

Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º29 | 2006

João Maria André
Edmundo Balsemão Pires
Alexandre Franco de Sá
Nuno Venturinha
Pedro Spinola Pereira Caldas
Bernardo Ferreira
João Madeira

DEMOCRACIA, RELATIVISMO E IDENTIDADE POLÍTICA EM HANS KELSEN E CARL SCHMITT

BERNARDO FERREIRA

A análise da democracia ocupa um lugar privilegiado na reflexão política de Hans Kelsen e Carl Schmitt. Contemporâneos da experiência e dos contratempos da Alemanha de Weimar, Kelsen e Schmitt elaboraram imagens sob diversos aspectos contrapostas do conceito de democracia. Essa contraposição não é de se espantar, considerando-se que estamos diante de dois autores que nas suas concepções teóricas sobre o direito, assim como nas suas adesões políticas exibem trajetórias em tudo antagônicas: Kelsen, normativista, herdeiro da tradição do positivismo jurídico e partidário de uma doutrina pura do direito; Schmitt, teórico do decisionismo, empenhado numa reflexão sobre as conexões entre direito e política; Kelsen, “liberal de esquerda”, obrigado a se exilar em função da perseguição aos judeus na Alemanha nazista; Schmitt, defensor de uma solução autoritária para a República de Weimar e, posteriormente, o “**Kronjurist**” do Terceiro Reich.

Todavia, apesar das suas divergências – ou, quem sabe, até mesmo por causa delas –, as análises que os dois autores fazem do conceito de democracia exibem alguns notáveis pontos de convergência. Convergências que não dizem respeito, como já enfatizei, à sua caracterização do conceito, mas sim às premissas intelectuais da democracia moderna. Nessa perspectiva, creio ser possível dizer que tanto a análise de Schmitt quanto a de Kelsen têm como referência, mais ou menos explícita, uma avaliação semelhante sobre o vínculo entre democracia e modernidade. Ou, para ser mais preciso, sobre os problemas que estão associados à formação de uma “vontade geral” e de um consenso nas sociedades modernas. Ainda que, em ambos os autores, essa questão envolva uma consideração da estrutura sociológica e das contradições sociais das democracias modernas, não creio que seja esse o foco principal da sua análise. O centro do problema parece estar numa refle-

xão sobre a especificidade da relação entre política e valores no mundo moderno. De uma maneira mais ou menos articulada, a questão da democracia está relacionada no pensamento dos dois juristas a uma consideração sobre a condição política do homem numa época em que o problema da ordem não pode ser remetido a qualquer fundamento incontroverso.

Nesse sentido, a menção implícita a Rousseau quando recorri no parágrafo acima à noção de “vontade geral” não é fortuita. Tanto Schmitt quanto Kelsen consideram Rousseau como uma referência incontornável da reflexão teórica sobre a democracia. Para ambos, a valorização das idéias do **Contrato Social** implica a admissão de que a identidade entre governantes e governados, entre sujeito e objeto do poder é um traço distintivo da ordem democrática. Todavia, se o ponto de partida é o mesmo, o desenvolvimento e as conclusões que os autores extraem dele são opostas. O problema da identidade democrática vai assumir, em Schmitt e Kelsen, contornos inteiramente distintos, tendo em vista a maneira como cada um deles pensa a possibilidade de construção da vontade coletiva nas sociedades modernas. Kelsen caminha no sentido de atenuar e mitigar o problema da identidade, afirmando a impossibilidade de uma adequação entre a idéia de ordem característica da democracia e a realidade concreta da vida política e defendendo uma concepção formal da democracia. Schmitt, por sua vez, pretende pensar a democracia em termos substanciais e, para tanto, procura conceber a possibilidade de uma realização concreta da identidade democrática através de um consenso por exclusão.

I

Começemos por Kelsen¹. Em diversas oportunidades da sua obra política dos anos 20 e início dos 30, Kelsen insiste na relação entre for-

¹ Restringi-me aos textos de Hans Kelsen escritos no período que, grosso modo, corresponde à vigência da República de Weimar. Essa escolha foi determinada pela tentativa de enquadrar a sua reflexão sobre a democracia em relação à produção de Carl Schmitt neste mesmo momento. Os textos vão citados a partir das traduções que pude consultar, pois não tive acesso aos originais em alemão. A legenda dos trabalhos de Hans Kelsen é a seguinte:

EVD – *Essenza e valore della democrazia* (1ª ed., 1920) in Kelsen, Hans – *Dottrina dello Stato*, Nápoles, ESI, 1994

EVD2 – *Essência e valor da democracia* (2ª ed., 1929) in Kelsen, Hans – *A Democracia*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, 2ª ed.

ma de governo e **Weltanschauung** (concepção de mundo)². Segundo ele, seria possível estabelecer uma correspondência entre diferentes atitudes filosóficas perante o mundo e concepções da ordem política. Assim, a admissão da impossibilidade do conhecimento de uma verdade absoluta seria solidária de uma perspectiva democrática da vida política, ao passo que à crença numa imagem metafísico-absoluta do mundo corresponderia um ponto de vista autocrático. A democracia estaria associada ao relativismo filosófico e, portanto, implicaria, na sua própria definição, uma concepção relativista da ordem política. Como o próprio Kelsen assinala,

“todos aqueles que se apóiam apenas na verdade terrestre, aqueles para quem o conhecimento humano estabelece os fins sociais, podem justificar o uso inevitável da coerção para realização desses objetivos apenas depois do consenso, pelo menos da maioria, daqueles cuja felicidade a ordem coercitiva deverá garantir. E essa ordem coercitiva deve ser organizada de tal forma que mesmo a minoria, que não está completamente equivocada nem absolutamente privada de direitos, possa tornar-se maioria a qualquer momento” (EVD2, 126).

O vínculo que Kelsen pretende estabelecer entre regimes autocráticos e crença em valores absolutos não apresenta, até onde vejo, muitas dificuldades. À certeza da posse de uma verdade absoluta corresponderia o exercício de um poder que se quer inquestionável e que, portanto, tende

D – “La democrazia” (1927) in Kelsen, Hans – *Il Primato del Parlamento*, Milão, Giuffrè, 1982

DD – “Difesa della democrazia” (1932) in Kelsen, Hans – *Sociologia della Democrazia*, Nápoles, ESI, 1991

DS – “Dio e Stato” (1922/1923) in Kelsen, Hans – *Dio e Stato*, Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 1988

FGCM – “Forme di governo e concezioni del mondo” (1933) in Kelsen, Hans – *Il Primato del Parlamento*

LTGS – “Lineamenti di teoria generale dello stato” (1926) in Kelsen, Hans – *Dottrina dello Stato*

PP – “O problema do parlamentarismo” (1924) in Kelsen, Hans – *A Democracia*

SD – “Sociologia della democrazia” (1926) in Kelsen, Hans – *Sociologia della Democrazia*

TGE – *Teoría General del Estado*, Barcelona, Labor, 1934

² O problema já está colocado na primeira versão de *Essência e valor da democracia*, de 1920, e será retomado por Kelsen em diversos textos políticos posteriores, vide: “O problema do parlamentarismo” (1924), *Teoria Geral do Estado* (1925), a segunda edição de “Essência e valor da democracia” (1929) e, sobretudo, “Forma de governo e concepção de mundo” (1933).

a se revestir de um caráter igualmente absoluto. O mesmo já não se pode dizer da associação entre democracia e relativismo. Trata-se, a meu ver, de uma relação que não se formula com a mesma facilidade que a anterior e exige a compreensão prévia do significado que o conceito de democracia assume no pensamento do jurista austríaco.

Em Kelsen, esse relativismo da **Weltanschauung** democrática está associado a uma imagem individualista da liberdade. Segundo ele, a idéia de democracia é indissociável da noção de liberdade, entendida como independência em relação a todo tipo de vínculo e determinação social, como um *“protesto contra o tormento da heteronomia”* (EVD2, 27). A democracia seria a tradução em termos da ordem jurídico-política desse ideal originário de autonomia e independência individual. No entanto, para que semelhante idéia possa se constituir em fundamento da ordem social ela precisaria passar por uma série de transformações, seria necessário converter *“a liberdade natural (...) em liberdade social e política”* (EVD2, 28), ou ainda, passar *“da idéia de liberdade do indivíduo em relação ao domínio do Estado (...) [à] participação do indivíduo no poder do Estado”* (EVD2, 32). Na democracia, essa conversão se realizaria através do exercício do autogoverno por parte dos cidadãos, de tal forma que aqueles que governam acabariam por se confundir com os próprios governados. No exercício da cidadania democrática, o ideal da **autonomia individual** se concretizaria sob a forma de uma **autarquia política**. Todavia, não sem qualificações, já que haveria uma inevitável distância entre o caráter anti-social e, em última análise, anárquico da idéia de liberdade e a construção da vida coletiva sobre vínculos obrigatórios e coercitivos. Como o próprio Kelsen observa

“no caso limite em que o ‘você deve’ do imperativo social é condicionado por um ‘se e o que você quiser’ daquele a quem é dirigido, a ordem perde qualquer sentido social. Por isso a existência da sociedade e do Estado pressupõe que possa haver discordância entre a ordem social e vontade daqueles que se lhe submetem” (EVD2, 30).

Assim, Kelsen busca pensar o tema do autogoverno, ou ainda, da “vontade geral”, não só como uma via de conciliação entre liberdade individual e liberdade política, mas também tendo em vista a possibilidade de dissociação entre esses dois termos. O conjunto da sua análise sobre o conceito de democracia irá se elaborar a partir da tensão entre vontade individual subjetiva e ordem estatal objetiva, entre preservação da idéia de liberdade e constituição de uma ordem social de caráter necessariamente coercitivo; enfim, a partir de uma **tensão entre a idéia e a realidade da democracia**. Para Kelsen, *“a essência da democracia só*

pode ser compreendida tendo em mente a antítese ideologia e realidade” (EVD2, 35).

Essa tensão já se mostraria no processo mesmo de formulação da vontade coletiva nas democracias. A liberdade política do indivíduo teria como pressuposto uma sintonia entre a sua vontade particular e a vontade do todo. Aqueles em desacordo com a vontade coletiva – seja porque não votaram com a maioria, ou simplesmente porque mudaram de opinião, ou ainda, porque nasceram numa ordem estatal de cuja formação não tomaram parte – não participariam dessa liberdade e experimentaríamos a ordem estatal como pura heteronomia. Nas palavras do próprio Kelsen,

“já que é livre quem determina a si mesmo e só está sujeito à sua própria vontade, onde vigora o princípio da maioria são livres apenas os que pertencem a maioria, pois apenas a vontade desses determina o conteúdo da ordem social (...) Mas também aquele que vota com a maioria já não está sujeito exclusivamente à sua própria vontade. Percebe-o tão logo mude a vontade que manifestou no momento da votação” (PP, 128).

Tendo em vista a impossibilidade de eliminar as diferenças de opinião e de interesses na vida social e dada a tendência à objetivação da vontade coletiva numa ordem estranha a uma parte dos seus membros, a questão da liberdade política na democracia não implica, para Kelsen, um movimento de aproximação da unanimidade, de conquista de uma concordância máxima entre ordem pública e vontades individuais. A seu ver, seria preciso pensar as condições do processo de formação de maioria de tal forma que a discordância entre esses dois pólos viesse a ser minimizada. Não se trata, espero que esteja claro, do mesmo problema formulado de uma maneira invertida, mas de dois problemas distintos. Em outros termos: o foco da questão da liberdade democrática se desloca dos mecanismos que garantiriam a formação de uma vontade coletiva majoritária para aqueles que permitiriam a sua modificação. Assim, a indagação sobre o que fazer para que *“a decisão imposta à minoria se reduza a um mínimo” (EVD2, 29)* se desdobra em outras perguntas: como assegurar que a minoria que num dado momento não desfruta da liberdade venha a ser livre? Ou ainda, mais genericamente: de que maneira seria possível evitar a cristalização da ordem estatal numa vontade alheia às alterações das expectativas dos seus membros individuais?

A exigência de uma maioria qualificada não resolveria o problema, pois se é verdade que restringe o número de cidadãos relegados à condição de minoria, cria, ao mesmo tempo, obstáculos à mudança da vontade estatal. Assim, a resposta residiria na limitação numérica da maioria necessária à aprovação de uma decisão, ou seja, na restrição do princípio

majoritário à sua forma mais elementar: a maioria absoluta. A maioria absoluta permitiria uma aproximação constante e um ajuste renovado entre vontade individual e ordem estatal, tornando possível, ao mesmo tempo, a liberdade do maior número de indivíduos e a modificação da vontade coletiva. Portanto, nos diz Kelsen, “o princípio da maioria absoluta (e não qualificada) representa a aproximação relativamente maior da idéia de liberdade” (EVD2, 31). Isso porque, afirma ele mais adiante,

“a concordância entre vontades individuais e vontade do Estado será tanto mais fácil de se obter quanto menor for o número de indivíduos cujo acordo é necessário para decidir uma modificação na vontade do Estado. Aqui a maioria absoluta representa efetivamente o limite superior. Se isso não fosse exigido, poderia ocorrer que a vontade do Estado, no momento em que se manifestasse, estivesse mais em desacordo do que em acordo com as vontades individuais; se isso fosse exigido ao máximo, poderia ocorrer que uma minoria pudesse impedir a mudança da vontade do Estado, contrariando a maioria” (EVD2, 32).

Com isso, observa Kelsen, o princípio da democracia seria

*“o princípio da maior liberdade possível entendido como a menor oposição relativamente possível entre **volonté générale**, o conteúdo do ordenamento estatal, e a **volonté de tous**, a vontade dos sujeitos particulares submetidos a esse ordenamento”* (DD, 49).

Assim, a concretização da idéia originária de liberdade na democracia traria consigo modificações e limitações. Modificações porque requer a conversão da idéia de liberdade individual em liberdade política e a correspondente transformação do próprio sujeito da liberdade: do indivíduo livre para o coletivo de cidadãos livres, mais especificamente, para o Estado livre (cf. EVD2, 33-34). Limitações porque a efetivação da identidade democrática entre governantes e governados precisa se circunscrever, em nome da própria liberdade, aos limites do princípio da maioria absoluta: nos regimes democráticos, paradoxalmente, a possibilidade de concretização da liberdade política exigiria a sua própria restrição. Na verdade, como observa Kelsen, a realização plena da liberdade política exigiria uma situação de unanimidade contínua e de um consenso integral, incompatível com a realidade da vida política. Daí a necessidade de restringir o alcance e a aplicação do ideal de autodeterminação democrática.

Tendo em vista as transformações sofridas pela idéia de liberdade na prática dos regimes democráticos seria preciso admitir, nos diz Kelsen,

“que a distância entre a ideologia e a realidade, e até entre a ideologia e a possibilidade máxima da sua realização, é extraordinária” (D, 10). Nas democracias reais, portanto, a noção de liberdade informaria a constituição de uma ordem política que se afastaria permanentemente das suas premissas originárias. Kelsen chega inclusive a falar da *“ilusão da liberdade” (EVD2, 87)* e da *“ficção da soberania popular” (TGE, 401 e LTGS, 114)*. Todavia, a ênfase na distância entre real e ideal não implica aqui a afirmação da inviabilidade ou da natureza apenas ilusória dos princípios democráticos, mas sim uma tentativa de considerar os limites dentro dos quais eles ganham alguma efetividade. Ao insistir na necessidade de *“um olhar realista que penetre a nuvem das aparências ideológicas” (EVD2, 40)*, Kelsen tem em vista não só o afastamento da idéia em relação à realidade, mas também os mecanismos do seu ajustamento recíproco. Dessa forma, tal exigência de um *“olhar realista”* implica, ao mesmo tempo, a consideração da maneira pela qual a *“ideologia (...) determina a realidade” (D, 5)*. No reconhecimento das tensões e contradições próprias a tal possibilidade, residiria não só a essência, mas também o valor da democracia:

“muitos dos mal-entendidos na discussão do problema [democrático] têm origem no fato de haver quem fale só da idéia e quem fale só da realidade do fenômeno, enquanto seria preciso confrontar esses dois elementos, considerando a realidade à luz da ideologia que a domina, e a ideologia do ponto de vista da realidade que a sustenta” (EVD2, 35).

Portanto, o que à primeira vista parecia ser um curioso paradoxo – uma defesa da democracia que o tempo todo assinala os seus limites e as suas insuficiências –, pode ser visto como uma tentativa de aliviar a ordem democrática da sua sobrecarga ideológica e, assim, analisar as possibilidades reais de efetivação.

O mesmo movimento que Kelsen realiza em relação à idéia de liberdade na democracia, irá se reproduzir na sua análise sobre o conceito de povo, o lugar do parlamento, a seleção dos chefes: a crença na autodeterminação se vê confrontada com uma realidade em que os laços de sujeição se reproduzem insistentemente, o ideal se choca com uma experiência concreta que jamais se dobra aos seus imperativos. Vejamos o caso da noção de povo. A idéia de que na democracia o povo é soberano e governa a si mesmo pressupõe, observa Kelsen, a hipótese de uma vontade popular unitária. No entanto, essa hipótese não pode ser mais do que um *“postulado ético-político” (EVD2, 36 e EVD, 29)*, pois *“aquela entidade real a que se pode dar o nome de povo carece daquilo que é acima de tudo indispensável para poder exercitar uma soberania: a*

unidade” (EVD, 29). Assim, a idéia de um povo unitário teria de ceder lugar à realidade sociológica de um agregado pouco coerente de grupos heterogêneos. Mas não só: a identidade entre governantes e governados nunca é total, já que o povo súdito jamais coincide integralmente com o povo soberano. Este último se restringe à parcela dos indivíduos dotados de direitos políticos e, mais especificamente, à parcela reduzida dos cidadãos ativos que efetivamente interferem nas decisões políticas. Tal interferência pressupõe, por sua vez, a organização dos indivíduos em partidos políticos, de tal forma que o “povo” se veria reduzido a um somatório de agremiações partidárias distintas e, não raro, discordantes entre si. Além disso, a formação da vontade política do Estado não se realizaria nas democracias modernas de maneira direta, mas indiretamente, através do restritíssimo número dos cidadãos que têm assento nas instituições legislativas.

O parlamento, como órgão responsável pela formação da vontade do Estado, se fundaria em um princípio que tende a negar a noção da liberdade democrática: o princípio da representação. A idéia de que os membros do parlamento seriam representantes do povo e agiriam em seu lugar é, segundo Kelsen, uma ficção que tem por objetivo legitimar democraticamente uma instituição fundada num princípio não-democrático. Na realidade, a prática generalizada do mandato livre tornaria os representantes independentes dos representados, de modo a não ser possível justificar a existência de “instituições representativas” em termos do exercício da soberania popular. O recurso à representação se explicaria por razões acima de tudo técnicas. Dada a complexidade e as dimensões das sociedades modernas, não haveria como o povo formar a vontade do Estado diretamente. A divisão de trabalho se torna, com isso, uma necessidade da organização da vida política e um meio através do qual a vontade popular se formaria indiretamente. O “valor” do parlamento, portanto, estaria no fato de ele ser “*um meio técnico-social específico para a criação da ordem do Estado*” (EVD2, 49). Reconhecido o caráter fictício da representação e a natureza indireta da formação da vontade estatal no parlamento, o exercício efetivo da soberania popular nas democracias modernas tenderia a se restringir ao momento do voto, impondo-se, portanto, “*a necessária conciliação entre a idéia simplista de liberdade e o princípio da diferenciação do trabalho*” (EVD2, 49-50).

Por outro lado, Kelsen acredita que a consideração da natureza dos processos decisórios no parlamento permitiria avaliar com mais exatidão o significado real do princípio majoritário. Segundo ele, seria preciso introduzir, uma vez mais, a distinção entre os aspectos ideológicos das decisões por maioria e os seus resultados efetivos. Em termos ideais, o princípio majoritário, como se viu, representaria uma via de aproximação entre vontade estatal e vontades individuais. Entretanto, observa ele,

“na realidade, a maioria numérica nem sempre é decisiva: pode até acontecer – mesmo supondo plenamente reconhecido o princípio majoritário – que a minoria numérica domine a maioria numérica, tanto ocultamente – quando o grupo dominante é majoritário apenas aparentemente, em consequência de artifícios da técnica eleitoral –, quanto abertamente, isto é, no caso de um assim chamado governo de minoria” (EVD2, 69).

Sendo assim, a realidade do princípio majoritário deveria ser buscada em outro lugar; mais especificamente, no fato de que ele levaria a uma simplificação das oposições, por meio da constituição inevitável de dois grupos contrapostos: a maioria e a minoria. Esse mecanismo de simplificação das múltiplas divisões existentes no interior da sociedade traria consigo um efeito de integração. Ao mesmo tempo, a formação de uma maioria, nos diz Kelsen, não significa a imposição pura e simples da vontade do grupo majoritário ao minoritário. Pelo contrário, em lugar do “domínio absoluto da maioria sobre a minoria”, se verificaria a sua “influência mútua” (EVD2, 69). Uma decisão majoritária seria, inevitavelmente, o resultado de um **compromisso**. Tal seria o sentido dos mecanismos de deliberação no parlamento:

*“todo o procedimento parlamentar visa a alcançar um caminho intermediário entre interesses opostos, uma resultante das forças sociais antagônicas. Ele prevê as garantias necessárias para que os interesses discordantes dos grupos representados no parlamento tenham a palavra e possam manifestar-se como tais num debate **público**. E, se procurarmos o sentido mais profundo do procedimento especificamente antitético-dialético do parlamento, esse sentido só poderá ser o seguinte: da contraposição de teses e antíteses dos interesses políticos deve nascer de alguma maneira uma síntese, a qual, nesse caso, só pode ser um compromisso” (PP, 129).*

Semelhante síntese, na perspectiva de Kelsen, tem de nascer do acerto entre diferenças dos grupos em confronto, jamais da sua anulação. Nesse sentido, a seu ver, o princípio majoritário representa um obstáculo à tirania da maioria. Ao pressupor a existência de uma minoria e a sua influência na formação da vontade estatal, ele consagraria o seu “direito à existência” (PP, 129) e representaria uma via de realização da própria idéia da liberdade política (cf. PP, 129). Para Kelsen, a hipótese de um interesse geral ou de uma verdade superior, capazes de integrar a vida social para além das suas divisões internas e formar uma vontade pública efetivamente unânime, não passa de uma “ilusão metafísica” ou “meta-política” (EVD2, 41) e de um caminho aberto para a autocracia, um disfarce por meio do qual um grupo imporia a sua vontade aos demais.

No compromisso, a formação da “vontade geral” não se confundiria com a expressão das expectativas unilaterais de um grupo ou de apenas alguns setores da sociedade, mas surgiria da aproximação das diferenças, da “*renúncia àquilo que separa em favor daquilo que une*” (D, 30).

Dessa forma, numa perspectiva sob diversos aspectos próxima do John Stuart Mill de **Considerações sobre o Governo Representativo**, Kelsen pensa o tema da formação da ordem pública em termos de deliberações capazes de contemplar ao máximo a pluralidade dos interesses e opiniões presentes na vida social. Não é de se espantar, portanto, que, da mesma forma que o filósofo inglês, ele considere o critério da proporcionalidade como o mais adequado para as eleições parlamentares. Numa eleição proporcional, afirma Kelsen, a representação se forma “*com os votos de todos e contra os votos de ninguém, isto é, por unanimidade*” (EVD2, 72). Com isso, a composição do parlamento repercutiria as divergências de interesses e de opinião dos diversos grupos presentes na coletividade, criando-se, pela representação das minorias, as condições necessárias para um autêntico compromisso.

O compromisso, na análise de Kelsen, constitui o que haveria de mais próximo da idéia de uma “vontade geral” na realidade da vida democrática. Como procurei assinalar anteriormente, para ele, o problema do exercício da liberdade política nas democracias é indissociável das possibilidades de expressão dos grupos minoritários. A seu ver, a ordem pública será tanto mais representativa da vontade dos seus cidadãos quanto mais ela contemplar a pluralidade das orientações políticas existentes na vida social. No entanto, para que tal coisa de fato se verifique, seria preciso assegurar uma influência real dos interesses e opiniões minoritários nas deliberações do parlamento. Não havendo um “interesse geral” superior aos interesses particulares dos diferentes grupos da sociedade, a única possibilidade de aproximação da identidade democrática entre governantes e governados estaria, segundo Kelsen, na prática do compromisso. O princípio majoritário favoreceria a construção dessa identidade por meio de um duplo movimento: por um lado, como procurei enfatizar, levaria a uma integração das diferentes forças políticas, constituindo-as como dois grupos contrapostos; por outro, graças à influência recíproca de maioria e minoria, conduziria nas deliberações parlamentares a um “*meio-termo*” (EVD2, 75) entre as duas tendências antagônicas. Quanto mais significativa a força política das minorias, maiores seriam as chances de o compromisso vir a ser “*a aproximação real da unanimidade postulada pela idéia de liberdade para a criação da ordem social*” (PP, 133; cf. tb. EVD2, 77). Se a realidade da democracia não abole a diferença entre sujeito e objeto do poder, ela tenderia a reduzir essa distância. Não porque realizaria uma identidade sem fissuras entre governantes e governa-

dos, mas por permitir, até certo ponto, a conciliação das diferenças e a resolução pacífica dos conflitos sociais. Com efeito, para Kelsen, “*conflictos de interesses e questões de poder só podem ser resolvidas pela via democrática ou pela autocrática, por meio do compromisso ou do diktat*” (DD, 48).

Creio que a essa altura o ponto do qual parti – a associação entre democracia e relativismo – começa a se tornar mais claro. De fato, como afirmei inicialmente, tal associação pressupõe uma análise do conceito de democracia baseada numa concepção individualista da liberdade. Com isso, a sua insistência no papel desempenhado pelas minorias na formação da vontade coletiva significa uma defesa da liberdade do indivíduo em face do Estado e uma preservação das opiniões minoritárias contra a tirania da maioria. Sem qualquer pretensão de recusar esse ponto de vista, creio que ele precisa ser matizado. Afinal, não está em jogo aqui apenas a defesa de uma pluralidade de orientações compatível com a liberdade de escolha e de oportunidade dos indivíduos. A ênfase de Kelsen no relativismo político como um traço característico da democracia também envolve uma consideração sobre a possibilidade do estabelecimento de uma ordem capaz de fazer jus à idéia democrática da autodeterminação política do povo. Ela implica uma tentativa de pensar as condições em que a ordem estatal venha ser efetivamente uma expressão da própria “vontade do povo”. Nessa perspectiva, a reflexão política de Rousseau assume, a seus olhos, um lugar central³. Para ele, Rousseau teria pensado até as últimas conseqüências o problema da liberdade política, reconhecendo que, na democracia, “*os cidadãos do Estado são livres apenas em seu conjunto, isto é, no Estado*” e que, portanto, “*é livre apenas o cidadão de um Estado livre*” (EVD2, 34). As modificações que a idéia de liberdade tem de sofrer no seu movimento de concretização desembocariam, já observei, numa transformação do próprio sujeito da liberdade. Numa ordem democrática, a liberdade já não será um atributo do indivíduo singular e privado, porém de um sujeito público e coletivo, mais especificamente, do Estado independente e seu “povo soberano”.

O reconhecimento dessa dimensão rousseauiana da análise de Kelsen permite considerar a sua ênfase no relativismo, e, por conseguinte, no direito à expressão das minorias políticas, como uma tentativa de pensar o tema da formação da “vontade geral” num contexto em que a definição “*do que é socialmente justo, do que é o bem, o melhor*” não pode

³ Kelsen refere-se a Rousseau como “*talvez o mais importante teórico da democracia*” (EVD2, 29); como aquele que “*melhor que qualquer outro, soube analisar a democracia*” (EVD2, 34).

ser resolvida de “*maneira absoluta, objetivamente válida*” (DD, 48). Assim, da admissão da impossibilidade de fundar a ordem sobre princípios incontrovertidos resultam, em Kelsen, duas conseqüências. A primeira já tivemos oportunidade de considerar: não pode existir sujeito que se pretenda portador do ponto de vista verdadeiro, capaz de se impor incondicionalmente aos demais pontos de vista. A ordem pública, nesse contexto, deve ser fruto da concordância daqueles que estarão sujeitos a ela, mais especificamente, a ordem tem de ser um produto da autodeterminação da própria coletividade. Em segundo lugar, o problema da autodeterminação do povo livre passa a exigir não só a construção de um espaço público permanentemente aberto às mais diferentes opiniões e interesses, como também coloca o imperativo de que as decisões políticas incorporem, através do compromisso, o maior número possível de orientações sociais, tornando-se, nesse sentido restrito e provisório, **unânimes**.

Nesse sentido, o compromisso seria a condição de uma “*harmonia*” (EVD2, 77) jamais pressuposta, mas a ser continuamente renovada através dos procedimentos de formação da vontade política nas democracias. No entanto, nos diz Kelsen, esses procedimentos têm limites:

“maioria e minoria devem poder compreender-se entre si, caso se pretenda alcançar uma tolerância recíproca. Por isso, devem ser proporcionadas as premissas de fato para o entendimento recíproco dos participantes da criação da vontade social: uma coletividade relativamente homogênea do ponto de vista da civilização e, sobretudo, uma língua comum. Se a nação é, em primeiro lugar, uma comunidade de civilização e de língua, o princípio da maioria adquire seu pleno valor apenas no âmbito de um corpo nacional unitário” (PP, 132; grifos do autor).

Se o compromisso, para Kelsen, pode significar uma via pacífica de solução dos conflitos sociais⁴ é por que ele se constrói sobre um solo comum, sobre uma unidade prévia que permite aos grupos antagônicos, para além de tudo que os separa, se confrontarem, saibam ou não, como membros de uma mesma comunidade ética e falarem, digamos assim, a mesma língua moral. No entanto, uma questão permanece: o que signi-

⁴ Esse é um ponto ao qual Kelsen retorna insistentemente nos anos 20 e início dos 30. Para ele, a democracia parlamentar ofereceria uma via pacífica para o enfrentamento dos conflitos de classes da sociedade capitalista: “*se há uma forma política que ofereça a possibilidade de resolver pacificamente esse conflito de classes, deplorável mas inegável, essa forma só pode ser a da democracia parlamentar, cuja ideologia é, sim, a liberdade inalcançável na realidade social, mas cuja realidade é a paz*” (EVD2, 78; o mesmo juízo já havia sido formulado em SD, 40 e D, 35).

fica a premissa de uma “*homogeneidade cultural*” (EVD2, 76) num quadro em que o relativismo é a concepção de mundo dominante? Dito em outros termos: sobre que valores fundar essa homogeneidade quando o princípio que prevalece na democracia é o da “*relatividade do valor*” (EVD2, 106)? Kelsen, até onde vejo, não oferece uma resposta a essa pergunta. Ainda assim, é possível, parece-me, entrevê-la na sua argumentação em defesa do “valor da democracia”. Na ausência de princípios universais e absolutos, a pluralidade de opiniões, a igualdade de oportunidades, o entendimento pacífico se apresentariam como verdadeiros ideais civilizatórios, valores a serem partilhados pelos cidadãos da sua democracia. No entanto, essa possível resposta é contraditória com a insistência de Kelsen na idéia de nacionalidade como condição do compromisso. Na sua generalidade e na sua natureza até certo ponto formal, aqueles princípios tendem, em última análise, a negar a idéia de nação como uma coletividade de caráter particularista e, portanto, como algo mais do que uma mera comunidade idiomática.

A ênfase de Kelsen no tema do relativismo político o leva a conceber a democracia como “*apenas uma forma, apenas um método de criação da ordem social*” (EVD2, 103). Para ele, não há como determinar de antemão o conteúdo da ordem política, sem pôr em xeque o princípio sobre o qual se fundaria a própria democracia, ou seja, a liberdade. Qualquer fixação prévia dos conteúdos da vida coletiva excluiria as orientações alternativas existentes na sociedade, negando definitivamente a essas últimas a possibilidade da autodeterminação política. Tendo em vista o relativismo característico da democracia, a questão da substância da ordem política precisaria ser pensada como o resultado do predomínio mais ou menos provisório de certas forças no interior da sociedade. Com isso, o problema da melhor ordem se transfere, na reflexão de Kelsen, da consideração dos princípios sobre que fundar a vida comum para os métodos capazes de assegurar a sua abertura às mais diferentes opiniões e interesses.

Na democracia, essa questão seria indissociável do problema do exercício da dominação política e, portanto, da escolha daqueles que ocuparão o lugar de chefes⁵. Segundo Kelsen, a crítica à impotência dos regimes democráticos diante do problema do conteúdo da melhor ordem

⁵ Quanto a esse ponto, vale a pena assinalar a proximidade da reflexão de Kelsen em relação aos autores “elitistas”. Na discussão do problema da chefia política, Kelsen, uma vez mais, estabelece uma distinção entre a realidade da democracia e a sua ideologia. Em termos ideais, nos diz ele, a ordem democrática “*quer ser uma sociedade de equiordenados, possivelmente sem chefes*” (FGCM, 51); na prática, ela não pode se concretizar sem o estabelecimento de relações de poder e de sujeição, pois “*a rea-*

teria, em última análise, um fundo autocrático. A seu ver, a alternativa ao relativismo político estaria numa definição autoritária do conteúdo da vida política por parte daqueles que pretendem saber o que é a verdade e a justiça. Nesse contexto, a defesa da melhor ordem se confundiria com a reivindicação de um governo dos melhores, de tal forma que nas auto-cracias a questão da chefia política assumiria ela mesma um valor absoluto. No entanto, observa Kelsen,

“não se questiona o fato de ser o melhor que deva comandar. Sobre isso estão de acordo tanto os que defendem a autocracia quanto os que defendem a democracia. O problema político-social é apenas saber de que modo o melhor ou os melhores podem chegar ao poder e mantê-lo. O problema é a criação dos chefes” (EVD2, 95).

Nessa perspectiva, ele considera que

“a questão da melhor forma de Estado é tão somente a questão do melhor método para a escolha dos chefes” (EVD, 31).

Na democracia, o problema da chefia política assumiria um caráter relativo e estaria submetida a procedimentos racionais e passíveis de controle público, isto é, ao voto popular. Os indivíduos que exercem o poder o fazem só por um tempo determinado, não se distinguem dos seus subordinados por qualquer qualidade intrínseca, estão sujeitos à crítica e podem ser politicamente responsabilizados pelos seus atos. Além disso, e este é um ponto central, as bases da competição pelo poder se alargam, ampliando a concorrência e as possibilidades de ascensão de autênticos líderes.

A universalidade que a ordem democrática estaria em condições de reivindicar para si residiria na formalidade dos seus procedimentos e não em qualquer princípio de justiça substantiva. A natureza formal dos procedimentos democráticos teria como contraface o reconhecimento da sua ausência de fundamento objetivo e, por conseguinte, da sua “vulnera-

lidade social, na verdade, não é outra coisa que domínio e comando” (SD, 33). Sendo assim, *“na realidade do acontecer social, se afirma a lei do menor número, os poucos prevalecem sobre os muitos”* (EVD, 31). A democracia se distinguiria pela sua *“autocefalia”* (EVD2, 93; a expressão pertence a Max Weber), ou seja, pelo fato de que aqueles que estão sujeitos ao poder designam aqueles que o exercem. A ficção da delegação poderes e do governo representativo ocultaria a contradição existente entre a idéia da autodeterminação e a impossibilidade real de eliminar os vínculos de sujeição.

bilidade” incontornável. Dessa forma, uma das características distintivas da democracia estaria no fato da ordem não apresentar um fundamento exterior a ela própria. Segundo Kelsen,

“a forma de governo democrática possui, em relação à autocrática, o privilégio paradoxal de poder se eliminar com os métodos de formação da vontade que lhe são peculiares, de poder, portanto, se eliminar por si mesma” (FGCM, 52).

Para Kelsen, no entanto, os regimes democráticos ao se fundarem no consentimento exigido pelo compromisso⁶ aliariam à sua ausência de fundamento último a necessidade de uma justificativa perante aqueles que lhe estão submetidos. A sua defesa da democracia baseia-se, entre outras coisas, na convicção de que os métodos democráticos conteriam em si um potencial emancipatório. Nas suas palavras, *“a luta na qual a democracia vence a autocracia é em boa parte uma luta mantida no seio da razão crítica” (FGCM, 49)*. Com o princípio democrático da liberdade, o exercício do poder seria o resultado da autonomia e da capacidade de autodeterminação dos cidadãos, o que favoreceria, em última análise, a renúncia a todo tipo de fundamentação transcendente, ou como diria o próprio Kelsen, metafísica da ordem. Aqui, a ordem política pode ser encarada como um resultado da deliberação consciente dos seus membros e, portanto, despojada de qualquer fundamento que se pretenda independente deles.

Assim, observa Roberto Racinaro, a noção de democracia em Kelsen *“mostra em seu interior uma estrutura análoga à que sustenta o conceito jurídico de Estado”*⁷. Uma discussão mais atenta sobre esse ponto exigiria uma análise das relações entre a reflexão política de Hans Kelsen e sua teoria pura do direito. Não é minha intenção explorar essa via no

⁶ Não por acaso, Kelsen estabelecerá uma aproximação entre os procedimentos típicos da democracia e a idéia do contrato social: *“a teoria democrática do contrat social, a doutrina do contrato de Estado, é certamente uma ficção ideológica. Mas na realidade psicológica da democracia a situação de equilíbrio social repousa talvez mais sobre um acordo recíproco que na autocracia real da ditadura, em que se trata tão somente de suportar o peso comum do poder” (D, 31)*.

⁷ Racinaro, Roberto. “Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parlamentarismo em los años veinte e treinta” in Kelsen, Hans. *Socialismo y Estado*. México: Siglo Veintiuno, 1982. Para o que se segue, sigo de perto as indicações do trabalhos de Norberto Bobbio, *Diritto e Potere. Saggi su Kelsen* (Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 1992) e Carlos Miguel Herrera, *Théorie Juridique et Politique chez Hans Kelsen* (Paris, Kimé, 1997).

presente texto. Ainda assim, gostaria de indicar de forma breve e simplificada alguns aspectos daquilo que o próprio Kelsen denomina de “efeitos ético-políticos” (DS, 162-163) da redução do Estado ao direito. Com isso, espero apontar para a solidariedade que se estabelece no seu pensamento entre o relativismo político da democracia e a relativização jurídica da ordem estatal.

Um dos principais pressupostos intelectuais da teoria jurídica de Hans Kelsen está no seu relativismo ético. Para ele, o mundo dos valores é essencialmente irracional. Portanto, o conhecimento científico do direito – e a teoria pura pretende elevar o conhecimento do direito à condição de ciência – requer uma renúncia ao problema da justiça. A admissão da relatividade dos juízos de valor impediria uma abordagem racional da questão da justiça. Dessa forma, para Kelsen a análise do direito precisa ser separada da moral e da justiça, assim como seria necessário abandonar toda especulação fundada na idéia de direito natural. A crença jusnaturalista na existência de uma ordem justa ideal, anterior às normas criadas pelos homens seria a expressão de uma compreensão metafísica ou teológica do mundo. Uma das conseqüências dessa separação entre a esfera do conhecimento jurídico e os juízos de valor será um entendimento essencialmente formal do fato do direito. O direito, segundo Kelsen, é uma técnica de organização social, possuindo, portanto, uma estrutura formal. Como técnica, ele não se define por um conteúdo específico ou pelos fins que realiza, mas pelo fato de ordenar coativamente as relações dos indivíduos na sociedade. Desse modo, o direito se definiria essencialmente como um ordenamento coercitivo, no qual a força não seria um meio para a implementação de normas, mas o conteúdo destas mesmas normas. Através dos meios de coerção que lhe são próprios, ele seria capaz de induzir comportamentos, sem que a natureza específica desses comportamentos esteja contida na sua própria definição. Assim, observa Norberto Bobbio, o direito, em Kelsen, não compõe um âmbito particular da vida social, ou melhor, um sistema de normas de conteúdo específico que existiria ao lado de outros sistemas normativos. Sua particularidade estaria no fato que ele se situa no plano do “dever-ser” (**Sollen**) como pura forma. Ele constitui “*um ordenamento coativo de todo vínculo humano possível e, como tal, distinto de um sistema de normas morais ou religiosas ou do costume; em outras palavras o que caracteriza o direito como técnica social particular é a organização do poder coativo*”⁸.

Não é o caso de analisar aqui os argumentos de Kelsen em favor de uma concepção puramente jurídica do Estado. Para os propósitos da

⁸ Bobbio, Norberto. “La teoria pura del diritto e i suoi critici” in *Diritto e Potere*, pp. 34-35.

minha exposição, basta indicar que, ao definir o direito como organização do poder coativo, ele acaba por eliminar toda distinção entre o Estado e o direito, ou melhor, ele dissolve o conceito de Estado no conceito de direito. O Estado não seria mais a instância de monopolização de poder de cuja força dependeria a eficácia das regras de conduta próprias ao direito⁹. A idéia de ordem jurídica conteria em si a de Estado, de modo que este último seria um tipo ordenamento jurídico de carácter centralizado. Portanto, nos diz ele, a pergunta que se coloca quando consideramos o Estado como ordenamento jurídico é a seguinte: “*em que condições uma ação humana (...) é imputada não ao próprio agente mas a uma entidade pensada ‘por trás’ dele, ao Estado?*” (DS, 156). Numa concepção puramente jurídica da ordem estatal, o Estado não poderia ser mais do que um “*ponto de imputação*” (DS, 157) no interior de um sistema de normas e, como tal, a expressão da unidade do ordenamento jurídico.

Esta definição do Estado como um ordenamento jurídico implicará um duplo movimento de relativização. Ao recusar a distinção entre direito e Estado, Kelsen recusa a possibilidade de conceber este último como um dado que exista independentemente das relações jurídicas que o constituem, como uma realidade coletiva, dotada de existência própria e, em certo sentido, absoluta. Isto significaria, nos seus próprios termos, dissolver um “conceito de substância” em um “conceito de função” (cf. DS, 162-163), de tal forma que se chegaria a uma “*doutrina do Estado – sem Estado*” (DS, 163). Semelhante perspectiva teria um importante significado político: ela permitiria reconhecer no Estado

“não uma entidade diversa da soma dos seus membros e, por conseguinte, uma entidade supra-empírica racionalmente incompreensível, mas simplesmente um ordenamento ideal da conduta contrastante dos indivíduos. Aqui não se concebe o Estado como algo que existe acima dos próprios súditos, que domina os indivíduos e é, por isso, essencialmente diverso dos indivíduos dominados, mas se parte do pressuposto que este é formado pelos indivíduos e que, como ordenamento específico da conduta humana, já não existe fora ou acima dos indivíduos, mas neles e através deles” (FGCM, 54).

A relativização do conceito de Estado é, portanto, solidária da natureza funcional e instrumental do próprio direito. Como ordenamento jurídico, o Estado se veria subtraído de todo atributo essencializante e dissolvido no processo de funcionalização coativa da vida social próprio ao direito. Mas não só. O despojamento da ordem estatal de toda pretensão absoluta

⁹ Cf. Bobbio, Norberto. “Max Weber e Hans Kelsen” in *Diritto e Potere*, pp.175.

seria também um resultado da natureza inevitavelmente relativa, por que formal, da própria organização jurídica da vida social. Como vimos, a compreensão formal e instrumental do direito que caracteriza o pensamento de Kelsen é indissociável de uma perspectiva relativista face aos valores. O direito como meio e técnica social é totalmente independente dos fins que realiza. O Estado como ordenamento jurídico, como técnica de ordenação da conduta humana pode estar a serviço dos mais diferentes fins, sem que se possa identificá-lo a nenhuma ordem ideal ou a qualquer “razão de Estado”. Assim, observa Kelsen

*“a doutrina que interpreta o Estado como ordenamento jurídico vigente no seu conteúdo mutável e sempre modificável e não deixa, com isso, ao Estado nenhum outro critério que não o formal de um ordenamento coercitivo supremo, elimina um dos obstáculos politicamente mais eficazes que em todas as épocas entravaram o caminho de uma **reforma** do Estado no interesse dos governados” (DS, 163; grifo do autor).*

Voltemos agora ao problema da democracia. Excluída a idéia de um poder do Estado independente do direito, a democracia como “forma de Estado” só pode ser concebida juridicamente, isto é, como uma das “*distintas possibilidades de criar a ordem estatal como ordem jurídica*” (TGE, 409). O que está em jogo é maneira pela qual determinados atos são convertidos através de um processo jurídico de imputação no conteúdo da vontade pública (cf. TGE, 415). No entanto, suponho não ser difícil admitir que, para Kelsen, a democracia não é um método qualquer de formação da vontade estatal. Como vimos na observação de Roberto Racinaro, existe uma analogia estrutural entre os conceitos de Estado e de democracia: a concepção instrumental de democracia encontra uma correspondência estrutural no Estado/direito como técnica social. Acredito, todavia, que é possível ir além. Afinal, Kelsen não associa nem à democracia nem à autocracia a realização de um conteúdo específico, concebendo ambas de uma maneira puramente funcional. Nesse sentido, as duas formas de Estado são analisadas a partir de perspectiva **epistemológica** de caráter relativístico. Somente a democracia, porém, assume o relativismo como a condição **política** da produção da própria ordem estatal. Mais precisamente: somente a democracia teria como premissa **espiritual** uma **Weltanschauung** relativística¹⁰ e partilharia do potencial crítico, porque relativizante, de uma teoria puramente jurídica do Estado.

¹⁰ Para a relação entre o problema da **Weltanschauung** e o pensamento jurídico-político de Hans Kelsen, pode-se consultar o livro já citado de Carlos Miguel Herrera, pp. 242-249.

Enfim, somente a democracia estaria aberta, da mesma forma que a concepção que dissolve o Estado no direito, à possibilidade de que a ordem das relações sociais seja um produto dos mesmos indivíduos que a ela estão sujeitos.

II

Os pontos de divergência entre as análises de Hans Kelsen e de Carl Schmitt sobre a questão da democracia são inúmeros. Seria possível, para cada tese desenvolvida por um deles, identificar uma tese contraposta e, freqüentemente, inversa no outro. Com efeito, onde Kelsen defende a identidade entre democracia e parlamentarismo, Schmitt afirma a sua diferença; onde Kelsen aproxima o princípio da proporcionalidade da idéia de unanimidade, Schmitt aponta para uma inevitável fragmentação; onde Kelsen insiste na necessidade do compromisso, Schmitt fala em aclamação; onde Kelsen elabora uma concepção formal, Schmitt reivindica um ponto de vista substancial; onde Kelsen parte da noção de liberdade, Schmitt privilegia a idéia de igualdade. Os contrastes entre as duas perspectivas poderiam ser multiplicados. Vou-me restringir, entretanto, aos dois últimos pontos: a ênfase por Schmitt no problema da igualdade e a sua insistência em uma concepção substancial da ordem democrática. Acredito que esses dois pontos permitem organizar as divergências entre os dois autores e também indicar, como observei no início desse trabalho, as premissas comuns a partir das quais essas divergências se elaboram.

Segundo Schmitt, a associação que, no século XIX pela via do parlamentarismo e da oposição às monarquias absolutas, teria se estabelecido entre democracia e liberalismo, não seria necessária. Pelo contrário, a emergência da democracia de massa tornaria evidente a natureza circunstancial dessa aproximação e estaria conduzindo à crise da ordem liberal-parlamentar. A seu ver, as democracias liberais constituem um híbrido, resultado da convivência forçada entre os princípios da democracia e os do liberalismo e do desconhecimento da *“oposição entre um individualismo liberal, sustentado por um pathos moral, e um sentimento democrático do Estado dominado por ideais essencialmente políticos”* (GLhP, 23). Schmitt pensa a antítese entre liberalismo e democracia a partir do contraste – na verdade, um autêntico antagonismo – entre a natureza política das idéias democráticas e a recusa do “político” (**das Politische**) no pensamento liberal. Nada mais representativo desse ponto de vista do que sua discussão sobre o problema da igualdade na democracia.

Para Schmitt¹¹, a noção de liberdade pertence ao universo intelectual do liberalismo, que a entende como um atributo do indivíduo e como um dado anterior à constituição da ordem social e política. À semelhança de Kelsen, a liberdade aparece no seu pensamento como uma idéia que, em última análise, implica a negação da ordem social. No entanto, ao contrário do jurista austríaco, ele não acredita que o conceito de liberdade seja capaz de fundar uma forma política como a democracia. Pelo contrário, a sua expressão mais acabada estaria no ideal de constituição característica do Estado de direito liberal: nesta, nos diz Schmitt, não é bem a organização do Estado que interessa, mas antes a organização dos dispositivos do controle do poder estatal e dos mecanismos de proteção do cidadão contra os seus abusos (cf. VL, 41). Associada ao individualismo liberal, a liberdade se transforma, no pensamento de Schmitt, numa categoria cujo alcance político reside precisamente na sua negação do “político”.

A igualdade, pelo contrário, se apresentaria como uma idéia por definição democrática. Toda democracia, observa Schmitt, pressupõe a idéia de igualdade daqueles que, na condição de cidadãos, constituem o “povo”. Numa ordem democrática, o exercício do poder não resulta das desigualdades entre governantes e governados, no sentido de que entre eles não podem existir diferenças qualitativas que legitimem a dominação. Todavia, a igualdade da democracia não é uma igualdade qualquer. Ela tem que ser, segundo Schmitt, uma **igualdade substancial**. Por isso, ele afirma enfaticamente que é preciso distingui-la da idéia de uma igualdade humana universal, que seria própria do individualismo liberal.

¹¹ A legenda dos textos citados de Carl Schmitt é a seguinte:

BP – *Der Begriff des Politischen*. Berlin, Duncker & Humblot, 1996, 6ª ed. (texto de 1932, reimpresso a partir da edição de 1963, que foi acrescida de um novo prefácio e de notas adicionais)

GLhP – *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 1996, 8ª ed. (reimpressão da 2ª ed. de 1926).

HP – *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der Deutschen Staatslehre*. Tubingen, J. C. B. Mohr, 1930

HV – *Der Hüter der Verfassung*. Berlin, Duncker & Humblot, 1996, 4ª ed. (reimpressão da 1ª ed. de 1931)

PT – *Politische Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, 1996, 7ª ed. (reimpressão da 2ª ed. de 1934)

PuB – *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988, 2ª ed. (1ª ed. 1940)

SpS – “Staatsethik und pluralistischer Staat” (1930) in PuB

VL – *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker & Humblot, 1989, 7ª ed. (1ª ed. 1928)

VV – *Volksentscheid und Volksbegehren*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1928

A igualdade liberal não seria capaz de estabelecer distinções, já que partiria da idéia de que todo homem adulto deve ter os mesmos direitos que um outro homem qualquer, pelo simples fato de ser homem. O resultado seria uma improvável “*democracia da humanidade*” (GLhP, 16 e VL, 234). Para Schmitt, semelhante ideal universalista é a negação da própria política: trata-se fundamentalmente de uma “*igualdade apolítica*” (VL, 227), que, na sua abstração, ignora todo tipo de diferenciação concreta. Segundo ele,

“a igualdade dos homens como homens não é democracia mas um tipo específico de liberalismo, não é uma forma de Estado mas uma concepção de mundo e uma moral individualista-humanitária” (GLhP, 18).

Diante do conceito de humanidade, em última análise, desapareceria a própria noção democrática de povo, pois o pertencimento a um povo específico extrairia a sua razão de ser de uma série de fronteiras e delimitações que já não teriam mais sentido para a idéia de uma igualdade humana universal. A qualidade de membro de um povo, ou seja, a qualidade de cidadão, não se definiria em termos abstratos, como um atributo derivado da condição humana do indivíduo, mas pela sua participação numa comunidade política concreta. A indiferenciação generalizada inerente ao conceito de humanidade e à idéia de uma igualdade universal só seria concebível numa coletividade infinitamente inclusiva e inteiramente pacificada. Por essa razão, Schmitt considera que “*a idéia de humanidade (...) não constitui nada*”. Não é uma noção que possa ser traduzida nas formas de uma ordem política concreta; pelo contrário:

“todos os povos, todas as classes, todos os membros de todas as religiões, cristãos e sarracenos, capitalistas e proletários, bons e maus, justos e injustos, delinqüente e juiz são homens, e, com a ajuda de semelhante conceito universal, pode-se negar toda diferenciação e fazer em pedaços toda comunidade concreta”(SpS, 161-162).

Aos olhos de Schmitt, o individualismo liberal desemboca numa incapacidade de diferenciação e numa abstração das condições concretas da vida política. O desdobramento extremo desta tendência estaria no total esvaziamento da substância qualitativa da igualdade e a sua redução aos seus aspectos meramente quantitativos, aritméticos e estatísticos. A universalização do direito de voto e os procedimentos eleitorais das modernas democracias de massa seriam uma ilustração clara deste fato. Aqui, nos diz ele, cada cidadão dispõe de um direito de voto como um atributo da sua condição abstrata de homem e o vontade do povo se vê

reduzida ao somatório de vontades individuais privadas. Por razões semelhantes, Schmitt rejeita a associação entre democracia e princípio majoritário. Semelhante aproximação, para ele, é o resultado de “*uma concepção puramente quantitativa e aritmética que obscurece o conceito especificamente político de democracia*” (VL, 252). Tais práticas ignorariam que a igualdade é essencialmente uma “*relação entre objetos*” e, portanto, é sempre uma “*igualdade de coisas*”¹² e não uma equivalência entre grandezas abstratas. A igualdade política, nessa ótica, pressupõe o reconhecimento de que os cidadãos participam da “*identidade da substância que constitui a essência do Estado democrático*” (VL, 236). No entanto, cabe ainda perguntar: o que Schmitt entende por um “conceito especificamente político de democracia”?

Esta pergunta pode ser formulada de outro modo: em que consiste a natureza propriamente política da idéia igualdade substancial? Parte da resposta já tive oportunidade de antecipar: a igualdade democrática requer, segundo Schmitt, a constituição de uma comunidade política concreta, o pertencimento a um povo específico e, portanto, a delimitação de fronteiras e o estabelecimento de distinções. Por oposição ao universalismo abstrato da igualdade liberal, ele pensa que “*a igualdade democrática é essencialmente similaridade [Gleichartigkeit], similaridade do povo*” (VL, 234): o que torna um cidadão igual (**gleich**) a um outro é o fato de que eles têm algo de similar (**gleichartig**) entre si, o fato de que partilham de uma mesma substância homogênea¹³. Descartadas “*as generalidades vazias de uma falsa totalidade*” (SpS, 162), o fundamento real de uma unidade concreta estaria em uma “*concordância concreta, conforme o ser [seinsmäßige]*” (VL, 376)¹⁴ própria a uma concepção qualitativa e verdadeiramente política da igualdade. A partir das noções de “homogeneidade” e de “similaridade” Schmitt procura pensar uma igual-

¹² As expressões citadas pertencem, respectivamente, a Edmund Husserl e H. Lipps e são citadas por Schmitt em VL, 236.

¹³ Para definir a peculiaridade da igualdade democrática, Schmitt emprega de forma intercambiável duas expressões “**Homogenität**” (“homogeneidade”) e “**Gleichartigkeit**” (“similaridade”), oriundo do adjetivo **gleichartig**, literalmente, “do mesmo tipo”).

¹⁴ O adjetivo **seinsmäßig** é de difícil tradução para o português. Trata-se de uma palavra formada pelo substantivo **Sein** (ser) e pelo sufixo formador de adjetivos e advérbios **mäßig**. Esse sufixo possui o mesmo radical do substantivo **Maß** (medida) e significa algo como “segundo”, “conforme”, “de acordo com”, como é o caso em **planmäßig** (conforme o plano). Verto aqui a expressão de forma literal para enfatizar a carga semântica da palavra alemã e, ao mesmo tempo, explorar o contraposição, implícita no adjetivo, a uma concepção normativa e abstrata, que estaria fundada num dever-ser.

dade efetiva, porque enraizada no reconhecimento da diferença qualitativa de um povo em relação a outro e, portanto, daquilo que identifica politicamente os membros de uma mesma coletividade. Daí a insistência com que ele procura separar a especificidade da igualdade democrática – a substância de um povo homogêneo – das igualdades normalmente tidas como definidoras da essência da democracia – igualdade perante a lei, direito igual de voto, etc. Estas últimas teriam um caráter meramente derivado (cf. **VL**, 227-228 e **GLhP**, 16). Pela mesma razão, ele se recusa a definir a democracia em função do voto universal. A extensão do direito de voto e a ampliação progressiva do número de cidadãos seriam expressões de uma igualdade presumida entre membros de um povo, jamais o seu conteúdo.

A igualdade substancial seria, portanto, “*o pressuposto essencial da democracia*” (**VL**, 235)¹⁵: ela permitiria compreender o que define a ordem política democrática. Segundo Schmitt, esta última implica uma série de “*representações de identidade*”¹⁶, pois faz parte de toda democracia a identidade entre dominante e dominado, governante e governado, Estado e povo. Tais identidades seriam o resultado da própria igualdade substancial. Porque os cidadãos são iguais entre si, a diferença objetiva entre os que mandam e os que obedecem não pode jamais se apresentar como uma diferença de natureza, mas somente de função. Como observa Schmitt, “*aqueles que governam se distinguem através do povo, e não do povo*” (**VL**, 237). Com isso, é possível compreender a distinção entre governantes e governados no horizonte de uma identidade, ou seja, aqueles que exercem o poder não o fazem em virtude de uma superioridade qualitativa, mas porque identificam a sua ação com a vontade do povo. Sendo assim, Schmitt pode dizer que as representações de identidade estão na base do “*ethos da convicção democrática*”¹⁷. É a vontade de tornar real a identidade entre a vontade do povo e o exercício do poder que, segundo ele, constitui o impulso fundamental de instituições e tendências características dos Estados democráticos modernos, como a universalização do direito de voto, a redução de duração dos mandatos, dissolução do parlamento, etc. (cf. **VL**, 235).

¹⁵ Um pouco mais adiante, Schmitt se referirá à igualdade substancial como o “*pressuposto total [Totalvoraussetzung] de toda democracia*” (**VL**, 237).

¹⁶ “Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff” (1924) in PuB, 27.

¹⁷ “Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff” (1924) in PuB, 27.

O mesmo raciocínio que Schmitt desenvolve ao analisar a relação entre igualdade e democracia reaparece aqui. Ele recusa e inverte o que, a seus olhos, seria o ponto de vista corrente: a democracia não se resume a suas práticas institucionais e regras de procedimento, ela pressupõe uma realidade substantiva anterior, da qual aquelas instituições e procedimentos seriam, em última análise, derivadas. Este seria o caso da identidade entre governante e governado na democracia. Para Schmitt, ela não é o mero resultado das normas de funcionamento da vida política, mas a expressão de um dado real, ou seja, da “*identidade englobante do povo homogêneo*” (VL, 235). No caso extremo da “democracia pura ou direta” (cf. VV e VL), esta identidade encontraria a sua realização máxima na “*presença imediata*” (VL, 206) do povo. Aqui, a distinção entre governante e governado perderia a sua razão de ser, uma vez que a unidade interna do povo e a similaridade entre os seus membros eliminariam as divergências e a necessidade de qualquer mediação coativa. Trata-se de uma situação-limite, na qual “*só existe a identidade consigo mesmo do povo efetivamente presente*” (VL, 235). Contudo, esta seria uma construção ideal. De todo modo, mesmo em circunstâncias que inevitavelmente se afastam do “tipo puro” da democracia direta, a noção democrática de identidade pressupõe sempre o povo como uma “*grandeza real-atual*” (VL, 205) e que “*na sua realidade imediata é capaz de agir politicamente*” (VL, 205).

Esta insistência de Schmitt na “presença imediata” do povo como força política unitária tem um alvo polêmico. Ela se contrapõe ao que seria a dissolução individualista e privatizante da unidade política no liberalismo e, conseqüentemente, ao processo de formação da vontade popular através do voto individual secreto. Através do voto individual secreto, o povo, entendido como “*grandeza global dada de forma imediata e vital*”, se transformaria em um mero “*procedimento de adição*” (VV, 35). A forma de expressão política própria de um povo seria, pelo contrário, “*o grito de aprovação ou de recusa da multidão reunida, a aclamação*” (VL, 83 e cf. tb. VV, 34-35). Na aclamação, o povo alcançaria o mais alto grau de identidade possível (cf. VL, 243), ao tornar manifesta uma vontade unívoca de um coletivo de fato existente – concretamente reunido em assembléia ou sob a forma da moderna opinião pública¹⁸. Já a absolutização dos métodos eleitorais da democracia liberal desembocaria na tentativa de circunscrever e conter as possibilidades de expressão política da vontade popular no interior de uma funcionalização normativa.

¹⁸ Segundo Schmitt, “*a opinião pública é a forma moderna da aclamação*” (VL, 246).

Dessa forma, Schmitt pode afirmar que

“à diferença de todas igualdades normativas, esquemáticas ou fictícias, a palavra ‘identidade’ designa o existencial da unidade política do povo. Como um todo e em cada pormenor da sua existência política, a democracia pressupõe um povo em si homogêneo [gleichartig] que possui vontade de existência política” (VL, 235).

Pelo que expus até agora, imagino que já esteja claro que os principais conceitos com que Schmitt elabora da sua teoria da democracia – igualdade substancial, similaridade, homogeneidade e identidade – estão a serviço de um pensamento que, por contraste com o formalismo e abstração do individualismo liberal, busca um fundamento real, substantivo e coletivo para a ordem democrática. Por outro lado, a insistência com que ele recorre a noções como concreto, real, substancial, qualidade, presença, “conformidade ao ser” parece trair uma inclinação essencialista. Inclinação esta que, no fim das contas, acabaria por tornar a sua análise da democracia presa da “ilusão metapolítica” a que Kelsen se refere ou mesmo de uma “falsa totalidade”, que, à sua maneira, se distinguiria muito pouco daquela denunciada na sua própria crítica do liberalismo.

Reconheço que se interrompesse a minha exposição nesse ponto seria difícil não chegar a tais conclusões. No entanto, o quadro que apresentei até agora está incompleto. Ele enfatizou de maneira unilateral um aspecto da crítica de Carl Schmitt à democracia liberal, ou seja, a sua relativização individualista-humanitária da ordem política e a sua carência de bases substantivas. Como vimos, a sua teoria da democracia se constrói, em grande parte, em oposição a esse diagnóstico, sublinhando o momento concreto, coletivo e substancial da ordem democrática. É preciso levar em conta agora o momento formal da sua análise. Mais especificamente: é preciso considerar agora a natureza dessa realidade sobre a qual Schmitt acredita que a ordem democrática deva ser fundada. Ou ainda: em que consiste propriamente a dimensão existencial da identidade democrática a que Schmitt se referia no trecho há pouco citado?

Com efeito, tanto a idéia de igualdade quanto a noção de democracia em Carl Schmitt apresentam características similares às do seu conceito do “político”. A igualdade, segundo ele, pode se revestir dos mais diferentes conteúdos e sua *“substância pode pertencer às diferentes esferas da vida humana” (VL, 376)*. Ainda que nos Estados modernos predomine a idéia de igualdade nacional, essa é, a seu ver, apenas uma das suas figuras históricas¹⁹.

¹⁹ Como Schmitt observa, à questão da substância da igualdade podem corresponder diferentes respostas: *“ela pode ser encontrada em determinadas qualidades*

Uma vez que um certo conteúdo se transforma na substância da igualdade política, ele assume um papel determinante: será ele a definir a natureza da homogeneidade de um povo²⁰. Assim, apesar do seu lugar central na elaboração de uma imagem substantiva e não apenas formal da ordem democrática, tanto o conceito de igualdade como o de homogeneidade não são concebidos por Schmitt em termos de um conteúdo específico. A democracia, igualmente, não poderia ser definida em função de uma substância própria. Segundo Schmitt, ela “*não possu[i] de modo algum um objetivo inequívoco em termos de conteúdo*” (GLhP, 32). Uma definição adequada teria que partir de um entendimento da ordem democrática como “*mera forma*” (GLhP, 33). Isto não significa, porém, concebê-la numa perspectiva puramente instrumental, “*como uma forma de Estado entre outras na técnica da política e do direito público*”²¹. A democracia como forma de Estado implicaria uma configuração substancial da vida política, e não apenas um conjunto de métodos de operacionalização da atividade pública.

Nessa perspectiva, ambas as idéias, igualdade e democracia, se equilibram no pensamento de Schmitt de maneira ambígua entre o formal e o substancial. À semelhança do que ele diz a respeito do conceito do “político” (cf. SpS, 159-160), elas não possuem uma substância própria, porém, ao mesmo tempo, não se realizam concretamente sem uma afirmação de valores e de um conteúdo particular. Nada surpreendente, se considerarmos que, segundo Schmitt, “*o conceito democrático de igualdade é um conceito político e, como todo conceito político, refere-se à possibilidade de uma diferenciação*” (VL, 227; grifos do autor). Com efeito, os termos aqui empregados, “possibilidade de uma diferenciação”, remetem aos que ele utiliza na sua caracterização do “político”. Para Schmitt,

físicas e morais, por exemplo, na capacidade dos cidadãos, a areth – a democracia clássica da virtus (vertu). Na democracia das seitas inglesas do século XVII, ela se funda na concordância das convicções religiosas. Desde o século XIX, ela consiste no pertencimento a uma determinada nação, na homogeneidade nacional” (GLhP, 14). Em VL, essas observações serão desenvolvidas e apresentadas num quadro histórico mais amplo (cf. VL, 228-234), sem que a idéia de fundo seja modificada: “*a substância da igualdade pode diferir nas diferentes democracias e nas diferentes épocas*” (VL, 228).

²⁰Assim como em relação à igualdade, a homogeneidade pode se revestir das mais diferentes substâncias: “*pode haver uma homogeneidade nacional, uma religiosa, uma civilizacional, uma social ou de classe ou um outro tipo qualquer de homogeneidade*” (VL, 376).

²¹“Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff” (1924) in PuB, 28.

como é sabido, o “político” não constitui uma esfera específica da existência humana, mas designa o “*mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, uma associação ou dissociação*” (BP, 27). Este grau de intensidade, a seu ver, está condicionado pela possibilidade-limite de uma luta entre grupos humanos e da sua conseqüente diferenciação em amigos e inimigos. Nessa perspectiva, a guerra constitui o horizonte último de referência, em função do qual “*a vida dos homens ganha a sua tensão especificamente política*” (BP, 35; grifo do autor). Segundo Schmitt, chega-se à diferenciação amigo-inimigo a partir das mais diferentes esferas da experiência humana, sem que o “político” venha a ser definido por qualquer uma delas. O “político”, portanto, não possui um conteúdo próprio, embora possa recobrir os mais diferentes tipos de conteúdos. Dessa forma, observa ele, “*todo antagonismo concreto é tanto mais político quanto mais ele se aproxima do ponto extremo, do agrupamento amigo-inimigo*” (BP, 30). Da mesma forma, segundo Schmitt, a igualdade democrática tem um caráter polêmico e só adquire substância através da possibilidade de uma diferenciação concreta e da exclusão do desigual, ou, caso se prefira, do inimigo. Por isso, ele pode dizer que

“a igualdade só é politicamente interessante e dotada de valor na medida em que possui uma substância e, portanto, existe a possibilidade e o risco de uma desigualdade” (GLhP, 14)²².

Não existe, para Schmitt, igualdade política que não defina um “*círculo dos iguais*” (GLhP, 16) – seria possível dizer “dos amigos” –, no interior do qual ela ganha sentido e razão de ser. Por isso, observa ele, “*faz parte da democracia necessariamente, em primeiro lugar, a homogeneidade e, em segundo, – se for preciso – a eliminação ou a aniquilação do heterogêneo*” (GLhP, 14). Delimitada e circunscrita, a igualdade democrática teria como correlato a desigualdade e “*está voltada apenas para dentro, e não para fora*” (VL, 227). A igualdade liberal, pelo contrário, ao eliminar todas as fronteiras entre os grupos humanos, seria uma igualdade “*sem risco*” (GLhP, 17). Esta recusa do risco da desigualdade evidenciaria o caráter propriamente apolítico da idéia de uma igualdade universal, pois, observa Schmitt, “*o conceito de humanidade exclui o conceito de inimigo*” (BP, 54-55). Uma ordem baseada na igualdade humana seria por definição uma comunidade universal, onde não haveria mais espaço para uma multiplicidade de unidades políticas e onde as relações entre coletividades seriam substituídas por “*um sistema*”

²² Ver também VL, 227.

de relações entre homens individuais” (BP, 56). Em última análise, o pluralismo do mundo político, o fato de que este é um *pluriversum* de comunidades políticas, seria abolido para dar lugar a um *universum* pacificado²³.

Não é difícil perceber como o anti-universalismo da análise de Schmitt sobre a democracia e o conceito do “político” pode ser colocado a serviço da defesa da idéia de autodeterminação nacional. Com certeza, o nacionalismo é importante componente ideológico do seu pensamento. As críticas recorrentes de Schmitt ao Tratado de Versalhes e à Sociedade das Nações são significativas dessa orientação política. Além disso, se é verdade, como se afirma com frequência, que Schmitt pensa o “político” para além do Estado, o modelo do Estado-nação continua a ser uma referência de fundo do seu pensamento ao longo dos anos 20 e início dos 30²⁴. Porém, como observa Jean-François Kervégan, do ponto de vista da estrutura conceitual do seu argumento, o problema está em saber qual é a importância teórica do nacionalismo na construção das suas idéias²⁵. Nessa ótica, é difícil sustentar a relevância teórica do nacionalismo no pensamento de Carl Schmitt. A igualdade nacional e as diferenças entre nações não se apresentam para ele como a referência a partir da qual é pensada a substância da igualdade e a dissociação entre os grupos humanos. O seu ponto de partida é, nesse sentido, formal e tem como pressuposto teórico a possibilidade extrema do conflito e da diferenciação entre

²³ Para a idéia do mundo político como um *pluriversum* em oposição *universum* do individualismo humanitário, vide BP, parte VI e SpS, parte V.

²⁴ Como observa Christian Meier, o pathos existencial que Schmitt atribui ao “político” é concebido independentemente do Estado, mas ao mesmo tempo em relação a ele, como algo que se incorpora à sua realidade e lhe confere uma condição superior. Nesse sentido, **O Conceito do Político** pode ser interpretado como uma tentativa de formulação do problema da política num quadro de crise do Estado e como uma tentativa de restauração do lugar central do Estado na estruturação da vida social (cf. Meier, Christian - *Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – das politische und der nomos* in Quaritsch, Helmut (org.) – **Complexio oppositorum über Carl Schmitt**. Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 546). Para a idéia de que o Estado-nação se mantém como uma referência de fundo do pensamento de Schmitt vide Martínez, José Caamaño – **El Pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt**, Santiago de Compostela, Porto, 1950, pp. 155-163. Olivier Beaud aponta para o fato de que, a despeito das próprias afirmações posteriores de Schmitt, o seu pensamento ao longo dos anos 20 continua a ter como referência o Estado moderno (“Carl Schmitt ou le juriste engagé” in Schmitt, Carl – **Théorie de la Constitution**, Paris, PUF, 1993, p. 13).

²⁵ Kervégan, Jean-François – “Actualité de Carl Schmitt?” in *Ius Commune*, v.18, 1991, pp. 319-329.

amigo e inimigo, sem que esta possibilidade extrema possa ser definida em termos de um conteúdo específico ou deduzida de uma determinada esfera da experiência humana.

Pela mesma razão, quando Schmitt sustenta que a igualdade democrática implica similaridade entre os membros de um povo, não me parece que se deva tomar semelhante afirmação como uma defesa do “povo” como uma entidade naturalmente dada. Por maior que seja a atração de Schmitt por uma definição substancial da unidade política, o fato de que, em última análise, a substância da igualdade democrática seja pensada a partir do conceito do “político” exclui a idéia do povo como uma entidade natural. Se é verdade que a “possibilidade de uma diferenciação” inerente ao conteúdo da igualdade não elimina, inclusive, a definição dessa última em termos naturalistas – nada impede que a homogeneidade de um povo esteja associada, por exemplo, a características étnicas comuns –, por outro lado, concebê-la apenas como algo naturalmente dado significaria ignorar a relação que Schmitt estabelece entre o seu conceito do político e o grau de intensidade dos antagonismos entre grupos humanos.

Como observei anteriormente, para ele, a contraposição política é a mais extrema das contraposições e pode se nutrir dos mais diferentes conteúdos sem que, em última análise, possa ser derivada de qualquer um deles. Tentarei ser um pouco mais claro. Para Schmitt, o que faz com que uma certa âmbito da experiência se veja revestido de um significado político não é algo já contido nele mesmo, mas o fato de que “*os conflitos e as perguntas decisivas se dirijam para essa esfera*” (HV, 111); ou seja, é preciso que o antagonismo em torno de determinados problemas substantivos divida os homens em amigos e inimigos. Nesse momento extremo em que o “*ponto do político*” (BP, 39 e 62)²⁶ é alcançado, os conteúdos específicos dos antagonismos em jogo “*se tornam a nova substância da unidade política*” (BP, 39). Com uma diferença fundamental, “*uma intensidade qualitativamente nova do agrupamento humano é alcançada*” (BP, 62). Nesse momento, nos diz Schmitt,

“a contraposição não-política (...) põe de lado os seus critérios até então ‘puramente’ religiosos, ‘puramente’ econômicos, ‘puramente’ culturais e se submete às condições e conseqüências totalmente novas e particulares da situação daqui em diante política, condições e conseqüências essas que, consideradas daquele ponto de partida ‘puramente’ religioso ou ‘puramente’ econômico e de outra perspectiva ‘pura’ qualquer, se apresentam muito freqüentemente como inconseqüentes e ‘irracionais’” (BP, 39).

²⁶ Ver também SpS, 160.

Ora, pressupor que igualdade democrática e a homogeneidade substancial de um povo estejam enraizadas em algum substrato natural exigiria ignorar essa “inflexão”²⁷ que caracteriza o “político”, implicaria a subtração do seu significado especificamente existencial, ao mesmo tempo que lhes conferiria uma espécie de fundamento objetivo. Ainda que a dissociação entre amigos e inimigos envolva a mobilização de um conjunto de experiências e valores partilhados e de traços comuns, não me parece possível conceber igualdade democrática como o resultado de um reconhecimento ou sequer de uma intensificação²⁸ de uma substância objetiva previamente dada. O que está em jogo é um **processo subjetivo de construção existencial da identidade**, que se dá pela participação no movimento simultâneo de associação/dissociação que caracteriza o “político”²⁹. O conflito político, na verdade, se dá quando aquilo que divide os homens, justamente porque os divide, perde toda evidência objetiva. Nessa perspectiva, Schmitt pode dizer que a unidade política “*não existe por natureza, mas se baseia numa decisão humana*” (VL, 207). É nessa direção que, a meu ver, deve ser entendida a sua insistência na idéia de que a igualdade democrática não pode ser uma “*mera ficção*”, em que os cidadãos seriam tratados “*como se fossem iguais*” (VL, 228). O caráter real e concreto, não-fictício da igualdade é, para ele, indissociável do grau de intensidade da unidade de um povo e, portanto, de um consenso por exclusão, tal forma que a similaridade substancial pode ser pensada como o produto da distinção entre amigo e inimigo³⁰. Com isso, Schmitt é

²⁷ Ao insistir, em **HP**, na idéia de que o “político” não possui substância própria e não constitui uma esfera a mais da experiência, Schmitt observa: “*a palavra ‘político’ [„politisch“] não designa uma nova matéria, mas (...) apenas uma nova guinada [„neue Wendung“]*” (HP, 26).

²⁸ Este é o ponto de vista de Jean-François Kervégan, para quem a identidade do povo em Schmitt contém um componente não-político irreduzível, ainda que residual e mínimo, sobre a qual a identidade política propriamente dita se constrói (cf. **Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité**. Paris : PUF, 1992, cap. V).

²⁹ Como observa Carlo Galli, “*‘identidade’, ‘homogeneidade’, substância’, em Schmitt, significam sobretudo uma ‘vontade’ de existência política; é esta vontade que não deve ser uma ‘ficção’, que deve ser pressuposta como ‘existencialmente presente’: a origem da política não é uma substância natural, mas uma intensidade de vontade polêmica*” (op. cit., p. 589).

³⁰ Para idéia de consenso por exclusão, vale assinalar o que dizem Chantal Mouffe e Carlo Galli: para a primeira, a natureza antagonística do “político” no pensamento de Carl Schmitt “*revela que todo consenso é baseado em atos de exclusão e indica precisamente os limites de um consenso racional*” (Mouffe, Chantal – “Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt” in *Revue Française de Science Politique*, vol. 42, n° 1, 1992, p. 89 e “On the articulation between Liberalism and Democracy” in Mouffe, Chantal –

levado a pensar o conceito de homogeneidade, como observa Hasso Hofmann, como uma “*afinidade substancial sem substância*”³¹. Em última análise, a igualdade democrática não possui outro “fundamento” para além daquele que lhe pode ser conferido pela intensidade de uma diferenciação política.

Acredito que é no quadro desta argumentação que precisa ser interpretada a idéia de que a similaridade do povo constitui um “*parentesco conforme o ser [seinsmäßige]*” (VL, 377). A “conformidade ao ser” aqui não requer nenhuma compreensão essencialista da ordem coletiva na democracia. Esta noção recusa, isso sim, a imagem de que a unidade do povo possa ser concebida em termos puramente normativos, isto é, simplesmente derivada de um dever-ser. Porém, como assinalei há pouco, o “ser” real e concreto sobre que se fundaria a ordem política não equivale, no pensamento de Schmitt, a qualquer fundamento estável. Pelo contrário, ele é um fator de desestabilização e remete, portanto, ao fundo irracional de toda racionalidade normativa, ou ainda, ao fundo de conflito pressuposto em toda concordância. A similaridade do povo requer um movimento de neutralização dos conflitos internos que é a condição de uma estruturação normativa da vida social, ainda que esta não se defina em termos de um consenso normativo. Nesse sentido, os conceitos de igualdade substancial e homogeneidade equivalem, no âmbito da reflexão de Schmitt sobre a democracia, ao problema da criação de um estado de “*normalidade factual*” (PT, 19) como condição de validade de um sistema de normas. Ao excluir a possibilidade extrema da inimizade política no interior do povo, a igualdade substancial corresponde ao estabelecimento de “*uma configuração normal das relações de vida*” (PT, 19), no interior da qual os conflitos sociais possam ser regulados.

Essa carência de fundamento objetivo que marca a análise de Schmitt sobre a igualdade se torna ainda mais evidente quando consideramos o princípio democrático da identidade. As representações de identidade características da democracia são indissociáveis da afirmação polêmica de uma diferença. Elas envolvem uma decisão respeito do inimigo através da qual um povo, pela exclusão do outro, assume a sua identidade consigo mesmo. Porém, como já sabemos, a identidade democrática, segundo Schmitt, não é jamais um simples dado: a imagem de uma “presença imediata” do povo integralmente idêntico a si mesmo só pode ser

The Return of the Political, Londres, Verso, 1993, p. 111); já o segundo comentador aponta para o fato de que, em Schmitt, “*a exclusão é uma decisão sobre a própria identidade*” (Galli, Carlo – **op. cit.**, p. 749).

³¹ Hofmann, Hasso – **Legalità contro legittimità**, Nápoles, ESI, 1999, p. 173.

uma construção ideal. E não apenas: tomar como algo dado a situação-limite da democracia pura significaria desconhecer que

“o perigo de uma efetivação radical do princípio da identidade reside em que o pressuposto essencial – a similaridade substancial do povo – é uma ficção [fingiert wird]” (VL, 215).

Com efeito, o ideal da plena presença imediata do povo envolveria a supressão de toda relação de governo, um estado de coisas em que as diferenças e oposições no interior da vida social seriam eliminadas e a possibilidade do conflito excluída. Aqui, *“onde todos concordam, a decisão deve resultar de si mesma sem discussão ou conflitos essenciais de interesse, porque todos querem o mesmo” (VL, 215)*. Ora, semelhante estado só seria concebível nos quadros de uma existência coletiva inteiramente pacificada, na qual, em última análise, a dominação entre os homens seria suprimida. Em uma situação como esta, a própria idéia de uma ordem política e mesmo de um autogoverno perderia a razão de ser³². Uma vez que o povo não pode se dar como pura imediação, a constituição da unidade coletiva envolverá necessariamente um momento de mediação; momento este que terá uma natureza, como já observei de passagem, inevitavelmente coativa³³. Portanto, se é verdade que o princípio da identidade pressupõe, como insiste Schmitt, a presença do povo como entidade real e existente – e não apenas como uma abstração resultante do somatório de vontades individuais –, por outro lado, observa ele,

“todas essas identidades não são realidades palpáveis, mas se baseiam no reconhecimento de uma identidade. Nem jurídica, nem política, nem soci-

³² Nesse sentido, são interessantes as observações de Schmitt sobre a noção de autogoverno: *“governo significa dominação de homens sobre homens e, na política e no direito público, a noção de autogoverno não pode ser confundida com o conceito de dominação sobre si mesmo. Porque se é possível um indivíduo ‘autodominar-se’, a situação muda tão logo dois ou mais homens ‘se autodominam’, isto é, exercem uma dominação política. A dominação de muitos sobre si mesmos significa ou a dominação de uns sobre outros ou a dominação de um terceiro abrangente, superior” (VV, 43-44).*

³³ Uma consideração mais detida desse problema levaria a um tema central do pensamento de Carl Schmitt e que eu procurei deliberadamente evitar por razões de espaço e de estratégia de exposição: o problema da representação política. Para esta discussão, remeto ao meu livro: Ferreira, Bernardo. *O risco do político. Crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt* (cap. V). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

*ologicamente se trata de algo realmente igual, mas de identificações (...) Não [se] pode alcançar jamais uma identidade absoluta, imediata, a cada instante **in realitate presente**. Sempre permanece uma distância entre a igualdade real e o resultado de uma identificação” (GLhP, 35-36).*

Afastada a hipótese extrema da democracia pura, a questão se deslocaria da identidade como presença imediata do povo unitário para os processos de mediação/identificação através dos quais o povo se torna presente como unidade. Na realização concreta da identidade democrática, nos diz Schmitt, “a única questão prática se refere à identificação, mais especificamente, à questão sobre quem dispõe dos meios para formar a vontade do povo” (GLhP, 37). Portanto, o problema da identidade democrática implicaria, antes de tudo, uma “luta em torno dos meios de identificação” (GLhP, 38). Considerada de um ponto de vista extremo, essa luta não difere na sua essência do processo de diferenciação através do qual a igualdade e a homogeneidade do povo adquirem o seu conteúdo. Dito em outros termos, trata-se de saber qual é a força política em condições de se identificar com a vontade do povo, assumir a decisão sobre caso extremo e, com isso, determinar a substância da unidade política. Nessa ótica, observa Schmitt,

*“povo pode ser toda multidão que, de modo incontestado, apresenta-se como povo e, com isso, decide por si mesma quem **in concreto**, isto é, na realidade política e social, age como povo” (VV, 50).*

Dessa forma, a identidade do povo consigo mesmo não é apenas uma consequência da igualdade substancial, mas também a sua condição. Mais precisamente: na perspectiva extrema e originária que é a do conflito político, identidade/presença, homogeneidade e igualdade são dimensões, por assim dizer, sincrônicas do processo de constituição de um povo, ainda que logicamente seja possível conceber que uma deriva da outra.

Da mesma forma que em Kelsen, pode-se dizer, a reflexão de Carl Schmitt sobre a democracia é tributária de uma perspectiva relativista. No entanto, ao mesmo tempo que reconhece a impossibilidade de fundar a ordem política sobre uma base consensual pressuposta, ele procura pensar as condições concretas a partir das quais a ordem coletiva possa se estruturar em termos de um consenso substantivo. Schmitt, por assim dizer, assume o relativismo da vida política na era democrática para pensar a possibilidade de fundação de uma “*democracia absoluta*” (VL, 259). Ainda que a democracia não possa se justificar, no seu pensamento, como o resultado da encarnação de determinados valores – mais do que um valor ela se apresentaria como um fato, como o “*destino inexorável*”

(GLhP, 31) das sociedades modernas –, ela se apresenta, não muito diferentemente do que ocorre em Kelsen, como a condição formal da realização de valores. Quando pensa a igualdade democrática no seu vínculo com o estabelecimento de identidades substanciais, Schmitt procura preservar a chance de uma relação entre o conceito de democracia e a esfera ética. Porém, ao conceber esta relação segundo as formas e a existencialidade do conflito político, ele é obrigado a renunciar a todo fundamento prévio para a eticidade democrática. Assim como o “político”, os conceitos principais da sua análise da democracia – igualdade, homogeneidade, povo, identidade – são a condição para uma afirmação de valores e a fundamentação substantiva da ordem coletiva, mas, simultaneamente, tornam essa afirmação contingente, situada e desprovida de fundamento