta é a tese última, bem longe, por sinal, do cepticismo. Mas talvez corresponda igualmente ao sentir mais obstinado e mais secreto de Schmitt, aquele que, afinal, melhor esclarece o caminho zigzagueante da sua obra. Com efeito, se alguma atitude houve à qual Schmitt sempre se revelou profundamente alheio e a cujo *pathos* jamais se ateuve, essa é a atitude do céptico. Jamais lhe descobrimos uma palavra de dúvida que seja, e esse é certamente um dos motivos que confere à sua escrita uma luminosidade sem precedentes no interior da tradição das grandes obras escritas em língua alemã. Jamais

deu Schmitt à estampa, um pensamento que fosse, que, pela sua própria constituição, não pareça estar convicto de si mesmo. Nada há nele dessa famosa escola da suspeita, desse medo de ser enganado ou confundido, dessa paranóia da dúvida que o século herdou de Freud e que obstinadamente persiste em duvidar. Se acaso padecesse desta enfermidade, jamais o confessou e muito menos forneceu o mínimo sinal de que nela estivesse interessado. Caso para, com Montaigne, afirmarmos: “Que mole travesseiro é a dúvida para uma cabeça bem feita!”

Oculto nas suas crenças, por vezes nas mais díspares, ninguém descobre a pessoa Schmitt por detrás das suas opiniões. Aquela consciência infeliz e desditosa, que Hegel desenhou com mão de mestre, afundada e sepultada na paralisia e profundamente satisfeita com o mal em virtude do conflito da dúvida e da finitude da decisão, não parece ter alguma vez atormentado e perseguido Schmitt, que parece haver atravessado os precipícios da vida com a consciência de possuir razão. Todavia, apesar de haver descoberto em toda a manifestação da dúvida uma ocasião para não passar à acção, dificilmente se ilude a impressão de muitas vezes haver passado de facto à acção e só depois ter encontrado a motivação e a certeza para actuar *assim*. Em todo o caso, se *Nordlicht* é, efectivamente, o seu arcano, talvez Schmitt tenha usado o poder de interpretação que lhe coube para aproximar o reino de Deus [N.,76]. É claro que, sem esta atitude subjectiva, sem esta quase universal credulidade, não é possível compreender as margens éticas nas quais perigosamente se moveu.

7 Espírito e Instituição.

Este gnosticismo, foi, pelo próprio Schmitt, guindado a *arcanum* do seu destino [Ex.CS.,52]. E, de certo modo, podemos mesmo afirmar que uma boa parte da sua obra procede de uma idiossincrática apropriação de um *phatos* expressionista próprio do início do século. Já aqui se podem identificar a *Erde*, como potência feminina, e o mar, como potência masculina, potências não já mitológicas, mas míticas. A inspiração do relato infantil de *Terra e Mar* é precisamente desta época [Gl.,141, 30.4.48].

Sempre que um Deus apareça de forma tal que, reconhecido por todos os homens, produza catolicidade e se transforme em caminho de salvação universal, o mito transcende-se em teologia. Ora, o mesmo pode suceder na teologia política quando da luta emerge a lei e o direito. A transformação da terra em paraíso é, justamente, a previsão última de *Nordlicht*. De acordo com o poema de Däubler, isto deveria acontecer quando as ordens da terra e do mar, o princípio feminino e o masculino, o princípio católico e o protestante, o princípio da justiça e o do amor, Roma como direito e Roma como Igreja, viessem a convergir na configuração de uma ordem única capaz de reconstruir o andrógino primitivo, o Filho que confere plenitude ao tempo²³.

É aqui que surgem as diferenças e se produz a distância de Schmitt relativamente a

²³Cf, para a figura do andrógino, o *Prelúdio* e o primeiro volume de *José e seus irmãos*, de Thomas Mann, Livros do Brasil, Lisboa, s/d., onde, de certo modo, se defende a ideia de que as potências redentoras de José, e do mito humanista, procedem do estatuto hermafrodita do jovem adivinho. Estas potências telúricas encarnam-se num filho da terra cuja sexualidade reproduz o velho esquema do andrógino.

Däubler. Pois Schmitt não quer ouvir falar das consequências anarquistas resultantes das perspectivas utópicas de Däubler, com o seu paraíso hermafrodita na terra. A partir do escrito imediatamente posterior, *A Visibilidade da Igreja*, a posição de Schmitt é a de que a dualidade mitológica e a luta devem dar origem a um direito e a um Estado hegelianamente entendido como Deus na terra. O catolicismo não pode, portanto, ser reafirmado com base nessa metafísica gnóstica do espírito de Däubler, mas a partir de uma austera consideração da Instituição. Em *A Visibilidade da Igreja*, proferirá Schmitt a palavra-chave dessa compreensão: trata-se de uma *concentração pneumática no jurídico*.

Esta interpretação do jurídico como a manifestação mais adequada e precisa da transfiguração espiritual da terra revela a mais determinante e decisiva característica da superação do seu anterior gnosticismo espiritualista. Por conseguinte, só agora se pode, com propriedade, falar de um catolicismo em Schmitt, catolicismo, todavia, que não deixa de se apresentar como o ponto terminal de todos os antecedentes gnósticos e, sobretudo, como o ápice da dualidade e da luta. Consequentemente, são o próprio elemento e a moldura onde o catolicismo se inscreve e dá a ver que mudam: não se trata já do espírito enquanto *visio Dei* transfigurada no instante, mas da instituição jurídica. Não obstante, nem a premissa, nem o caminho, se alteram: a luta e o horror de um mundo em pecado. Esboça-se, assim, o cenário mais conhecido: a dualidade só pode dar origem a uma luta que o direito soberano deve ser capaz de reduzir. Deste modo, é também a partir da temática formulada em *Nordlicht* que podemos chegar a uma efectiva compreensão

dos fundamentos últimos de *Teologia Política* e de *O Conceito do Político*.

8 Amigo e inimigo e memória de Däubler.

Foi nesse trabalho fundamental, intitulado *O Conceito do Político*, que Schmitt tomou plena consciência e expôs de maneira clara e sistemática a forma mitológica do presente. Não deveria, portanto, surpreender-nos que nessa angustiante reflexão sobre o ser e sobre o seu próprio percurso intelectual e existencial que é o *Glossarium*, chegasse Schmitt à conclusão de que, com a sua famosa distinção entre *amigo* e *inimigo*, mais não fazia, afinal, do que glosar, uma vez mais, a sua antiga leitura de Däubler. Contudo, não parecem restar dúvidas de que uma efectiva genealogia deste par de conceitos schmittianos e uma rigorosa descrição das respectivas funções no que à caracterização da política diz respeito, deva, necessariamente, remontar a Nietzsche. O próprio Schmitt o afirmou. Sem o conceito de *Grande Política* de Nietzsche, o *pathos* de Schmitt é, desde logo, incompreensível. Deve, contudo, dizer-se que este elemento se joga num contexto muito mais amplo, embora numa agonística precisa²⁴.

²⁴Assim - apesar de um constante posicionamento contra o nietzscheanismo e contra Nietzsche, ao qual Schmitt dava uma interpretação técnica e a quem chamava “o mais alto sacerdote do sacerdócio privado” num mundo em que a metafísica se havia convertido em estética -, nas últimas observações de *Glossarium*, revela-se-nos a procedência nietzscheana da tese que afirma o primado do espaço sobre o nada, a potência obstinada do ser espacial face ao nihilismo. “Wo Raum ist, ist Sein” (Onde há espaço, há ser), cita Schmitt, e chama à frase “herrliche Nietzschesatz” (magnífica frase de Nietzsche) [Gl.,317, 6.7.51]. A impor-

Como vemos, sempre que Schmitt rememora, inevitavelmente regressa a Däubler. Assim também neste caso. Na sua canção sobre Palermo, escrevera Däubler:

“Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt

Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen”

(O inimigo é a nossa própria pergunta enquanto forma e ele arrasta-nos, e nós a ele, para o mesmo fim)

[Gl., 213.25.12.48]

Com o gesto atento de grande autor, que continuamente coloca questões transcendentais aos seus leitores, Schmitt submete a compreensão e a admissibilidade da tese nuclear do seu *O Conceito do Político* à prova da verificação do sentido mais profundo contido neste verso de Däubler. A chave é o próprio texto de *Nordlicht* que a fornece. A questão central reside na própria estrutura interna do ser humano enquanto dualidade. Como o diz o verso, o inimigo não é senão a forma da nossa própria pergunta. Trata-

tância da asserção de Nietzsche não se reduz apenas à centralidade conceptual da configuração do espaço. É a sua própria filosofia que está aqui em jogo, e é ela que confere ao *Nomos da Terra* a sua autêntica significação histórica, na medida em que o situa no projecto de superação do nihilismo moderno.

Aqui, nesta revalorização da Terra, emerge igualmente a questão do tempo, enquanto dimensão derivada, como a chave da regulação das tensões do mito e dos seus dualismos. Pois que é no tempo que o conceito do político, da grande política, encontra a sua arena. “O tempo”, diz Nietzsche (1881-2), “assoma, ali onde se conduz a guerra pela soberania da Terra. Foi introduzido em nome de doutrinas filosóficas fundamentais, isto é, em nome de uma luta ideológica pela unidade.” [Gl.,309, 29.8.50]. Todavia, no entender de Schmitt, Nietzsche não passou daqui, nem foi consequente, perdido, como ficou, no desespero. Energicamente, recusou Schmitt o seu gesto.

se da existência humana na sua forma de pergunta, incompreensível como harmonia e como paz. O inimigo é carne da nossa carne e sangue do nosso sangue. E, no entanto, a forma da pergunta não é jurídica. Pois, como veremos, a forma jurídica é decisão, infalibilidade, resposta, crença.

De um ponto de vista mitológico, a relação amigo-inimigo é já a relação de Adão e Eva. Regressamos aqui ao andrógino de Däubler, o qual, cindido e fracturado, representa e fundamenta a luta originária. Desenvolvendo a passagem de Däubler, propõem-nos Schmitt, a 13 de Fevereiro de 1949, a seguinte entrada no *Glossarium*, particularmente elucidativa: “Historia in nuce. Freund und Feind. Der Freund ist wer mich bejaht uns bestätigt. Feind ist, wer mich in Frage stellt (Nürnberg, 1947)”. É aqui notório o eco do verso anteriormente citado, aplicado à mais terrível situação existencial. No que se segue, pergunta-se Schmitt o seguinte: Quem pode questionar-me a mim mesmo? Quem pode fazer-me uma pergunta? Quem pode, em suma, ser meu inimigo? A resposta não oferece dúvidas: “No fundo, apenas eu a mim mesmo”. De modo que, respondendo a si mesmo e, por esse mesmo gesto, entregando-nos o resultado do exame ao significado último do seu *O Conceito do Político*, responde Schmitt: “Só o meu irmão me pode por em questão e só o meu irmão pode ser meu inimigo. Adão e Eva tiveram dois filhos: Caim e Abel”. Ora, não haverá aqui uma metáfora radical do homem?

A mais elementar estrutura antropológica gera hostilidade. Esse parece ser o sentido mais profundo do mito da expulsão do paraíso, tão recorrente e tantas vezes objecto das mais variadas metamorfoses exegéticas. De facto, com as insistentes referências ao

matriarcado originário, os mitólogos românticos mais não faziam do que evocar constantemente o Paraíso²⁵. Todos os esquemas se encontravam neste cenário originário.

Com a própria cisão do homem originário, com a divisão dos géneros, com o reconhecimento da diferença entre homem e mulher e a emergência do rubor e da vergonha recíprocos, nessa imanência do mundo para sempre situada fora da magia do umbral guardado pelo anjo, aí brota a violência do homem, a sua própria dualidade como amigo e inimigo, marido e mulher, filho e irmão.

Uma passagem de Johann Jacob Bachofen, reproduzida por Schmitt, diz assim: “Na magia deste ar do Paraíso satisfaz-se toda a exigência feita à vida e toda a esperança do além” [*Gl.*,218]. A diferença entre amigo e inimigo reproduz-se sempre que este ar do paraíso arrefece e congela. É por isso que não existe, nesta experiência, qualquer lugar para a assimetria. Ao invés, tudo aponta para a mais absoluta igualdade, uma vez que o que quer que seja que afecte o amigo afecta igualmente o inimigo. Ambos partilham a mesma sorte até ao fim: na medida em que compreendo o inimigo transformo-me nele, mas também ele se transforma em mim. Como um corpo e a sua sombra, não há salvação apenas para um. Enquanto eu vivo, vive também o meu inimigo. É esta estrutura, verdadeiramente existencial, que atravessa a imanência completa do mundo, no qual, apesar de tudo, Deus e o direito têm uma palavra a dizer.

No final do sua epopeia do espírito, Däubler escrevera uma frase que Schmitt não se

²⁵Cf, Bachofen, Johann J., *Mitologia arcaica y derecho materno*, Anthropos del Hombre, Madrid, 1996.

cansa de recordar: “Agora, arrebeará a lei em pedaços” [Gl.,216,18.1.49]. Estas palavras devem ser postas em relação com uma passagem onde se cita o jovem Hegel e a sua noção de lei como fragmento da natureza humana [Gl.,200,28.9.48]. Esse fragmento da natureza humana, ou essa natureza humana caída e fragmentada, é o que resta quando a vida originária do amor se desfaz em pedaços. Tal como sucedia no jovem Hegel, o crime de Caim sobre Abel é a essência da lei. No fundo, ambos os autores estão de acordo. Para Däubler, uma vez reproduzida a unidade originária do amor e do espírito, a lei, fragmento da velha unidade, rebentará como o nada diante da nova vida. A tese de fundo é a de que a lei não é nunca receptáculo do espírito.

9 A pneumatização do direito em A Visibilidade do Espírito.

Vemos agora como o dualismo sobre o qual assenta a noção de política, procede de um esquema de pensamento essencialmente metafísico, o qual prevê a queda no mito como consequência da expulsão do paraíso. Na redacção de *Nordlicht*, Schmitt havia já previsto uma transfiguração do mito em espírito e da história em tempo pleno, a qual, enquanto graça, se encontra para lá da justiça, invocando uma utopia de amor. Neste momento transfigurado, a função do direito é nula. Posteriormente, e face à previsão de *Nordlicht*, neste estertor da lei, nesta anarquia utópica, descobrirá Schmitt o verdadeiro momento final da morte de Deus, um ateísmo político consumado.

Para compreender esta passagem, que implica um verdadeiro reordenamento do jurí-

dico dentro do âmbito da teologia e da filosofia da história, será necessário analisar brevemente o texto sobre a *Visibilidade da Igreja*. Pois só neste texto se produz a síntese entre o conceito de Deus enquanto espírito e o conceito de direito, e apenas ela nos permite falar, quer de Teologia política, quer de catolicismo político em Carl Schmitt. Todavia, o mundo categorial de *Nordlicht* continua a agir subterraneamente, com todas as suas premissas e, sobretudo, com a sua vontade de se manter fiel ao que de mais próprio o Ocidente possui, a essa fé, à qual, aquele que reconhece o pecado do homem, “está obrigado, pela encarnação de Deus, a aceitar a fé segundo a qual tanto o homem como o mundo são bons por natureza. Porque Deus não quer o mau” [V.I.,16]. O catolicismo oferecia agora a Schmitt um fim diferente para a luta do mito e para a vitória do espírito.

Pois para Schmitt, “o dualismo (é) introduzido no mundo pelo pecado dos homens” [V.I.,14]. Só que agora, esse dualismo e essa luta, dão origem a uma deformação do direito, a uma antítese entre autonomia e heteronomia, gerando a “irreconciliável oposição das diferentes posições e interesses”. Deste modo, afundado no pecado e tendo perdido o “significado unívoco da vida, do pensamento e da linguagem”, vive o homem na excisão entre o poder e o direito, entre a facticidade e a validade [V.I.,14]. Agora e sempre, o dualismo do mito não é senão a consequência do pecado. Como o é, igualmente, a diferença amigo-inimigo.

A partir daqui, estamos em condições de podermos reconstruir o contexto que se apresenta em *Teologia Política* e em *Catolicismo Romano e Forma Política*. Apenas o fundador do direito, aquele que está em condi-

ções de recompor a síntese entre o fáctico e a ideia, poderá refundar um paraíso teológico que é, agora, a própria normalidade da lei. Todavia, só o conseguirá assumindo a representação segundo a forma do catolicismo romano. Finalmente, o seu critério será o de não viver em pecado, o de não padecer da forma da dúvida, o de habitar na certeza e na verdade da decisão. A tese da representação, que torna visível a ideia invisível, e que dota de legitimidade a facticidade da norma, será a forma em que se produzirá a “concentração do pneumático no jurídico”, forma essa, em que o religioso, o autêntico âmbito de *Nordlicht*, experimenta a passagem ao eclesial. O Deus que antes era simplesmente *Geist*, faz-se agora carne, palavra, logos carnal, igreja, comunidade. A relação do homem com Ele não é subjectiva, nem privada, nem aristocrática, mas comunitária. A plenitude do tempo não é já um instante, mas a historicidade enquanto continuidade da sucessão jurídica. As cifras da teologia de Däubler reconvertem-se agora numa interpretação política que alcança a unidade de Deus através da mediação dos homens mortais organizados de forma jurídica. Não, porém, num acosmismo do amor, o qual fez com que a lei se estilhaçasse em mil fragmentos: não é aí que se encontra o paraíso.

De uma maneira radicalmente lúcida, recorda agora Schmitt que a lei fora já dada e instituída no próprio seio do paraíso: “Na concepção cristã, a legalidade do mundo visível é boa por natureza. A regulamentação jurídica das relações humanas é anterior à maldade e ao pecado, não a sua consequência” [V.I.,16]. Impõe-se aqui a velha tese de Santo Agostinho, segundo a qual o matri-

mónio é *ante peccatum*²⁶. A utopia já não é agora anárquica, mas jurídica. Não se trata já do amor do andrógino, mas da justiça de uma instituição. É este, doravante, o horizonte em que Schmitt se move.

Contudo, esta nova austeridade, que confere ao jurídico o poder formal de revelação do espiritual e que concebe o eclesiástico como forma religiosa comunitária, não é separável da configuração escatológica e apocalíptica a partir da qual se interpretou a situação da Europa entre o período das duas guerras. É, portanto, mister, analisá-la por relação aos elementos característicos deste contexto. O primeiro, diz respeito a uma filosofia da história entendida como o fluxo e o refluxo do imediato configurado nas potências do mito, mito este de natureza dualista e gnóstica e centrado em formas de luta entregues a uma crescente auto-afirmação. O segundo, reporta-se a um diagnóstico do presente definido como a época da dominação técnica e da secularização de valores, a qual, destruindo a possibilidade de uma interpretação genuína do espírito, enraizava, deste modo, as forças mitológicas da vida imediata na mais arcaica barbárie. Do jogo destes dois diagnósticos, destas categorias e desta atmosfera, haveriam de emergir os fundamentos últimos que atravessam as principais teses e conceitos de *Teologia Política, Catolicismo Romano e Forma Política e O Conceito do Político*.

No fundo, pode dizer-se que Schmitt jamais abandonou esta territorialização espiritual, de que o *pathos* do *Kat-echon* constitui a mais expressiva formulação, sem o qual,

²⁶Cf, Agostinho, S., *A Cidade de Deus*, Livro XIV, Capítulo 22, p.1303. Vol. II, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.

aliás, se torna difícil compreender o que de mais pungente existe na sua excepcional figura de pensador. De pensador do nosso tempo.