

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 10 • N.º 20 • OUTUBRO 2001

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *A crítica do nazismo na hermenêutica filosófica de H.-G. Gadamer*

AMÂNDIO COXITO — *Pedro da Fonseca: A teoria da suposição e o seu contexto escolástico*

JOÃO MARIA ANDRÉ — *A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: A “douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético*

FERNANDA BERNARDO — *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ — *Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro*

SOBERANIA E PODER TOTAL. CARL SCHMITT E UMA REFLEXÃO SOBRE O FUTURO ¹

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ

«No primeiro início: o profundo espanto.
No outro início: a profunda suspeita.»

Martin Heidegger ²

1. Introdução: situação da questão

Formulando-a de um modo propositadamente provocador, diremos que a questão que aqui tratamos é a de saber até que ponto a crítica lançada à democracia liberal por Carl Schmitt (um pensador claramente anti-liberal, contra o qual se moveu a acusação de ter sido, pelo menos entre 1933 e 1936, o *Kronjurist* do III Reich) ³ pode ser hoje actual e pertinente. Como tal crítica se encontra dispersa por vários escritos e por vários contextos, interessa, antes de mais, isolar um dos seus aspectos, de modo a elegê-lo como o fio condutor capaz de orientar a análise que aqui pretendemos.

¹ O presente texto corresponde, com alterações e acrescentos, à comunicação apresentada e discutida a 17 de Maio de 2001, no âmbito do seminário *Paradoxos da Constituição*, organizado pelo Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra. O seu tom polémico, que não procurámos destruir nem evitar, resulta desse contexto.

² Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, vol. 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 20:

«Die Grundstimmung

Im ersten Anfang: das Er-staunen.

Im anderen Anfang: das Er-ahnen.»

³ Para uma biografia de Carl Schmitt, cf. sobretudo Paul NOACK, *Carl Schmitt: eine Biographie*, Berlim, Ulstein, 1996.

É com este fim que será evocada a tese schmittiana segundo a qual a crise do princípio da representação, ou seja, a crise do princípio no qual repousa o conceito político de poder soberano, desemboca necessariamente na emergência de um poder total.

Vivemos hoje – é uma banalidade dizê-lo – um momento histórico-político caracterizável através da crise do conceito de soberania. É particularmente a Europa, através da lenta mas progressiva emergência de uma federação de Estados europeus, que se tem explicitamente referido à ultrapassagem deste conceito pela marcha da história, pelo menos na tradição do que tinha sido formulado no século XVI por Jean Bodin. Mas, de um modo geral, dir-se-ia que todos os eventos politicamente relevantes à escala mundial parecem confirmar justamente esta ultrapassagem: desde a globalização técnico-económica até à comunicação global em rede, desde as intervenções militares humanitárias mandatadas pelas Nações Unidas até à criação de um Tribunal Penal Internacional, desde o crescimento de associações cívicas criadas em nome de “direitos do homem” até à militância em organizações internacionais na defesa de causas planetárias, como é sobretudo o caso da proliferação de movimentos ecológicos. De todos estes acontecimentos, deriva sobretudo uma consciência de que os problemas fundamentais são hoje comuns, alargados à humanidade inteira, e de que, conseqüentemente, o seu tratamento e resolução não se pode restringir eficazmente à escala política do Estado. Em termos kantianos, dir-se-ia que, através desta consciência, o Estado actual, deixando de ser propriamente soberano, destrói a anfibologia que tradicionalmente atingia o seu conceito, deixando de ser para si um númeno, uma mónada fechada sobre si mesma, e encontrando-se como um fenómeno, um ente situado espacio-temporalmente, aberto a uma “acção recíproca”, a uma *Wechselwirkung* com outros entes num todo que o ultrapassa. Deste modo, tendo em conta a tese schmittiana, a questão que nos ocupa adquire uma configuração mais precisa: ela consiste em saber até que ponto a era política em que vivemos pode ser caracterizada como a era da emergência de um poder total.

Torna-se então perfeitamente claro o carácter provocador que pretendemos dar à questão escolhida. Essa provocação resulta sobretudo da confrontação entre a tese schmittiana e aquilo a que poderíamos chamar a auto-interpretação política do nosso tempo. A nossa era política surgiu com o triunfo aliado na Segunda Guerra Mundial, em 1945, culminando com a derrocada soviética em 1989. Tal quer dizer que ela surgiu da derrota de fenómenos políticos totalitários, como o nacional-socialismo alemão, o fascismo italiano ou o bolchevismo russo. Daí que a tese schmittiana não possa deixar de suscitar, à partida, um sentimento de estranheza e perplexidade. Como é possível a Carl Schmitt caracterizar a nossa era política,

a era política da crise e consumação do conceito de soberania, como a era da emergência de um poder total, se esta nossa era foi justamente construída sobre os escombros da derrota militar e social dos totalitarismos? Não será antes prudente procurar justificar a tese schmittiana através das específicas circunstâncias políticas que a viram nascer – as consequências da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial, a fragilidade da República de Weimar e a sua ameaça por movimentos violentos, como os nacionais-bolchevistas ou os nacionais-socialistas, os espartaquistas ou os abundantes grupos paramilitares –, negando-lhe qualquer alcance e significado numa situação em que a extrema instabilidade política que caracterizava a jovem República alemã desapareceu?

A possibilidade de justificar a tese schmittiana através de circunstâncias situadas e já desaparecidas não poderá deixar de estar sempre presente na sua análise – e sobretudo numa análise que se interroga acerca da sua actualidade ou, o que aqui é o mesmo, acerca da possibilidade da sua aplicação a circunstâncias políticas que ultrapassam as do seu aparecimento. Contudo, é importante ter presente que, ao esboçar a sua tese, Schmitt é explícito em relação ao alcance que lhe atribui. A tese da sucessão entre *poder soberano* e *poder total*, cujos contornos começam a emergir entre os anos 20 e os anos 30, não pretende fazer uma descrição das lutas intestinas da frágil República alemã, mas justamente, embora em referência polémica a Weimar, compreender histórico-conceptualmente o movimento próprio e, conseqüentemente, o destino da história política moderna enquanto tal. Trata-se de uma análise – em termos heideggerianos – “histórica” e não “historiográfica” (não *historisch*, mas *geschichtlich* ou, como o próprio Carl Schmitt afirma, *geistesgeschichte*). E é apenas nessa medida que a questão que nos serve de mote pode ser, com sentido, formulada: Até que ponto é hoje actual e pertinente a tese schmittiana da sucessão entre poder soberano e poder total? Até que ponto esta sucessão assinala o nosso presente e até – quem sabe? – o nosso futuro?

Como facilmente se compreende, o conteúdo desta questão requer uma divisão dual no seu tratamento, divisão essa que marcará também o ritmo desta reflexão. Em primeiro lugar, num momento mais introdutório, torna-se necessário proceder a um esclarecimento e a uma justificação da própria tese schmittiana. Em segundo lugar, deve seguir-se uma confrontação (no sentido da *Auseinandersetzung* heideggeriana) entre a tese schmittiana e aquilo a que chamamos a auto-interpretação política do nosso tempo, procurando esboçar uma resposta à pergunta pela actualidade desta mesma tese.

2. A tese schmittiana da sucessão entre poder soberano e poder total

O Estado moderno e, de um modo geral, toda a política moderna assenta, segundo Carl Schmitt, no emprego daquilo a que chama o *princípio da representação*. E o conceito de representação (*Repräsentation*) reveste aqui um significado preciso que importa analisar. Definindo-o em 1928, na *Doutrina da Constituição*, Schmitt determinava-o da seguinte forma: «A representação não é nenhum processo normativo, não é nenhum procedimento, mas algo *existencial*. Representar quer dizer tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialéctica do conceito está em que o que é invisível é pressuposto como ausente e, no entanto, é tornado presente. Tal não é possível com uns quaisquer tipos de ser, mas pressupõe um tipo de ser particular. Algo morto, algo de pouco valor ou sem valor, algo baixo não pode ser representado»⁴.

Na presente definição schmittiana de representação, encontram-se implícitos três elementos, fundamentais para a circunscrição do seu conceito, que importa diferenciar. Em primeiro lugar, a representação consiste numa relação indissolúvel entre ausência e presença: aquilo que é representado é apresentado, ou seja, é tornado presente; mas, nesta sua presença, ele é tornado presente enquanto ausente. Por outras palavras, aquilo que é representado não se torna presente através de si mesmo, mas apenas através da presença e na própria presença do representante que o presentifica. Em segundo lugar, a relação de representação implica um valor ou uma dignidade quer do representante quer do representado. Em terceiro lugar, este valor traduz-se no carácter público e não meramente privado de representante e representado, ou seja, na sua absoluta visibilidade, na sua exposição à vista de todos. Como escreve Schmitt: «Aquilo que serve apenas assuntos e interesses privados, pode bem delegar; pode encontrar os seus agentes, os seus advogados e os seus exponents, mas não será, num sentido específico, representado»⁵. Deste modo, a conjugação dos três elementos referidos possibilita a Schmitt a distinção de dois modos de representação: por um lado, a representação por delegação, na qual um

⁴ Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, pp. 209-210. Sobre o tema da representação, cf. também a obra saída um ano depois da *Doutrina da Constituição*: Gerard LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltswandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Berlim, Duncker & Humblot, 1966 (a obra é de 1929, tendo sido ampliada na 3ª edição). Sobre o problema, em geral, da representação política, cf.: Giuseppe DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milão, Franco Angeli, 1988.

⁵ Idem, p. 210.

delegado ou procurador representa uma pessoa particular na gestão ou defesa dos seus assuntos privados (*Vertretung*); por outro, a representação propriamente dita, na qual uma pessoa pública, investida com uma dignidade particular, representa na sua pessoa uma entidade em si mesma invisível, que só na sua pessoa se presentifica (*Repräsentation*)⁶.

É neste segundo modo de representação que consiste o princípio do Estado e, de um modo geral, da política moderna. O Estado moderno consiste na unidade política, na existência como sujeito político, de um determinado agrupamento humano. E a existência como unidade de um agrupamento humano, ou seja, de uma pluralidade de homens, não pode deixar de requerer o princípio da representação como sua condição de possibilidade. É através da unidade do representante que essa pluralidade de homens se constitui como unidade. Por outras palavras, é na *pessoa pública* do príncipe que um povo se constitui como unidade política, como Estado ou sujeito político. E, nesse sentido, é a *existência pública* do príncipe que, possibilitando a existência do povo como unidade política, suporta a *existência privada* dos homens que nesse povo se integram. O privado não tem aqui senão o significado privativo do não-público, da propriedade doméstica que se pode retirar de um mundo público previamente partilhado. Deste modo, determinado negativamente, aquilo que é *em privado* não existe, nem pode existir senão sob a anterioridade fundadora de uma esfera pública que enquanto tal o possibilita. O príncipe do Estado moderno não é então o delegado (*Vertreter*) da vontade ou do pensamento de homens privados, nem de um “povo” pré-existente, cuja vontade e cujo pensamento não podem existir sem a vontade e o pensamento do próprio príncipe. Pelo contrário: se é na medida em que é representado que o povo se constitui como sujeito político, se o povo só é povo na e através da *pessoa pública* do príncipe, então o príncipe, sendo o representante (*Repräsentant*) que constitui como sujeito político um determinado povo, surge diante desse mesmo povo como o seu *soberano*.

Torna-se então possível caracterizar o Estado moderno através da articulação entre duas notas fundamentais. Em primeiro lugar, este cons-

⁶ A distinção entre *representação* e *delegação* é introduzida por Carl Schmitt, num texto de 1923, no contexto da caracterização do catolicismo romano como uma *complexio oppositorum*. Segundo Schmitt, o catolicismo romano conseguia unir as mais diversas posições não através da sua conciliação sistemática, não através da superação dialéctica da sua oposição, mas através da manutenção dos opostos, na plenitude da sua tensão, numa unidade constituída enquanto tal pela aplicação do princípio da representação (cf. Carl SCHMITT, *Catolicismo Romano e Forma Política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998).

titui-se apenas através da emergência da relação de representação entre, por um lado, um representante público e, por outro, um representado invisível, cuja realidade só ganha forma, presença e visibilidade mediante o próprio processo representativo. Como escreve Schmitt: «Não há nenhum Estado sem representação, porque não há Estado sem uma forma do Estado e da forma faz essencialmente parte a *apresentação* da unidade política. Em cada Estado, tem de haver homens que podem dizer: *L'Etat c'est nous*»⁷. Em segundo lugar, na medida em que o Estado moderno assenta no princípio da representação e, por conseguinte, na emergência de uma pessoa (singular ou colectiva) representante, este Estado caracteriza-se pela emergência do poder soberano. O poder soberano pode então ser determinado como o poder que é próprio do príncipe moderno enquanto representante. E este caracteriza-se pelo seu carácter essencialmente ilimitado, solitário ou, o que é o mesmo, absoluto. Na medida em que é o representante soberano que constitui o representado na sua presença, visibilidade e existência política, o poder soberano surge diante deste representado como seu constituinte e, nesse sentido, como destituído de quaisquer limites e vínculos. É então a própria representação que determina o carácter absoluto e desvinculado do poder soberano que lhe é próprio. Não é apenas acidentalmente que o poder absoluto está nas mãos do príncipe representante, podendo ser-lhe retirado e transferido se as circunstâncias políticas se alterarem. Pelo contrário: um tal poder é intrínseco ao acto de representação, de tal modo que é da própria existência da representação que resulta a existência do poder absoluto. Por outras palavras, o poder absoluto não pertence ao príncipe representante porque é absoluto, ou porque acidentalmente há um poder absoluto que poderia não estar presente no próprio processo representativo, mas passa-se justamente o contrário: ele é e tem de ser absoluto porque pertence ao príncipe representante.

É esta existência do poder soberano como solitário, ilimitado e desvinculado que, segundo Schmitt, constitui a essência da soberania. Daí que, em 1922, num escrito intitulado *Teologia Política*, possa definir o soberano, numa determinada ordem legal constituída, como «aquele que decide sobre o estado de excepção»⁸. E uma tal definição, longe de sugerir a soberania como a imposição de um elemento exterior à ordem legal e contraposto à sua legalidade, apresenta-a apenas como a sua necessária origem. Se toda

⁷ Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 207.

⁸ Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 13.

a lei implica a referência a uma potência⁹ capaz de constituir essa mesma lei como tal, e se uma tal potência se traduz necessariamente numa decisão que origina a lei e que, nessa medida, permanece essencialmente fora dos seus limites, então a manifestação do poder constituinte da lei, do poder soberano, não pode deixar de se encontrar na *possibilidade* de decidir excepcionalmente suspender a própria ordem por ele originada. Como escreve Schmitt: «[O soberano] decide tanto sobre se está presente um caso de extrema urgência, como também sobre aquilo que deve acontecer para o anular. Ele está fora da ordem legal normalmente vigente e, no entanto, pertence-lhe, pois ele é competente para a decisão de saber se a constituição *in toto* pode ser suspensa»¹⁰.

Por outro lado, se o poder soberano se traduz, numa determinada ordem interna, no poder de decidir sobre o estado de exceção e a suspensão da legalidade normalmente em vigor, ele reflecte-se, no plano externo, na possibilidade de decidir para um Estado sobre quem é amigo e inimigo desse mesmo Estado. Tal decisão corresponde, para Schmitt, à existência da soberania no plano político propriamente dito. Existir politicamente e, nessa medida, ser soberano quer dizer decidir sobre o amigo e o inimigo público ou político. E decidi-lo com as consequências que uma tal decisão implica: quer a possibilidade da declaração de guerra, quer o poder de expor ao perigo e sacrificar vidas humanas. É em *O Conceito do Político*, aparecido em 1927 como artigo publicado no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*¹¹, e publicado em livro, numa versão alterada e alargada, em 1932, que Schmitt expõe a sua determinação do político como o âmbito da distinção entre *amigo* e *inimigo* e, conseqüentemente, como o âmbito da decisão acerca da inimizade. Contudo, Schmitt apressa-se a esclarecer – e é este ponto que aqui mais nos interessa – que *um tal poder decisório não consiste num poder total*. A soberania «não quer dizer, de modo nenhum, que cada pormenor da existência de cada homem que pertence a uma unidade política tenha de ser determinada e comandada a partir do político, ou que um sistema centralista deva aniquilar qualquer outra orga-

⁹ Pelo termo *potência* pensamos o termo alemão *Gewalt*. A *Gewalt* é o poder constituinte, o poder originário de que derivam todas as relações de poder vigentes e constituídas, a potência que constitui a origem de todo o poder propriamente dito (*Macht*). Assim, é necessário também ter em conta que *Gewalt* é, por essa razão, o termo alemão para *violência*.

¹⁰ Idem, p. 14.

¹¹ A versão de 1927 de *O Conceito do Político* está publicada em Carl SCHMITT, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlim, Duncker & Humblot, 1988, pp. 75-83.

nização ou corporação»¹². Esta soberania consiste apenas em poder decidir suspender a ordem legal na sua normalidade, decidindo não só se se verifica um caso excepcional de conflito que exija tal suspensão, mas também se é necessário, em função dele, a ocorrência da guerra e o sacrifício de vidas. Assim, o soberano caracteriza-se não só por poder decidir sobre a abertura do estado de excepção, como também, decorrendo dessa sua capacidade, por poder reservar para si o *jus belli*, ou seja, o poder de decidir quem é o inimigo e de mobilizar as próprias forças contra ele.

Contudo, se o Estado moderno surge apoiado no emprego do princípio da representação, e se tal princípio se traduz quer na possibilidade de o representante soberano permanecer fora dos limites estabelecidos pela ordem legal, abrindo um estado de excepção e suspendendo esta mesma ordem, quer na sua capacidade de decidir quem é o seu inimigo, declarando a guerra e dispondo da vida daqueles que representa, tal princípio não pode deixar de suscitar, assim configurado, uma natural reacção. Os homens representados pelo soberano, expostos ao seu poder até ao ponto extremo de lhes poder ser exigido o sacrifício da sua vida, não podem deixar de querer participar da soberania. O povo, a nação ou, o que aqui é o mesmo, a sociedade representada, constituída como sujeito político, tomando consciência de si enquanto tal, não pode deixar de tender à sua representação por si mesma. A esta representação do povo, da nação ou da sociedade por si mesma corresponde a introdução de um princípio contraposto ao princípio da representação. Schmitt chama-lhe, na medida em que este consiste no princípio da identidade entre representante e representado, um *princípio da identidade*¹³. Deste modo, o princípio da identidade manifesta-se, no seio do Estado moderno, essencialmente em contraposição ao princípio da representação, dependendo dele para poder surgir e, conseqüentemente, aparecendo marcado na sua essência pelo seu conteúdo polémico.

A reacção democrática e liberal contra as monarquias absolutas, segundo Schmitt, encontra na contraposição entre estes dois princípios políticos o fundamento da sua necessidade histórica. Ao puro princípio da representação próprio da monarquia absoluta, segundo o qual era a pessoa pública do representante soberano (monarca) que constituía como unidade política o povo por ele representado, contrapor-se-ia fatalmente, numa história *geistesgeschichtlich* determinada, a evocação democrática de um

¹² Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 39.

¹³ Cf. Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 205.

princípio da identidade entre representante e representado. E essa contraposição era fatal porque representação e identidade constituem, não apenas princípios cuja vigência se sucede cronologicamente de um modo accidental, determinando a passagem da monarquia absoluta do século XVIII à democracia liberal do século XIX, mas princípios intrinsecamente relacionados, cuja íntima relação determina essa mesma passagem como necessária. A representação e a identidade são assim designados por Carl Schmitt «os dois princípios da forma política»¹⁴. Nessa medida, eles conjugam-se de modo a constituir a estrutura de qualquer Estado enquanto unidade política: «Na efectividade da vida política, há tão pouco um Estado que pudesse renunciar a todos os elementos estruturais do princípio da identidade, como há um Estado que pudesse renunciar a todos os elementos estruturais da representação. Também onde é feita a tentativa de realizar incondicionalmente uma identidade absoluta, permanecem imprescindíveis elementos e métodos da representação, do mesmo modo que, pelo contrário, não é possível qualquer representação sem representações identitárias»¹⁵. O movimento histórico próprio do Estado moderno, a passagem da sua configuração como monarquia absoluta para a sua configuração como democracia liberal, torna-se então claro na sua necessidade. Se a representação e a identidade são os dois princípios estruturantes de qualquer unidade política, tal quer dizer que a monarquia absoluta, ou seja, a forma que imediatamente assume o Estado moderno soberano, não exclui a identidade, mas subsume-a na pura representação pela qual o monarca se identifica com o próprio Estado. Dir-se-ia então que, na monarquia absoluta, o princípio da identidade está também presente, mas está-o enquanto ausente. Ele está presente como uma pura formalidade, pela qual a pessoa pública representativa se reconhece formalmente idêntica ao povo organizado como Estado: é neste sentido que Luís XIV pode dizer *L'Etat c'est moi*. E é justamente este modo inicial da presença do princípio da identidade – a ausência – que, segundo o próprio desenvolvimento iminente da relação dos dois princípios estruturantes de qualquer unidade política, não pode deixar de ser superado. A emergência dos levantamentos democráticos e liberais consiste, no seu significado mais profundo, nesta mesma superação.

Contudo, esta superação consiste num processo, não numa mudança imediata. Com o dealbar dos movimentos democráticos, o princípio monárquico da representação não desaparece imediatamente. Daí que as nações onde tais movimentos tenham tido lugar se caracterizem, no período pos-

¹⁴ Idem, p. 204.

¹⁵ Idem, p. 206.

terior à sua eclosão, pelo aparecimento de uma dupla representação ou, o que é o mesmo, pela emergência de uma “monarquia representativa”. A par da representação do Estado pelo monarca, surge a sua representação por um parlamento, por uma assembleia de representantes do povo, assembleia essa que, retirando a sua legitimidade justamente da sua identidade com o próprio povo e, conseqüentemente, com o Estado por ele constituído, despoja a representação do Estado pelo monarca da possibilidade de se legitimar através do recurso a uma identidade formal. Também a oposição entre Estado e sociedade encontra nesta dupla representação o seu fundamento: se o monarca representava o Estado, o parlamento representava a sociedade, reivindicando progressivamente a sua capacidade de se auto-determinar livremente e, conseqüentemente, de remeter o Estado para uma cada vez maior neutralidade e impotência diante dessa sua liberdade.

Com a emergência desta dupla representação, inaugura-se aquilo a que se poderia chamar a era política do ocaso da soberania. Confrontado com a legitimidade identitária, o monarca já não é soberano. Do mesmo modo que não o é o parlamento, determinado como um órgão meramente legislativo. A soberania não reside agora numa pessoa, numa instância capaz de instaurar e suspender excepcionalmente uma determinada ordem legal, mas sim na própria ordem instaurada como lei. A partir da crise da soberania, a democracia estabelece-se como o princípio segundo o qual, para usar os termos de Krabbe, em *A ideia moderna do Estado* (1919), não é o Estado que é soberano, mas o próprio direito. E é esta soberania do direito de Krabbe que permite a Hans Kelsen defender, na sua teoria pura do direito, a identidade entre o Estado e a própria ordem legal por ele sustentada. Dir-se-ia então que, vista a partir da sua contestação ao exercício da soberania, a democracia apresenta-se como a soberania da ausência de soberania. E a consequência fundamental deste entendimento da soberania democrática do direito é clara. O Estado, e a unidade que o constituía, perde o poder político que o caracterizava. Ele já não determina uma sociedade que através dele se constitui como uma unidade existente, mas surge como tendencialmente neutro e não interveniente diante de uma sociedade que se deve organizar a partir de si mesma. Trata-se do Estado liberal, disposto pelo princípio do *laisser passer* diante das leis imanescentes à organização económico-técnica da sociedade, assim como neutro diante dos eventuais conflitos sociais, religiosos e culturais que no seu interior possam ocorrer. É a partir deste Estado neutro e liberal que Schmitt expõe a tese da emergência de um poder total. E uma tal tese não pode deixar de voltar a suscitar agora, com a abordagem do Estado de que deveria brotar o poder total, todo o seu carácter estranho e desconcertante. Como é possível defender que da neutralidade própria do Estado liberal emerge necessariamente um poder total? A pergunta afecta directamente a nossa

contemporaneidade política. Se o Estado que nos é contemporâneo, nas nossas sociedades europeias e ocidentais, surge como um Estado neutro e liberal, será possível aplicar a análise de Schmitt à nossa situação política contemporânea? Não será a análise de Schmitt, como já atrás sugerimos, demasiado datada, demasiado presa às condições políticas específicas da Alemanha de Weimar?

Uma tentativa de resposta a estas perguntas só poderá ser esboçada a partir de uma reflexão sobre a nossa contemporaneidade política. Contudo, para uma tal análise, é imprescindível reter, como dado fundamental, que a perspectiva schmittiana se justifica sempre a partir da relação dos próprios conceitos de *representação* e *identidade*. Torna-se então clara a razão pela qual Schmitt apresenta a sua tese da sucessão entre poder soberano e poder total não como o resultado de circunstâncias históricas situadas e acidentais, mas como a consequência inevitável de um necessário desenvolvimento de conceitos. Para Schmitt, a monarquia absoluta dos séculos XVII e XVIII traz em si mesma a necessidade da revolta democrática que a depõe, do mesmo modo que a democracia liberal do século XIX traz já no seu âmago o poder total que vem à luz do dia no século XX. Estes acontecimentos surgem assim, na concepção schmittiana, não como meros factos situados acidentalmente na história, justificados por circunstâncias mais ou menos relevantes, mas como o desenvolvimento histórico necessário de um mesmo e único processo.

Tendo em conta a relação íntima entre *representação* e *identidade*, vemos então a democracia surgir como a reacção necessária contra uma soberania alicerçada no puro princípio da representação. Contudo, neste sentido, ela é meramente negativa ou reactiva, dependente do próprio princípio que por ela é negado. Para se determinar positivamente, a democracia terá de atribuir ao princípio que a constitui – o princípio da identidade – o mesmo poder que caracterizara a soberania exercida segundo o princípio da representação. E é aliás esta atribuição que, na sua elaboração como teoria, a própria democracia realiza. O *Contrato Social* de Rousseau é o melhor exemplo desta elaboração, e a sua insistência na impossibilidade de representar o soberano (Livro II, Cap.1) manifesta justamente que o fundamento teórico da democracia consiste na convergência entre o poder próprio da soberania e a exclusiva legitimidade identitária. Segundo o fundamento teórico da democracia, o povo, a nação ou a sociedade são imediatamente soberanos. Nessa medida, é o povo, a nação ou a sociedade – não a pessoa pública do príncipe – que legitimamente se podem identificar com o Estado. Contudo, se o Estado não é já transcendente em relação à sociedade de que é Estado, se a sociedade e o Estado são, segundo o princípio da identidade, uma e a mesma coisa, então qualquer fenómeno social não pode deixar de ser considerado um

assunto de Estado e, nesse sentido, determinado pelo seu poder. Se o Estado do monarca soberano, segundo o princípio da representação, surge como transcendente em relação à sociedade por ele constituída, o Estado democrático, identificando-se com essa mesma sociedade, é-lhe totalmente imanente e perde, nessa medida, a neutralidade que a transcendência permitia. Por outras palavras, o Estado deve agora determinar toda a sociedade: toda a arte, toda a religião, toda a economia, toda a cultura são, nesse sentido, essencialmente políticas. O poder do Estado, imanente à própria sociedade e abrangendo assim toda a sua extensão, é agora um poder total.

A tese schmittiana da sucessão entre poder soberano e poder total ganha assim uma configuração definitiva. À soberania da monarquia absoluta dos séculos XVII e XVIII corresponde a emergência de um poder absoluto, desvinculado, transcendente e assente no princípio da representação. Ao combate democrático contra a soberania corresponde a negação do poder absoluto, a ausência de soberania ou, nos termos de Krabbe, a soberania do direito própria da democracia liberal do século XIX. E, finalmente, à consagração da democracia corresponde a indistinção entre Estado e sociedade, assim como a passagem para o poder total desse mesmo Estado (ou sociedade) sobre os indivíduos que nele (ou nela) se integram. Trata-se então de um processo dialéctico que constitui o desenvolvimento intrínseco do próprio conceito de poder. Se este surge, à partida, como absoluto, transcendente e soberano, e se a transcendência própria da soberania não pode deixar de ser negada, esta negação culmina na imanência e, conseqüentemente, no carácter total que à imanência do poder é intrínseco. Num artigo de 1931, intitulado precisamente *A viragem para o Estado total*, Schmitt explicita este movimento dialéctico: «a sociedade que a si mesma se organiza no Estado está a caminho de passar do Estado neutro do liberal século XIX para um Estado potencialmente total. A viragem violenta deixa-se construir como parte de um desenvolvimento dialéctico que decorre em três estádios: do Estado absoluto dos séculos XVII e XVIII, através do Estado neutro do liberal século XIX, até ao Estado total da identidade do Estado e da sociedade»¹⁶. A análise de uma tal viragem não pode deixar de se lançar como um desafio perante a auto-interpretção política hodierna. É então a partir desta viragem – que, segundo Schmitt, é intrínseca à própria política moderna, constituindo, enquanto movimento dialéctico, o seu necessário desenvolvimento his-

¹⁶ Carl SCHMITT, "Die Wendung zum totalen Staat", *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, 1923-1939*, Berlim, Duncker & Humblot, 1994, p. 173.

tórico – que importa considerar a nossa situação política contemporânea, perguntando se e como é possível hoje encontrar alguma actualidade na análise schmittiana.

3. *Uma confrontação schmittiana com a nossa contemporaneidade política*

É inegável que a tese schmittiana da passagem do poder soberano ao poder total não pode hoje, numa abordagem imediata, deixar de oferecer motivo para a maior perplexidade. Seria até mais sensato, na confrontação entre a tese schmittiana e a nossa contemporaneidade política, seguir um caminho inverso: em vez de analisar a nossa contemporaneidade política à luz da tese schmittiana, analisar esta à luz daquela. Ambos os caminhos, longe de serem contraditórios, podem ser complementares.

O caminho de uma crítica de Schmitt à luz da contemporaneidade política centrou-se, numa palavra, na contestação à sua concepção de democracia. Partindo de uma tal crítica, dir-se-ia que talvez a tese schmittiana da sucessão entre poder soberano e poder total, ou seja, a previsão schmittiana de que a emergência de um poder total sucederá necessariamente ao aparecimento da democracia liberal, se baseie num conceito insuficiente de democracia. Para Schmitt, a democracia surge necessariamente, diante da diferença que constitui o representante soberano, como uma exigência de igualdade entre todos. Tal quer dizer que Schmitt pressupõe sempre a democracia como baseada numa igualdade constituída enquanto tal pela exclusão do desigual. Uma simples frase do seu livro *A situação histórico-espiritual do parlamentarismo hodierno* não permite sobre isso a mínima dúvida: «A força política de uma democracia mostra-se em ela saber eliminar ou manter à distância o estranho e o desigual que ameace a homogeneidade»¹⁷. Diante de tal frase, as interrogações não poderão deixar de irromper vulcanicamente. Não será hoje possível falar de uma democracia que prescindia das identidades naturais entre aqueles que a compõem? Poder-se-á supor com razão – à luz da nossa contemporaneidade política – que a democracia de que fala Schmitt não esgota as possibilidades da própria democracia. Talvez a “democracia por vir” seja uma democracia que justamente desconstrua a exigência de uma homogeneidade, de uma fraternidade natural entre aqueles que a integram. Talvez a “democracia por vir” seja o apelo a uma outra fraternidade, mais

¹⁷ Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 14.

abrangente e mais forte que a existente entre aqueles cuja união a natureza garante. Talvez a própria democracia, na sua originária exigência de uma homogeneidade identitária e natural, albergue já em si, ainda que veladamente, o sinal de uma “desnaturalização”. Como escreve Jacques Derrida, na sua confrontação com Schmitt: «A desnaturalização estava já em obra na própria formação da fraternidade. É por isso que, entre outras premissas, é preciso lembrar que a exigência de uma democracia por vir é já aquilo que torna possível uma tal desconstrução. Ela é a desconstrução em obra»¹⁸.

Mas, mesmo que certos pressupostos da análise schmittiana se tornem questionáveis a partir da nossa contemporaneidade política, não é por isso que esta deixa de ser questionável (no sentido da “dignidade de ser questionada”, da *Fragwürdigkeit* de que fala Heidegger) a partir da análise schmittiana. É este o caminho que aqui nos propomos seguir. Se a alusão a outras possibilidades da democracia, a uma “democracia por vir”, obriga a repensar em geral os fundamentos do pensamento político de Schmitt, sobretudo na sua tentativa de encontrar alternativas políticas ao liberalismo de Weimar, a consideração da tese schmittiana aqui discutida oferece, à partida, a sugestão inquietante do carácter equívoco e ilusório do próprio conceito de uma “democracia por vir”.

Se a tese schmittiana for entendida como a alusão a uma sucessão de regimes políticos – a monarquia absoluta nos séculos XVII e XVIII; a democracia liberal no século XIX; a democracia de massas totalitária no século XX – dir-se-ia, a partir da nossa contemporaneidade política, que o esboço de um tal movimento histórico está pura e simplesmente errado. Deste modo, propor a actualidade da tese schmittiana implica sugerir que Schmitt pretendia dar à emergência dos fenómenos totalitários dos anos 20 e 30 um significado que os ultrapassava. Implica, por outro lado, não dar como provada pela história – a qual é aliás um juiz que frequentemente se engana – a fugacidade dos fenómenos totalitários. E tal quer dizer, portanto, perguntar se o significado histórico-espiritual do nazismo alemão ou do comunismo russo se esgota no trágico, mas fugaz, aparecimento e desaparecimento dos regimes que lhes deram visibilidade, ou se o seu significado profundo se prolonga hoje, ainda que invisivelmente.

Schmitt não está sozinho na sugestão de que o significado histórico-espiritual dos fenómenos políticos totalitários ultrapassa largamente aquilo a que se poderia chamar a sua configuração visível. Num texto em que procura esclarecer o seu envolvimento com o nacional-socialismo e as cir-

¹⁸ Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 183.

cunhâncias em que decorreu o seu reitorado na Universidade de Freiburg, entre os anos de 1933 e 1934, Heidegger escreve: «No Inverno de 1939/40, voltei a debater, com um círculo de colegas, o livro de Jünger *O Trabalhador*, e voltei a experimentar o quanto nessa época estes pensamentos ainda eram estranhos e ainda causavam surpresa, até serem confirmados pelos “factos”. Aquilo que Ernst Jünger pensa nos pensamentos de domínio e figura do trabalhador, e aquilo que vê à luz deste pensamento, é o domínio univeral da vontade de poder dentro da história vista planetariamente. Nesta realidade efectiva está hoje tudo, chame-se comunismo ou fascismo ou democracia mundial»¹⁹. Para Heidegger, tanto os fenómenos políticos totalitários, como a própria democracia liberal que sobre eles triunfou em 1945, pertencem a um mesmo processo histórico, cujo sentido se encontra no crescimento incessante de uma “vontade de poder”, exigindo a configuração do homem como uma *figura tipo*, como um *trabalhador* cuja liberdade consiste em, servindo, ser mobilizado por uma vontade que o apropria. Do mesmo modo, meditando em 1963 sobre o seu livro *O Trabalhador*, publicado em 1932, e respondendo àqueles que o acusavam de ter tido influência nos acontecimentos que culminaram na *Machtergreifung* nacional-socialista de 1933, Ernst Jünger escrevia: «Se os grandes intervenientes se tivessem orientado segundo os princípios aqui desenvolvidos, ter-se-iam absterido de muita coisa que não era precisa, e que era até sem sentido, e teriam feito o necessário, provavelmente mesmo sem a violência das armas. Em vez disso, introduziram uma engrenagem cujo significado se escondia onde menos o suspeitavam: na continuação da dissolução do Estado-Nação e das ordens que lhe estão ligadas»²⁰.

No seguimento de Heidegger e de Jünger, e recuperando a tese schmittiana, importa então perguntar: e se esta sucessão proposta por Schmitt entre a dissolução do Estado moderno, no seu poder soberano, e a emergência de um poder total não se traduzir numa sucessão de regimes políticos? E se a emergência fugaz e epidérmica de regimes políticos totalitários, assim como o seu desaparecimento e o consenso em torno de regimes políticos democráticos e liberais, apenas encerrar duas fases distintas do mesmo crescimento de um poder total – uma fase em que este é visível e assumido publicamente por um Estado totalitário; uma outra em que este requer invisibilidade e privacidade para o seu estabelecimento? E se, para formular mais objectivamente a questão, a sucessão apontada por Schmitt

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 24-25.

²⁰ Ernst JÜNGER, *O Trabalhador. Domínio e Figura*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000, p. 43.

não decorresse com a visibilidade exterior própria da mudança de instituições e regimes políticos, mas, pelo contrário, como sugerem Heidegger e Jünger, estivesse em curso intimamente, sem ser visível nem levantar grandes suspeitas, dentro de um regime consensualmente consagrado como democrático e liberal? É esta questão que requer uma confrontação schmittiana com a nossa contemporaneidade política, confrontação essa que, deixando de parte os lugares comuns e alimentando-se pelo “sentimento de profunda suspeita” com que Heidegger, na epígrafe escolhida para o presente estudo, caracterizava a emergência de um outro início da filosofia ²¹, ponha frente a frente a auto-interpretação da democracia liberal e a sua actual efectivação política.

A democracia liberal assenta, antes de mais, na concepção do homem moderno como essencialmente livre. E a liberdade é, antes de mais, entendida autonomicamente, como uma liberdade de auto-determinação: diante da pessoa pública do príncipe, representante do Estado, o homem privado, assim como a sociedade por ele formada, deve ser livre de se auto-determinar. Contudo, se, por um lado, a liberdade assim entendida está na base da revolta identitária contra a representação pela qual o monarca, investido do poder soberano, se identificava com a unidade política do Estado que representava, ela está, por outro lado, já presente na própria emergência do Estado moderno, despontando simultaneamente com o poder absoluto do príncipe na sua soberania. Se *representação e identidade* constituem princípios sempre presentes em qualquer forma de Estado, é inevitável que a monarquia absoluta, na pureza do seu carácter representativo, traga consigo, como exigência invisível de um princípio de identidade, o cuidado de uma esfera de liberdade privada dos seus súbditos. É assim que, com a monarquia absoluta, nasce aquilo a que Hannah Arendt chama o “social”, ou seja, «a transformação do cuidado privado pela propriedade privada numa preocupação pública» ²². Desde o início do Estado moderno, sob a forma da monarquia absoluta determinada pelo puro princípio da representação, o princípio da identidade está também presente, embora de um modo invisível, através de uma justificação do poder absoluto do príncipe em função da garantia da “liberdade” e da “propriedade” possíveis para os súbditos.

²¹ Para a diferenciação heideggeriana entre o *espanto*, enquanto sentimento fundamental do primeiro início da filosofia, e a *suspeita*, enquanto sentimento fundamental do outro início, cf. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, vol. 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 20 ss.

²² Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 68.

A determinação do homem como livre acompanha então, desde o seu início, a emergência do Estado moderno. E é, neste sentido, clara a razão pela qual o absolutismo hobbesiano surge baseado na rejeição explícita da determinação aristotélica do homem como um *animal político*, afirmando a sua existência como pré-política, ou seja, como *livre* de vínculos políticos naturais²³. Esta determinação do homem como essencialmente livre, presente mesmo no próprio Estado monárquico absoluto, manifesta-se sobretudo, no contexto das “guerras civis” europeias dos séculos XVI e XVII, como a reivindicação da liberdade de religião e da possibilidade de coabitar com a diferença, de que são bons exemplos o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa ou a *Carta sobre a Tolerância* de Locke. A partir da emergência do Estado moderno, com o seu príncipe representante e o seu poder soberano, ergue-se – como manifestação da revolta democrática contra o poder absoluto do príncipe – a reivindicação liberal de que a religião é uma questão privada e, como tal, indiferente para o domínio público. É justamente a partir desta privatização da religião que Carl Schmitt sugere ser possível encontrar o fundamento da democracia liberal. É nesse sentido que escreve, em *Catolicismo Romano e Forma Política*: «Onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte ele mostra o seu efeito absorvente e absolutizador, e se o religioso é o privado, então, pelo contrário, é o privado que, em consequência disso, é sacralizado religiosamente»²⁴. A democracia liberal encontra então a sua justificação última naquilo a que se pode chamar um fundamento teológico-político. Ela emerge a partir da reivindicação da privacidade da religião porque tem, como sua condição de possibilidade, a sacralização dessa mesma privacidade. Dir-se-ia que a reivindicação da privacidade da religião é a *ratio cognoscendi* da “religião da privacidade”, a qual, enquanto fundamento teológico-político, enquanto religião política ou civil, surge como a *ratio essendi* dessa reivindicação democrática e liberal.

O estabelecimento de uma “religião da privacidade” como essência do Estado moderno, escondida nele desde o seu início como o seu mais íntimo fundamento, dá lugar a uma radicalização da própria tese schmittiana sobre a sucessão entre monarquia absoluta, democracia liberal e Estado total. Uma tal radicalização surge a partir das notas de Leo Strauss ao *Conceito do Político*, publicadas em 1932 no *Archiv für Sozialwissenschaft und*

²³ Cf. Thomas HOBBS, *De Cive*, I, 2.

²⁴ Carl SCHMITT. *Catolicismo Romano e Forma Política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998, p. 41.

Sozialpolitik ²⁵. A propósito da sua interpretação do significado político da figura de Hobbes, Strauss insiste que no absolutismo hobbesiano se encontra antecipado, como um fundamento invisível, o liberalismo próprio da democracia liberal. E se a monarquia absoluta, apesar da pureza do seu princípio da representação, traz já em si, embora invisivelmente, o princípio da identidade próprio da democracia liberal, tal quer dizer que no fundamento escondido e invisível da monarquia absoluta se encontra já a “religião da privacidade”, cuja eficácia na condução para a democracia liberal é tanto maior quanto mais discretamente opera na sua invisibilidade. Assim, a tematização da tese schmittiana da sucessão entre poder soberano e poder total adquire uma outra, e mais clara, configuração. Se, tendo em conta que o princípio da identidade é sempre concomitante ao princípio da representação, é possível dizer que o princípio da democracia liberal já opera na essência da monarquia absoluta, com uma eficácia proporcional à sua invisibilidade, poder-se-á perguntar se o princípio do poder total não estará já a actuar, invisível mas eficazmente, numa democracia liberal cuja “religião da privacidade” constitui, ao que parece, a sua mais directa negação.

A “religião da privacidade” determina na auto-interpretação da democracia liberal que nos é contemporânea três características fundamentais, cuja análise nos poderá conduzir a uma confrontação entre a tese schmittiana e a nossa contemporaneidade política. As três características são as seguintes: em primeiro lugar, a democracia liberal apresenta-se como o resultado do triunfo histórico de uma atitude política e social de tolerância; em segundo lugar, ela surge como o apelo para que os homens se emancipem criticamente, deliberando livremente acerca do que é justo e correcto; em terceiro lugar, ela manifesta-se institucionalmente alicerçada no princípio de que cada homem pode escolher em conformidade com o que delibera, assumindo-se como o cidadão de uma república democrática e liberal.

A primeira característica é a que mais imediatamente evoca a “religião da privacidade”. Se a privacidade do homem é, enquanto privacidade, sagrada e inviolável, então todos os modos de vida, todas as propostas de compreensão da vida humana, no plano teórico e prático, são admissíveis, desde que se circunscrevam ao seu âmbito privado e não possam coagir publicamente os outros. A principal preocupação política da democracia liberal que nos é contemporânea é, aliás, a garantia da coexistência

²⁵ Cf. Heinrich MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«: zu einem Dialog unter Abwesenden*, Estugarda, Weimar, Metzler, 1998, onde vem publicado o texto de Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* (pp. 97-125).

multicultural e cosmopolita de homens e vidas diferentes, particularmente se essa diferença se traduzir na existência de grupos minoritários de carácter moral, religioso ou étnico. É porque remete imediatamente para o princípio democrático e liberal da “religião da privacidade” que a esta existência é hoje dado um carácter sagrado. Trata-se de impedir a violação por maiorias morais da esfera sagrada e, como tal, inviolável da privacidade. No século XIX, é porventura John Stuart Mill que mais plenamente manifesta esta “religião da privacidade”: «A vontade do povo quer dizer, na prática, a vontade da *parte* mais numerosa e mais activa do povo; a maioria, ou aqueles que conseguem tornar-se aceites como a maioria: o povo, consequentemente, *pode* desejar oprimir uma parte do seu número, e é necessário tantas precauções contra isto como contra qualquer outro abuso de poder»²⁶. Contudo, é a partir da Segunda Guerra Mundial, ou seja, a partir do desaparecimento histórico das experiências políticas totalitárias (pelo menos daquelas que se assumiam abertamente como tal) que, sobretudo nos Estados Unidos, a “religião da privacidade” se concretiza como a exigência do cultivo de uma “filosofia pública” cuja suprema ética consiste na prática da tolerância. Michael Sandel tem então razão ao escrever acerca da situação dos Estados Unidos: «Depois da Segunda Guerra Mundial, o Supremo Tribunal assumiu como o seu principal papel a protecção dos direitos individuais contra as intromissões do governo. De forma crescente, definiu estes direitos de acordo com a exigência de que o governo seja neutro sobre a questão da vida boa e defendeu a neutralidade como essencial para respeitar as pessoas enquanto eus livres e independentes, desprendidos de vínculos morais que antecedam a escolha»²⁷.

O exercício da tolerância surge assim como a prática fundamental da “religião da privacidade”. E é aliás neste sentido que ele assume aquilo a que se poderia chamar um alcance apostólico, constituindo-se como um instrumento eficaz na própria propagação da “religião da privacidade”. Como exemplo deste alcance, poder-se-ia citar uma curiosa passagem de *Uma teoria da justiça* de John Rawls, segundo a qual é de esperar que as posições privadas à partida intolerantes se tornem gradualmente tolerantes pela sua própria existência numa sociedade tolerante, no caso de não serem perseguidas e de serem chamadas à convivência e ao diálogo com posições e modos de vida distintos dos seus: «As liberdades reconhecidas aos

²⁶ John Stuart MILL, *On Liberty*, Londres, Watts & Co., 1936, pp. 4-5.

²⁷ Michael SANDEL, *Democracy's Discontent: America in search of a public philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996, p. 55.

intolerantes podem persuadi-los a acreditar na própria liberdade»²⁸. Esta passagem expressa mais do que um mero optimismo. Sem o dizer, ela assume a tolerância como a prática subjacente a uma “religião” que se tem por missão propagar. Ao ser praticada, a tolerância gera tolerância, do mesmo modo que, numa religião genuína, um testemunho de fé gera a multiplicação dessa mesma fé. Deste modo, dir-se-ia que a tolerância é a genuína religião civil das nossas democracias liberais contemporâneas.

A segunda característica da democracia liberal determinada pela “religião da privacidade” consiste na capacidade de cada homem *deliberar* acerca de princípios políticos justos, de acordo com os seus princípios privados. Pensando consoante o que o seu íntimo lhe impõe, escutando o coração e a interioridade da sua consciência, respeitando os seus próprios princípios, de acordo com a inviolabilidade da sua privacidade, o homem próprio da democracia liberal surge assim essencialmente como um homem capaz de deliberar, discutindo e avaliando criticamente diferentes propostas, alternativas e posições no âmbito político, social, religioso ou cultural.

Por fim, como terceira característica da democracia liberal surge a capacidade de cada homem *escolher*, sem ser coagido por nada nem ninguém, aquilo que a sua deliberação e os seus princípios privados lhe impõem. Cada homem, na medida em que é tolerante relativamente a todos os modos de vida e a todas as concepções do mundo, e na medida em que criticamente delibera sobre os seus próprios princípios, tem o direito de participar politicamente num Estado democraticamente organizado. Deste modo, uma sociedade determinada pela democracia liberal surge hoje configurada institucionalmente como um Estado republicano e democrático, no qual homens tolerantes e deliberantes são, como cidadãos, chamados a exercer a sua capacidade de escolha através do direito de voto.

Contudo, se a primeira e a terceira características da democracia liberal são facilmente articuláveis com a “religião da privacidade” que lhes dá origem, já a segunda – a capacidade de deliberação – se reveste de alguma dificuldade nesta articulação. O momento da deliberação foi caracterizado por Aristóteles como o necessário momento preparatório de uma escolha ou, o que aqui é o mesmo, como o necessário discurso meditativo que antecede o instante crítico da decisão, no qual a acção entra na sua efectividade ou actualização. Nessa meditação, importa antes de mais distinguir aquilo que é impossível do possível, desistindo do primeiro e tentando encontrar o melhor modo de conquistar o segundo, medindo as vantagens

²⁸ John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 180.

e desvantagens de cada percurso²⁹. Para tal, é necessário confrontar várias possibilidades de obter o mesmo fim, várias perspectivas possíveis e viáveis, várias experiências e vários resultados. Por outras palavras, é necessário um percurso dialógico de confronto e partilha, uma entrada no domínio público da discussão, distinto do exercício meramente lógico de uma reflexão solitária e privada.

Se se admitir a “religião da privacidade” como o princípio subjacente às democracias liberais nossas contemporâneas, facilmente se aceitará que a própria privacidade, assim como a solidão dela decorrente, caracteriza a deliberação no seio de uma democracia liberal. Nesta democracia, assente na “religião da privacidade”, aquele que delibera, delibera apenas tendo como referência os seus princípios e critérios privados, os valores íntimos do seu próprio “coração” ou da sua própria “consciência”. Assim, a deliberação exercida nas nossas democracias liberais, longe de se constituir como deliberação propriamente dita, na confrontação e no diálogo públicos que tal deliberação exige, consiste apenas na pura e simples afirmação de princípios privados que, como tal, não são para discutir nem partilhar. Consequentemente, as restantes características da democracia liberal – a tolerância e a escolha – não podem deixar de ser contaminadas pelo carácter privado e solitário que aqui a deliberação oferece.

Por um lado, a tolerância da democracia liberal ganha aqui contornos mais precisos: trata-se de uma tolerância que se baseia num relativismo indiferente, num cepticismo fundamental, ou seja, na pressuposição de que nenhum modo de conceber o homem e a vida se pode impor numa discussão pelo seu poder argumentativo. A tolerância é então aqui a atitude que resulta de uma descrença na deliberação e, como tal, na possibilidade da persuasão. O homem forjado pela democracia liberal não é acidentalmente relativista e céptico por ser tolerante. Pelo contrário – e esta diferença é fundamental –, a sua tolerância é a necessária consequência do seu fundamental cepticismo. É esta descrença, este cepticismo fundamental na base da tolerância própria da democracia liberal que facilmente se oculta através da alusão a um consenso, a um diálogo multicultural e a um debate tolerante entre modos de viver e concepções da vida distintos. As democracias liberais assentam hoje sobretudo numa educação que se justifica por tentar levar os seus cidadãos a adquirir o estatuto de “cidadãos do mundo”. É neste sentido, por exemplo, que Alain Touraine, num livro justamente intitulado *Podemos viver juntos? Iguais e diferentes*, propõe uma «escola da comunicação» onde «o outro não é percebido e compreendido por um acto de simpatia; é-o pela compreensão do que diz, pensa e sente, e pela

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1112b12 ss.

capacidade de conversar com ele»³⁰. A comunicação com o diferente, a compreensão do estranho, a tolerância e a abertura diante de outros modos de vida surgem aqui como a base que sustenta as democracias liberais contemporâneas. Contudo, o modo como uma tal comunicação se concretiza, o modo como os cidadãos das democracias liberais são hoje educados numa “escola da comunicação”, mostra que a comunicação se exerce entre propostas, opiniões, vivências e princípios que não podem deixar de se considerar quer como válidos no plano privado, quer – e este é o ponto decisivo – como inválidos e inaceitáveis no plano público. Por outras palavras, mostra que se pensa implicitamente a discussão como um “diálogo de surdos”, privando-a da publicidade, da eficácia pública, que qualquer discussão genuína não pode deixar de requerer. Mostra, enfim, que se pensa uma relação sem relação, uma comunidade sem “acção recíproca”. E tal implica confessar o cepticismo e o relativismo na base da própria tolerância, camuflados pela imitação de um diálogo que não é mais do que a simultaneidade cacofónica de um conjunto de monólogos fechados sobre si mesmos.

Por outro lado, também a participação democrática se configura mais precisamente quando confrontada com o carácter puramente privado da deliberação que lhe dá origem. O cidadão de uma democracia liberal é chamado a participar politicamente, ou seja, a realizar escolhas no âmbito público ou político. Contudo, na medida em que um tal homem não delibera publicamente, na medida em que a escolha é feita emotivamente apenas em função de critérios puramente privados, em nome de princípios que não justifica nem discute, essa escolha incide sobre algo que, no fundo, está já escolhido.

Aristóteles assinalara o momento específico da escolha (*προαίρεσις*) como o instante em que a deliberação (*βούλευσις*) se detém, em que o encadeamento discursivo de argumentos se interrompe, emergindo a acção propriamente dita³¹. Assim, a escolha ou, o que é o mesmo, a decisão surge sempre dependente da deliberação, na medida em que pode ser caracterizada como o culminar do próprio processo deliberativo. Segundo Aristóteles, nem todos os entes humanos têm esta capacidade de escolha ou decisão. É possível deliberar indefinidamente, sem que o instante crítico da decisão ou da escolha venha alguma vez a emergir. É curioso verificar que a exclusão das mulheres da cidadania se justificaria, segundo Aristóteles, através do facto de as mulheres não terem capacidade crítica ou

³⁰ Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différentes*, Paris, Fayard, 1997, pp. 340-341.

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113a2 ss.

decisória, mantendo-se sempre numa deliberação indecisa, detendo-se numa deliberação ininterrupta cujo carácter indefinido impossibilita a passagem para o campo da acção³². Contudo, se é possível deliberar sem escolher nem decidir, não é possível verdadeiramente escolher nem decidir sem deliberar. Uma efectiva escolha ou decisão não pode prescindir da sua justificação, a qual implica necessariamente a deliberação, ou seja, a justificação no plano público, discursivo ou, o que é o mesmo, racional dessa mesma escolha (ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοία)³³. Consequentemente, uma escolha ou decisão que prescindia da faculdade de deliberação (τὸ βουλευτικόν) não é senão uma escolha ou decisão meramente aparente. Do mesmo modo que assinalava a mulher como carente da faculdade de decisão ou de escolha, Aristóteles distinguia o escravo como aquele que não tem a capacidade de deliberar (ο μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν)³⁴. Deste modo, torna-se possível dizer que um homem que não delibere, e que reivindique o direito não apenas de escolher, mas de escolher sem deliberar – tal como faz aquele a que se poderia chamar o “cidadão típico” das democracias liberais contemporâneas –, não é senão uma configuração do escravo aristotélico, ainda que iludido quanto à sua condição pela multiplicidade aparente das suas possibilidades de escolha.

Uma escolha sem deliberação é uma escolha que o não é, é a decisão de um escravo que efectivamente não decide. Por outras palavras, uma escolha que não delibere exerce-se não sobre um conjunto de alternativas que tenham sido objecto de discussão e justificação públicas, mas sobre uma única hipótese possível e já escolhida que, no entanto, no momento efectivo da escolha, se pode apresentar com a multiplicidade aparente de várias configurações. Poder-se-ia então perguntar se não é aliás esta característica da escolha que justifica o modo como se exerce a participação política nas democracias liberais contemporâneas: por um lado, a ligeireza e a futilidade com que se vota, ou seja, com que se escolhe uma ou outra das aparentes alternativas; por outro, o carácter festivo e superficial com que decorrem as candidaturas e as campanhas eleitorais, estimulando essa mesma ligeireza e futilidade. Ambas as atitudes estão na mais clara oposição ao carácter crítico e solene que determina qualquer decisão política. E esta oposição só se justifica porque qualquer decisão carente de deliberação não o é senão na aparência.

Nas democracias liberais contemporâneas, são banais os lamentos por aquilo a que frequentemente se chama “o afastamento entre eleitores e

³² Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 13, 1260a12-13.

³³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1112a15-16.

³⁴ Cf. Idem, 1260a12.

eleitos” ou “o défice de participação democrática”. Contudo, importa reconhecer que tais fenómenos, longe de serem acidentais, pertencem à própria constituição intrínseca destas mesmas democracias. Nelas, as perspectivas e posições, os valores e os modos de vida têm apenas um alcance privado e, conseqüentemente, não são justificados nem justificáveis discursiva, racional ou dialogicamente. Neste contexto, não há lugar para o *forum* político, para a discussão genuína enquanto *confrontação pública* de pontos de vista, para a defesa, a discussão, a comparação e a confrontação públicas das diferenças, assim como para a tentativa de, pensando-as, estabelecer entre elas hierarquias e cânones. O cidadão democrático já não discute publicamente, mas apenas afirma pura e simplesmente os seus princípios, o seu modo íntimo de ver, os seus valores, de cuja liberdade não abdica. Daí que Alasdair McIntyre tenha razão quando escreve que um dos factos mais importantes das nossas ordens políticas modernas «é que elas carecem de *fora* institucionalizados dentro dos quais os desacordos fundamentais possam ser explorados sistematicamente»³⁵.

O cidadão da democracia liberal contemporânea desdobra-se então numa vida dupla. Por um lado, ele é inteiramente livre no domínio privado, exigindo da parte do Estado o absoluto respeito pela sua privacidade. Por outro lado, o exclusivo investimento na sua vida privada, a sacralização do privado que a “religião da privacidade” exige, condu-lo a uma fuga da vida pública, ou seja, a uma indiferença não só diante de assuntos públicos ou políticos, como diante da necessidade de deliberar pública ou, o que aqui é o mesmo, racionalmente sobre as suas posições e os seus princípios privados. A renúncia a pensar publicamente, que caracteriza o cidadão da democracia liberal contemporânea, corresponde à caracterização por Kant do homem na comodidade própria de uma vida menor³⁶. E, no seguimento de Kant, tendo em conta que só se pode chamar liberdade ao «*uso público da razão*»³⁷, dir-se-ia que a “religião da privacidade” própria da democracia liberal, conduzindo a um desinvestimento no esforço deliberativo que, enquanto exercício de justificação pública ou racional, constitui o pensar propriamente dito, conduz, no fim de contas, a um desinvestimento na própria liberdade.

Despojado da exigência de pensar publicamente, o “cidadão privatizado” da democracia liberal contemporânea é então caracterizado por aquilo a que poderíamos chamar uma *dupla ingenuidade*.

³⁵ Alasdair MCINTYRE, *Whose justice? Which rationality?*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 2.

³⁶ Immanuel KANT, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Werke*, VI, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 53.

³⁷ Idem, p. 55.

Em primeiro lugar, o cidadão democrático e liberal surge marcado pela ingenuidade da intransigência. Um tal cidadão é, antes demais, no seu modo de vida privado, intransigente nos seus princípios. Não se trata propriamente de um homem isolado, indiferente ou desvitalizado. Mas trata-se de um homem cuja força, cujo investimento vital e afectivo se concentra na pura e simples afirmação intransigente de princípios que só à sua privacidade dizem respeito. Para o cidadão democrático e liberal, nenhuma “razão de Estado” pode ser evocada como uma força suficiente para qualquer sacrifício do privado, ou para qualquer transigência em relação a princípios privados. E uma tal intransigência de princípios caracteriza justamente a adopção de posições sem a deliberação sobre a sua aplicação, ou seja, sem o esforço de condicionar esses mesmos princípios à meditação sobre as circunstâncias, meditação essa que constitui o momento da deliberação propriamente dito. O cidadão da democracia liberal é então o “cidadão impecável”, o homem que não transige nos seus princípios, de que Rafael del Águila, na introdução do seu livro *A senda do mal*, propõe a crítica. Trata-se de «cidadãos auto-satisfeitos irresponsáveis pelas decisões, crentes na fé da harmonia política, incapazes de enfrentar as cisões a que as decisões públicas conduzem, sem possibilidade de desenvolver a sua autonomia de juízo no meio da auto-complacência em que se movem, sem qualquer tensão cidadã e em permanente menoridade, vivendo o sonho sem limites da adolescência política em que tudo é possível e, além disso, o é sem custos»³⁸.

Em segundo lugar, o cidadão democrático e liberal é caracterizado pela ingenuidade da desistência. Trata-se de um cidadão que, não se dispondo ao esforço deliberativo de transigir nos seus princípios, e vendo na política a exigência de tal transigência, entrega a um conjunto relativamente fechado de homens a tarefa de pensar publicamente, de deliberar e, quando governam, de transigir. Tais homens caracterizam-se não apenas por ocuparem o poder político, mas sobretudo por canalizarem ciclicamente para si, devido à sua transigência, a contestação do “cidadão impecável”. Os homens que exercem o poder político nas democracias liberais contemporâneas, os homens a quem está reservado transigir com os princípios para os poder aplicar concretamente, de cuja mácula o “cidadão impecável” intransigente não quer senão distância, desempenham assim o papel a que René Girard chamou a *vítima expiatória*. Tal vítima supõe, por parte de todos os homens, «uma firme crença na responsabilidade da vítima

³⁸ Rafael del ÁGUILA, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000, p. 22.

expiatória»³⁹, ou seja, uma desresponsabilização geral correspondente à responsabilização absoluta dessa mesma vítima. Os “homens de Estado” ocupam assim, nas democracias liberais contemporâneas, o lugar de Édipo numa Tebas assolada pela peste, sendo o “cidadão impecável” tão inocente quanto o era o cidadão tebano diante da absoluta e total responsabilidade de Édipo: «Édipo é o responsável por excelência, de tal modo responsável, na verdade, que já não resta responsabilidade para qualquer outra pessoa»⁴⁰. Vítimas profissionais, sempre potenciais criminosos, estes “homens de Estado” têm como função essencial absorver em si a violência dos cidadãos, quer na ingenuidade intransigente dos seus princípios, quer na ingenuidade desistente e irresponsável que por essa intransigência é exigida. Como escreve Giorgio Agamben: «Não há hoje sobre a terra um único Chefe de Estado que não seja, neste sentido, virtualmente um criminoso»⁴¹.

É a partir desta caracterização da democracia liberal contemporânea e do cidadão que lhe corresponde que se torna possível uma aproximação à tese schmittiana da sucessão entre poder soberano e poder total. E a aproximação é possível, se tivermos em conta que a tese schmittiana resulta da confrontação de Schmitt com a própria democracia liberal, representada pela então República de Weimar. Segundo Schmitt, no elemento mediador entre soberania e poder total, entre o emprego do puro princípio da representação e o emprego do puro princípio da identidade, pode observar-se, antes de mais, o princípio da despotenciação do Estado, isto é, não apenas o princípio de que o Estado deve ser neutro e tolerante diante da sociedade e dos indivíduos que nele se integram, como de que cada indivíduo deve ser livre de deliberar e de escolher como deve ser orientada a sua vida. Assim, a democracia liberal tem justamente a sua base fundamental numa crença que possibilita a tolerância e a livre escolha: a crença na liberdade de deliberar ou, como Schmitt lhe chama em 1923, no seu livro *A situação histórico-espiritual do parlamentarismo hodierno*, a «crença na discussão pública»⁴². Contudo, se ela se constitui como um elemento mediador, tal quer dizer que, na emergência do poder total a que a sua mediação dá origem, esta mesma mediação tem de ser negada. E se a mediação democrática e liberal consiste na crença na deliberação ou discussão pública, a negação pela qual o poder total surge alicerça-se na negação desta mesma crença.

³⁹ René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1996, p. 127.

⁴⁰ Idem, p. 119.

⁴¹ Giorgio AGAMBEN, *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Turim, Bollati Boringhieri, 1996, p. 86.

⁴² Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 61.

Na sua confrontação com a democracia liberal, Schmitt denuncia justamente esta negação ou superação da crença fundamental que a sustenta. É assim que pode escrever, no início do seu artigo *A viragem para o Estado total*: «A situação constitucional do presente é, à partida, caracterizada por se terem mantido inalteradas numerosas instituições e ordenações do século XIX, mas a situação se ter alterado completamente em relação à anterior»⁴³. E a “situação” a que Schmitt se refere é justamente a descrença na discussão pública ou, o que é o mesmo, a incapacidade de deliberação. Deliberar implica discutir, dialogar, confrontar argumentos e raciocinar, procurando persuadir e abrindo-se à possibilidade de ser persuadido. E, segundo Schmitt, é justamente esta abertura, esta disponibilidade para argumentar e pensar, para persuadir e ser persuadido, fundamental para a democracia liberal, que está dela irremediavelmente afastada. Deste modo, Schmitt considera a democracia liberal *sua* contemporânea – a República de Weimar – a partir do mesmo fenómeno fundamental que hoje maximamente caracteriza a democracia liberal *nossa* contemporânea: a inexistência do *forum* de que falava McIntyre, a descrença na discussão pública, a incapacidade de deliberar ou pensar publicamente, a pura afirmação intransigente de princípios particulares, o exclusivo interesse pelo domínio privado, a redução das discussões parlamentares a negócios secretos ou a debates autistas. E esta coincidência na análise possibilita-lhe a descrição da democracia liberal de Weimar, *sua* contemporânea, com traços perfeitamente adequados à situação hodierna das democracias liberais *nossas* contemporâneas. Aquele que é porventura o melhor exemplo desta descrição encontra-se na introdução à segunda edição do livro anteriormente referido, de 1926: «Os partidos surgem hoje já não como opiniões em discussão, mas como grupos de poder social ou económico uns contra os outros, calculam os interesses e as possibilidades de poder de ambos os lados e fazem, com base neste fundamento factício, compromissos e coligações. As massas são ganhas através de um aparelho de propaganda cujos maiores efeitos repousam num apelo aos interesses e paixões mais imediatos. O argumento, no sentido autêntico, que é característico da discussão genuína, desaparece. [...] Por isso, pode-se bem presupor como conhecido que já não se trata hoje de persuadir o opositor de algo correcto ou da verdade, mas de ganhar a maioria para com ela

⁴³ Carl SCHMITT, “Die Wendung zum totalen Staat”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, 1923-1939*, Berlim, Duncker & Humblot, 1994, p. 167.

dominar»⁴⁴. O acerto entre a descrição schmittiana da democracia liberal sua contemporânea e as nossas próprias democracias liberais é, em larga medida, inquietante. E é-o sobretudo porque, não o esqueçamos, a descrição de Schmitt tem lugar como o traçado do horizonte a partir de onde emerge, ainda que invisivelmente, ainda que sob o quadro institucional da democracia liberal, um poder total. Tal emergência tem lugar a partir de uma reconfiguração das duas manifestações do poder soberano – a *decisão* sobre o estado de excepção, por um lado; a *decisão* sobre o amigo e o inimigo e, conseqüentemente, o *jus belli*, por outro – sob a determinação, já não da transcendência própria do princípio da representação, mas da imanência própria do princípio da identidade.

A reconfiguração da decisão soberana sobre o estado de excepção, no seio das democracias liberais hodiernas, torna-se manifesta na indistinção entre excepção e normalidade. Desaparecido o poder soberano às mãos da contestação democrática e liberal, dir-se-ia, à partida, que a possibilidade da própria excepção desaparece. Mas com o desaparecimento da excepção, desaparece a própria diferença em referência à qual a norma se poderia reconhecer como norma. Por outras palavras, com o desaparecimento da soberania enquanto possibilidade de decidir o estado de excepção, não é só a excepção como excepção que desaparece, mas também a norma como norma, ou seja, excepção e norma tornam-se uma e a mesma coisa, na imanência de um único plano. Torna-se possível, a partir da imanência da excepção à norma e da norma à excepção, tematizar o estatuto do próprio homem no seio das nossas democracias liberais contemporâneas, um homem centrado na sua pura vida privada, apartado de uma vida pública, impecável nos seus princípios, imaculado e irresponsável, exposto ao poder invisível de uma economia e de uma técnica cujo desenvolvimento está entregue à pura imanência das suas leis – o mercado, num caso, o domínio técnico, no outro. O poder total de que fala Schmitt, e que cresce, não contra, mas dentro da própria democracia liberal, ganha aqui um rosto. Trata-se – para usar a expressão jüngeriana – de uma “mobilização total”, de uma pura vontade sem sujeito. Trata-se da “vontade de vontade” constitutiva de uma vontade de poder, uma vontade para quem o homem não é um sujeito regulador, mas um objecto instrumentalizado e mobilizado. Se o *poder soberano* incidia sobre o homem enquanto cidadão, o *poder total* incide agora sobre o homem enquanto homem, ou seja, sobre o homem exposto na sua pura vida.

⁴⁴ Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 11.

É sobretudo Michel Foucault quem analisa, através do seu conceito de *biopolítica*, a ultrapassagem, através de um aumento de poder, daquilo que outrora tinha sido o *poder soberano* do Estado moderno. Num curso dado em 1976, dizia já Foucault: «O direito de vida e de morte não se exerce senão de um modo desequilibrado, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida não se exerce senão a partir do momento em que o soberano pode matar. [...] E creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político no século XIX consistiu não digo exactamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – por um outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas que vai penetrá-lo, atravessá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou antes um poder exactamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é então o de fazer morrer ou de deixar viver. E, depois, é esse novo direito que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer»⁴⁵. Segundo Foucault, o poder soberano é já um poder biopolítico, embora limitado: o poder de expor a vida à morte. A tal poder correspondem as características schmittianas da soberania: a possibilidade de abrir o estado de excepção e o *ius belli*. E a este poder soberano, absoluto mas não total, segue-se não um desaparecimento do seu carácter absoluto, mas a extensão quantitativa da sua já absoluta intensidade. O poder de interferir na vida do homem – desde os projectos de controlo da natalidade até aos programas eugénicos ou ao trabalho com a genética – constitui o âmbito da tradução quotidiana deste novo poder. E, assim, a possibilidade de um poder já não de expor à morte, mas de fazer viver, corresponde a uma intensificação do poder soberano, àquilo a que, no seguimento de Foucault, Giorgio Agamben chamou a exposição da própria “vida nua” do homem, num “campo” que constitui um espaço imanente onde excepção e norma se indistinguem⁴⁶.

A sucessão entre soberania e poder total torna-se sobretudo patente na emergência deste “campo”, onde a vida humana se pode expor como “vida nua” à sua mobilização por um poder mais que soberano e, nessa medida, mais que absoluto. O poder que abre o “campo” já não é um poder transcendente, pessoal e soberano, mas um poder puramente técnico e imanente: trata-se de um poder já não constituído como uma transcendência que distingue a excepção da norma, mas como uma imanência que identifica uma e outra. Num pequeno escrito de 1919, intitulado *Para a Crítica da*

⁴⁵ Michel FOUCAULT, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard, 1997, p. 214.

⁴⁶ Cf. a este respeito o livro de Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*, trad. António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998.

Violência, Walter Benjamin atribui a este novo poder um rosto antigo: a polícia⁴⁷. Longe de confirmar a ordem vigente e o poder soberano no seu poder, a polícia surge aqui como a manifestação de um poder que vai além do próprio poder soberano do Estado, estendendo-se ao ponto de o poder criminalizar: «A afirmação de que os fins da violência policial [*Polizeigewalt*] seriam sempre idênticos, ou pelo menos estariam sempre ligados, aos do direito comum é completamente falsa. Em vez disso, o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja por causa dos contextos imanentes de cada ordem jurídica, já não pode garantir através da ordem jurídica os seus fins empíricos, que deseja alcançar a qualquer preço»⁴⁸. Contudo, apesar das suas configurações possíveis, o rosto mais próprio de um tal poder é precisamente a ausência de rosto. Um tal poder aparece sobretudo através da sua invisibilidade, como um espectro emergente na sombra da espada solar do poder soberano. Na perspectiva de Benjamin, a polícia prefigura este novo poder emergente justamente porque antecipa o seu anonimato, o seu carácter sem rosto nem figura, escapando à visibilidade da decisão soberana fundadora do direito e escudando-se na execução administrativa de meras medidas: «Ao contrário do direito, que reconhece uma categoria metafísica na “decisão” fixada segundo o lugar e o tempo, através da qual suscita a crítica, a consideração do instituto da polícia nada encontra de essencial. A sua violência é sem figura, tal como o seu aparecimento espectral na vida dos Estados civilizados, que nunca se pode captar mas se espalha por todo o lado»⁴⁹. Consequentemente, o novo poder emergente manifesta-se não tanto a partir de si mesmo, mas a partir do homem que se lhe encontra exposto. A potência ou a violência policial, sempre possível no seio dos “Estados civilizados”, é apenas uma emergência accidental e visível de um poder sem face determinada. É na emergência de um homem ingénuo e irresponsável, centrado na sua privacidade, fechado na intransigência dos seus princípios, incapaz de deliberar e pensar publicamente, que a presença de um tal poder se pode maximamente denunciar.

É justamente um tal homem que, segundo Schmitt, é cultivado pela democracia liberal: um homem que não prescinde quer do direito de escolher, quer do direito de não se importunar com a deliberação que conduz à

⁴⁷ Note-se que o termo *Gewalt* no texto de Benjamin (*Zur Kritik der Gewalt*) assume justamente o duplo significado a que atrás se aludiu: a *potência*, o poder originário, por um lado; a *violência*, por outro.

⁴⁸ Walter BENJAMIN, “Zur Kritik der Gewalt”, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, vol. II-1, p. 189.

⁴⁹ Idem, p. 189.

escolha; um homem que reduz progressivamente o cultivo da palavra, do argumento e do próprio pensamento, sendo cada vez mais vulnerável à imediatez acrítica e propagandística da imagem. Seria interessante aliás interrogarmo-nos acerca da actualidade da análise schmittiana segundo a qual a expressão do pensamento se torna ineficaz, pouco influente e, nessa medida, politicamente irrelevante, enquanto a imagem, o filme (ou, mais recentemente, a televisão) concentram a atenção do novo poder dominante. É assim que Schmitt escreve, já em 1928: «Na discussão da liberdade de expressão da opinião, trata-se na verdade do princípio da livre discussão, a qual, na representação liberal, é o autêntico meio de integração de uma unidade social. No entanto, a discussão pressupõe: 1. pensamentos humanos e 2. pensamentos expressos pela linguagem humana. O texto e a imprensa (Presse) são meios de divulgação de pensamentos, mas o filme, enquanto não for simplesmente um texto em cartaz, é apenas imagem e exposição mímica, ou seja, não é linguagem nem um pensar mediado pela palavra humana falada ou escrita. Não é o portador de uma discussão genuína. Poderia aqui encontrar-se uma justificação ideal para que toda a técnica cinematográfica seja retirada do direito da livre expressão da opinião. O problema político da influência das massas através do cinema é tão significativo que nenhum Estado pode deixar sem controlo este poderoso aparelho psico-técnico; tem de o subtrair à política, neutralizá-lo, isto é, na verdade – porque o político não é contornável – colocá-lo ao serviço da ordem vigente, mesmo que não tenha a coragem de utilizá-lo abertamente como meio de integração de uma homogeneidade social-psicológica»⁵⁰. Seria, neste contexto, pelo menos interessante perguntar se a propagação de programas televisivos de entretenimento centrados exclusivamente sobre a vida privada e quotidiana não constitui, ao mesmo tempo, um resultado e um instrumento privilegiado da formação de um tipo humano em que assenta a “ordem vigente”: um homem absorvido na sua privacidade, um homem ingénuo e irresponsável, intransigente e desistente de uma vida pública.

Contudo, nesta reconfiguração das determinações do poder soberano a partir da emergência do poder total, Schmitt dedica maior atenção à reconfiguração do *jus belli*. À luz do poder soberano, o *jus belli* traduz-se na decisão sobre o inimigo e o amigo e, conseqüentemente, na abertura da possibilidade da guerra. Contudo, decidido pelo poder soberano na sua transcendência, este inimigo é apenas *hostis*, um inimigo público, cuja inimizade é essencialmente distinta do *inimicus* enquanto inimigo pessoal ou privado. Repousa nesta distinção o carácter essencialmente limitado de

⁵⁰ Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 168.

uma guerra entre potências soberanas: as zonas de combate são isoladas e diferenciadas; os combatentes são distintos dos não combatentes; os homens combatem, matam e morrem enquanto cidadãos, em nome de uma inimizade pública, e não como inimigos pessoais, em nome de interesses ou princípios privados.

Com a contestação democrática ao poder soberano, surge a ideia de que seria possível o fim da guerra e, conseqüentemente, o estabelecimento de uma paz perpétua, tal como ecoa nos projectos do Abbé de Saint-Pierre, de Rousseau ou de Kant. Contudo, mais uma vez, o poder total emerge não apenas na democracia liberal, mas sobretudo a partir dela. O projecto do estabelecimento de uma “paz perpétua” concretiza-se, no fundo, na possibilidade, impensável para um poder soberano, de mover uma guerra em nome da humanidade. E intervir belicamente em nome da humanidade quer dizer reservar para si o nome e o estatuto da humanidade, recusando-o, conseqüentemente, ao inimigo, ou seja, combatendo esse mesmo inimigo como o inumano. Como escreve Schmitt, já na primeira versão de *O Conceito do Político* (1927): «A humanidade, enquanto tal, não pode mover qualquer guerra, pois ela não tem qualquer inimigo, pelo menos neste planeta. [...] Quando um Estado combate o seu inimigo político em nome da humanidade, isso não é nenhuma guerra da humanidade, mas uma guerra que um determinado Estado move contra outro. O nome da humanidade, porque não se podem usar tais “nomes” sem certas conseqüências, só poderia ter o significado terrífico de que é negado ao inimigo a qualidade de homem e, assim, a guerra se torna particularmente desumana»⁵¹. Assim, se ao poder soberano enquanto poder de abrir um estado de excepção corresponde, no plano das relações com o exterior, o *jus belli*, ao poder total – ao poder de “fazer viver”, ao poder de expor o homem e a sua “vida nua” num campo onde a excepção e a norma se indistinguem – corresponde o poder de fazer uma guerra em nome da humanidade, criminalizando o inimigo e dirigindo-se-lhe não como um combatente, mas como o executor de uma punição policial. O epíteto atribuído vulgarmente aos Estados Unidos da América depois de 1989, a sua caracterização como “polícias do mundo”, talvez encontre aqui um peso e um significado que vai além de um simples alcance metafórico.

Se o soberano podia distinguir o inimigo público e o inimigo privado, a partir do princípio da representação e, conseqüentemente, a partir da sua transcendência diante da sociedade e dos homens individuais que a compõem, a democracia liberal traz consigo, através da destruição deste princípio e da recusa da transcendência soberana, a indistinção entre estes dois

⁵¹ Carl SCHMITT, “Der Begriff des Politischen”, *Positionen und Begriffe*, p. 82.

tipos de inimizade. Deste modo, no seu projecto humanitário está implícita a guerra movida em nome da humanidade: uma guerra em que o inimigo público é, ao mesmo tempo, um inimigo pessoal e privado, um criminoso e um inumano. Uma tal guerra torna-se então uma guerra contra o crime e, nesse sentido, uma guerra total. Se o inimigo for combatido em nome da humanidade, todo o inimigo é um réu a ser julgado, seja ou não combatente. Todas as áreas são o abrigo de criminosos, não apenas as zonas de combate. Todos os recursos são meios de realização de uma actividade criminosa, não apenas as armas de guerra. Sobretudo a partir de 1938, com o seu estudo sobre *A viragem para o conceito discriminante de guerra*, e culminando em textos como *Terra e Mar* (1942), *O Nomos da Terra* (1950) ou *Teoria do Partisan* (1963), Schmitt explora aprofundadamente a relação entre o ocaso da soberania política e a emergência do conceito de guerra humanitária enquanto guerra discriminante ou criminalizante, isto é, enquanto *guerra total*.

Na perspectiva schmittiana, é com o advento de um tal conceito que a tese da sucessão entre *poder soberano* e *poder total* encontra a sua mais elevada justificação. E é sob a sombra deste conceito que uma suspeita inquietante não pode deixar de nos voltar a incomodar. Uma suspeita que olha para as democracias liberais nossas contemporâneas como para uma cabeça de Jano, cujo rosto, oferecendo-se benevolmente como a era de uma “paz perpétua”, esconde atrás de si um outro e terrível rosto: o advento de uma guerra criminalizante, conduzida sob a forma discreta e “sem figura” de uma acção policial. Diante desta suspeita, ergue-se uma questão terrível: não será um “homem privatizado”, um homem tornado ingénuo e intransigente, fechado nos seus princípios imaculados, o único capaz de aceitar como paz uma guerra criminalizante? Não será um tal homem o objecto planificado por um poder total que se disfarça na sua antítese? Não denuncia já a “religião da privacidade” das democracias liberais contemporâneas, com tudo aquilo que uma tal “religião” implica, a presença entre nós do poder total, esse “mais inquietante de todos os hóspedes”? Não vive o nosso futuro sob o triunfo multicéfalo e sem rosto de um poder mais que soberano? Não presenciamos já o futuro despertar não apenas de uma *Übermacht*, mas de uma *Übergewalt* (ao mesmo tempo uma *sobrepotência* e uma *ultraviolência*) que, presente desde sempre como uma sombra espectral no poder soberano, encontra a sua aurora no ocaso deste mesmo poder? A resposta, nunca definitiva, a estas interrogações começa com a *polémica*, com o combate pensante, com o *espanto* e a *suspeita* a que conduz a sua própria formulação.