

O retorno do teológico-político

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo, Brasil

I.

Se, ao examinar as concessões públicas de telecomunicação, não mencionarmos as estações radiofônicas, constataremos que, entre televisões estatais, comerciais, gratuitas e a cabo, operam hoje, no Brasil, por volta de uns oitenta canais. Destes, uma boa dezena é religiosa. Nos meados dos anos 1980, a presença avassaladora do protestantismo evangélico nas grandes cidades brasileiras suscitou uma resposta do proselitismo católico, que, praticado desde os anos 1970 por meio dos Cursos da Cristandade e dos Encontros de Casais e de Jovens com Cristo, passou à ofensiva com a “igreja carismática”. Por isso, os canais religiosos se dividem majoritariamente entre evangélicos e carismáticos, com programação variada que vai de telecultos, telecursos de exegese bíblica e teleconselhos até testemunhos de conversão e publicidade para a venda de materiais religiosos, entremeada com apresentações de canto e dança, além de vídeos edificantes. Nas grandes cidades brasileiras, templos evangélicos espalham-se por toda parte, ocupando lugares que anteriormente pertenciam a cinemas, teatros, fábricas e galerias comerciais. Em contrapartida, estádios de futebol são periodicamente transformados em catedrais para pregações, cânticos e possessões carismáticas. Aos domingos, militantes religiosos distribuem panfletos e santinhos nos semáforos e batem às portas das casas com o oferecimento de explicações da Bíblia.

Visto que as religiões instituem culturas de massa – são um fenômeno que perpassa e atravessa as sociedades por inteiro -- e do espetáculo – não podem prescindir de rituais e cerimônias --, não nos deve surpreender que, mundo a fora, elas tenham facilmente se sentido em seu elemento e em conformidade com os ares do tempo quando do surgimento da sociedade de massa e da indústria cultural.

E, todavia, nos surpreendemos.

Nossa surpresa não vem tanto dessa presença das religiões nos meios de comunicação ou de sua visibilidade nas praças e nas ruas, de seus signos nos trajes, nos hábitos e nos gestos, e sim da força do apelo religioso para, nos dias de hoje, mobilizar política e militarmente milhões de pessoas em todo o planeta. Que, nos estertores da Guerra Fria, Ronald Reagan tenha realizado uma corrida armamentista sem precedentes

sob a alegação de preparar o “mundo livre” para a vitória na batalha cósmica do Armagedon, ou que os massacres de Sabra e Chatila, a guerra civil em Ulster e Belfast, em Beirute, Teerã e Kabul, os nacionalismos balcânicos em luta e praticando genocídio em Sarajevo e Kossovo, a guerra em Gaza, Jerusalém e Bagdá apareçam sob a imagem de lutas religiosas, culminando em atentados suicidas como atos de sacrifício de si e de inocentes, em nome de Deus, nos leva a indagar se (e em caso afirmativo, por que) a cultura política contemporânea dominante está efetivamente fundada em valores religiosos. Em outras palavras, nunca houve na história guerra de religião e ninguém pode atribuir os conflitos contemporâneos a causas religiosas – suas causas são econômicas, sociais e políticas – e, no entanto, eles se expressam por meio dos símbolos religiosos. É isso, exatamente, que surpreende.

Por que a surpresa?

Na busca da definição do caráter único e indivisível da soberania, a modernidade ocidental precisou afastar o poder eclesiástico, que impedia essa unidade e indivisibilidade. Para isso, colocou as expressões públicas da religião sob controle dos magistrados (desde a paz de Westfália, prevaleceu o adágio *cujus regio, eius religio*) e lançou para o âmbito privado suas expressões íntimas. Numa palavra, deslocou-a do espaço público (que ela ocupara durante toda a Idade Média) para o privado. Nessa tarefa, foi amplamente auxiliada pela Reforma Protestante, que combatera a exterioridade e o automatismo dos ritos assim como a presença de mediadores eclesiásticos entre o fiel e Deus, e situara a religiosidade no interior da consciência individual. De outro lado, porém, desde as Luzes, com sua defesa da liberdade civil e religiosa (ou da tolerância), a modernidade ocidental considerou a religião um arcaísmo que seria vencido pela marcha da razão ou da ciência, desconsiderando, assim, as necessidades a que ela responde e os simbolismos que ela envolve. Sob uma perspectiva, considerou a religião algo próprio das populações rurais, dos primitivos e dos atrasados do ponto de vista da civilização, e, sob outra, acreditou que, nas sociedades civilizadas adiantadas, o mercado responderia às necessidades que, anteriormente, eram respondidas pela vida religiosa, ou, se se quiser, julgou que o protestantismo era uma ética mais do que uma religião e que o elogio protestante do trabalho e dos produtores cumpria a promessa cristã da redenção.

Sintomaticamente, a modernidade ocidental sempre menciona o dito de Marx – “a religião é o ópio do povo” --, esquecendo-se de que essa afirmação era antecedida por uma análise e interpretação da religiosidade como “espírito de um mundo sem espírito” (a promessa de redenção num outro mundo para quem vivia no mundo da miséria, da

humilhação e da ofensa, como a classe operária), e como “lógica e enciclopédia populares” (uma explicação coerente e sistemática da Natureza e da vida humana, dos acontecimentos naturais e das ações humanas, ao alcance da compreensão de todos). Em outras palavras, Marx esperava que a ação política do proletariado nascesse de uma outra lógica que não fosse a supressão imediata da religiosidade, mas sua compreensão e superação dialética, portanto, um processo tecido com mediações necessárias. Por haver, entretanto, imaginado o oposto, isto é, que a religião poderia ser suprimida imediatamente, a modernidade parece não ter como explicar a avalanche religiosa que inunda as sociedades contemporâneas. O retorno à superfície do fundo religioso assemelha-se ao que a psicanálise designa com a expressão *retorno do reprimido*, uma repetição do recalcado pela cultura porque esta, não tendo sabido lidar com ele, não fez mais do que preparar sua repetição.

Antes, porém, de tentar compreender alguns aspectos desse fenômeno, julgamos necessário considerar as mudanças religiosas ocorridas entre os anos 1960 e 2000.

Em *La revanche de Dieu*, Gilles Kepel observa que, entre 1960 e 1976, as três “religiões do Livro” -- judaísmo, cristianismo e islamismo -- tiveram que enfrentar os principais efeitos que sobre elas tiveram, de um lado, o final da Segunda Guerra Mundial e, de outro, a Guerra Fria. Ou seja, de um lado, a conclusão do processo iniciado com as Luzes de decisiva conquista da autonomia pela política e, de outro, a construção do socialismo num só país, ao leste, e o Estado do Bem-Estar e a sociedade de consumo, a oeste. A autonomia do político retirou das religiões toda e qualquer pretensão de ordenar a vida em sociedade, não deixando o menor espaço para buscar no divino a lógica da ordem social. A Guerra Fria, por seu turno, impôs uma alternativa fora da qual não havia salvação, todos obrigados a empenhar-se pelo sucesso de um dos lados, “o que conduzia lentamente a subordinar a fé à realização de ideais terrestres” – o que levou ao surgimento, por exemplo, de correntes marxistas ou socialistas na América Latina, no Caribe e naqueles países do Oriente Médio ligados aos interesses da União Soviética. Para evitar “o desafeto de suas ovelhas por seus pastores e pela fé” e a atração crescente pela laicidade,

“várias instituições eclesiais se esforçaram, então, para adaptar seus discursos aos valores ‘modernos’ da sociedade, procurando e explicitando suas convergências. A empreitada mais espetacular nesse sentido foi o concílio ecumênico Vaticano II e o *aggiornamento*, a atualização da Igreja, a que deu lugar (...). Fenômenos

semelhantes aconteceram no mundo protestante e mesmo no universo muçulmano, no qual tratava-se de ‘modernizar o islã’.¹

Vaticano II e os vitoriosos nas guerras de independência das colônias da África do Norte e do Oriente Médio encaravam o mundo moderno com otimismo e o discurso religioso se colocava como instrumento auxiliar da política, falando em justiça, direito, desenvolvimento, progresso, liberdade numa linguagem compreensível para classes sociais que não compreendiam as categorias e a retórica modernas. Muitos de seus agentes aderiram aos movimentos libertários nascidos de 1968, tanto na Europa e nos Estados Unidos como no restante do Terceiro Mundo.

Essa situação sofre uma mudança a partir de 1975: do lado cristão, passa-se a falar na “nova evangelização da Europa” e em “salvar a América”; do lado judaico, recusa-se a forma jurídica *Estado* de Israel e passa-se à afirmação da expressão bíblica *Terra* de Israel (justificando a ocupação dos territórios palestinos); do lado muçulmano, já não se fala em modernizar o islã e sim em “islamizar a modernidade”. Surge uma nova militância religiosa, cujos membros não saem das classes populares nem do mundo rural, mas são jovens universitários, formados em ciências e em disciplinas técnicas, que criticam a ausência de um projeto de conjunto ao qual aderir e contestam a organização social seja quanto ao seu fundamento laico – como na Europa --, seja quanto a seus desvios seculares com relação a um fundamento sagrado – como nos Estados Unidos e nos países muçulmanos. Numa palavra, apropriam-se do vocabulário das ciências sociais e do marxismo para criar uma outra sintaxe conceitual com que expor “a exigência do vínculo religioso como fundamento do sistema social”.

Durante os anos 1960 e o início dos anos 1970, explica Gilles Kepel, a conjuntura não lhes é favorável e, diante da ausência de condições de expressão política, esses militantes trabalham pela recristianização, rejudaização ou reislamização, agindo “pelo baixo”, isto é, fazendo a religião intervir poderosamente na vida privada e nos costumes, criando adeptos (particularmente por meio de organizações comunitárias de serviços e auxílio aos necessitados) e produzindo transformações culturais em profundidade. A partir do final dos anos 1970, ganham o campo político, incriminam as classes dominantes e dirigentes pelas falhas econômicas, sociais e políticas e buscam revigorar a religião “pelo alto”, isto é, com atos simbólicos de terror e com a tomada do poder do Estado (seja por meio de eleições ou de golpes de Estado). A ação “pelo alto” visa mudar o curso do

¹ Gilles Kepel *La revanche de Dieu*. Paris, Seuil, 1991, p. 13-14.

Estado por meio da retomada de seu fundamento religioso a fim de instituir um mundo novo, cujos fundamentos se encontram nos textos sagrados.

É o momento em que, do lado muçulmano, o islã se torna “islamismo”, isto é, afirma *al-‘ Umma al- islamyya* ou “a comunidade de todos os crentes” (correspondente ao que o ocidente chama de cristandade) como promotora da unidade árabe, criticam-se os fundamentos laicos da modernidade (ou a ocidentalização imperialista), ganham força os grupos militarizados – como por exemplo, os Irmãos Muçulmanos e o Hamas, este último opondo a perspectiva religiosa à laica, que caracterizara até então El Fatah e a OLP – e eclodem as disputas internas entre sunitas e xiitas. Do lado judaico, afirma-se o grupo Gush Emmunin, que fala em nome de *Am Israel*, o Povo de Israel, e de *Eretz Israel*, a Terra de Israel (a qual se estende por todos os territórios situados entre o Jordão e o Mediterrâneo), propondo uma política agressiva de ocupação por meio da colonização, e se explicita a duradoura e longa divergência entre “sionistas políticos” e “sionistas religiosos”, isto é, entre os defensores de um Estado nacional, juridicamente definido e propenso a aceitar um Estado Palestino, e os integristas, que emigraram para o novo Estado de Israel depois de, nos anos 1940, recusarem sua criação e atribuir aos “sionistas políticos” a causa do extermínio dos judeus pelo nazismo (designando o genocídio com o termo religioso “holocausto” para significar que Deus, usando os nazistas, sacrificou o povo por ter sucumbido à “idolatria” de desejar um Estado Nacional).

Algumas datas são emblemáticas dessa mutação: 1977, quando, pela primeira vez em sua história, o Partido Trabalhista de Israel – majoritariamente laico e socialisante -- perde as eleições legislativas e Menahem Begin se torna Primeiro Ministro; 1978, quando o cardeal polonês Karol Wojtyla é eleito papa João Paulo II, com o apoio dos católicos conservadores norte-americanos, que encurralam a esquerda católica; 1979, quando retorna ao Irã o aiatolá Khomeyni e é proclamada a República Islâmica, na mesma ocasião em que um grupo armado ataca a mesquita de Meca, em repúdio ao poder da dinastia saudita sobre os lugares santos; também em 1979, os eleitores evangélicos norte-americanos se organizam numa instituição político-religiosa, a *Maioria Moral*, que pretende salvar os Estados Unidos com a restauração dos valores morais cristãos (da prece na escola à proibição do aborto) e, no ano seguinte, ajudará a eleger Ronald Reagan como presidente da república. No início dos anos 1980, começa a guerra civil no Líbano, num conflito que envolve cristãos maronitas, muçulmanos libaneses e palestinos e Israel. Nos meados dos anos 1980, irrompe a guerra Irã-Iraque, envolvendo muçulmanos sunitas e xiitas, socialistas do Partidos Baas e lideranças religiosas; irrompe

também a guerra civil no Afeganistão, envolvendo o Talibã e os poderes locais, subordinados à União Soviética.

Em cada um dos casos, a história local e regional determina os eventos. No caso de Israel, a vitória na Guerra de Seis Dias (em 1976), a derrota na Guerra do Kippur (em 1973) e o apoio eleitoral dado pelos sefarades aos partidos militarizantes de extrema direita, como reação às condições de vida e trabalho que sempre os fizeram economicamente desfavorecidos e politicamente excluídos pela elite ashkenaze. No caso dos católicos, a desorientação com a ampliação do papel e do poder dos leigos e o surgimento da Teologia da Libertação no Terceiro Mundo, em decorrência de Vaticano II. A crise do petróleo e a derrubada do Xá (ou a idéia de que a lógica da modernidade é responsável pelo despotismo, pela corrupção e pela miséria), no caso do Irã. No caso norte-americano, a inflação de dois dígitos, a crise do petróleo (que levará a ocupar “amigavelmente” a Arábia Saudita, armar Sadam Hussein contra o Irã e o Talibã contra os soviéticos), a desmoralização militar no episódio dos reféns na embaixada de Teerã, criando a necessidade de reafirmar o poderio imperial já desmoralizado com o Vietnã e, no bojo dessa reafirmação no front externo, sua legitimação pelo reerguimento moral e religioso no front interno. A disputa entre seis projetos políticos minoritários – aluíta, maronita, sunita, copta, palestino e sionista --, suscitando não só a luta entre cristãos e muçulmanos, mas também a invasão pela Síria, pelos palestinos e por Israel, no caso do Líbano. E, no caso do Afeganistão, a miséria popular e a corrupção dos dirigentes, a contradição entre o mundo tribal sob chefias religiosas e o Estado laico, e a posição estratégica do território petrolífero para um domínio geopolítico da região na disputa entre os Estados Unidos e a antiga União Soviética.

Podemos, agora, retornar ao que dizíamos ao iniciar. Comentando a presença das religiões nos meios de comunicação de massa, Umberto Eco observa que

“parece que os meios de massa constroem um roteiro que repete o esquema sugerido por Feurbach, para explicar o nascimento da religião. O homem, de algum modo, sente que é infinito, isto é, capaz de querer de modo ilimitado, de querer tudo, digamos. Mas percebe não ser capaz de realizar o que deseja, e então precisa imaginar um Outro (que possua em medida optimal o que ele deseja de melhor) e a quem se delegue a tarefa de preencher a fratura entre o que se quer e o que se pode. Isso significa que os meios de massa assinalam (...) os sintomas de uma crise das ideologias otimistas do progresso: tanto a positivista-tecnológica, que queria construir um mundo melhor com o

auxílio da ciência, quanto a materialista-histórica, que queria construir uma sociedade perfeita por meio da intervenção revolucionária. (...)Os meios de massa acentuam os fenômenos de um retorno à religiosidade (...) enquanto dão a impressão de agir como um termômetro que registra um aumento de temperatura, constituem, na verdade, parte do combustível do qual a caldeira se alimenta.”²

II.

Não basta, porém, a referência à história local e regional, sobretudo em tempos de mundialização e globalização. Lembremos que o final dos anos 1970 são os da crise fiscal do Estado capitalista, do término do Estado do Bem-Estar Social e da derrocada da URSS, anunciada com a *Glasnost* e a *Perestroika*. São o início do capitalismo neoliberal e de seu Estado, com o tatcherismo e o reaganismo.

Francisco de Oliveira³, analisa a crise fiscal do Estado ou o “colapso da modernização”, a partir das transformações econômicas e políticas introduzidas pelo próprio Estado de Bem-Estar ao instituir o fundo público. Este se caracteriza, de um lado, pelo financiamentos simultâneo da acumulação do capital (os gastos públicos com a produção, desde subsídios para a agricultura, a indústria e o comércio, até subsídios para a ciência e a tecnologia, formando amplos setores produtivos estatais que desaguaram no célebre complexo militar-industrial, além da valorização financeira do capital por meio da dívida pública, etc); e, de outro lado, pelo financiamento da reprodução da força de trabalho, alcançando toda a população por meio dos gastos sociais (educação gratuita, medicina socializada, previdência social, seguro desemprego, subsídios para transporte, alimentação e habitação, subsídios para cultura e lazer, salário família, salário desemprego, etc). Em suma, o Estado do Bem-Estar introduziu a república entendida estruturalmente como gestão dos fundos públicos, os quais se tornam pré-condição da acumulação e da reprodução do capital (e da formação da taxa de lucro) e da reprodução da força de trabalho por meio das despesas sociais. Numa palavra, houve a socialização dos custos da produção e manutenção da apropriação privada dos lucros ou da renda (isto é, a riqueza não foi socializada). A ação de duplo financiamento gerou um segundo salário, o salário indireto, ao lado do salário direto, isto é, o direto é aquele pago

² Umberto Eco “) sagrado não é uma moda”, in *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, p. 112.

³ Francisco de Oliveira “O surgimento do anti-valor. Capital, força de trabalho e fundo público”, in *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita*, Coleção Zero à Esquerda, Petrópolis, Vozes, 1998.

privadamente ao trabalho e o indireto é aquele pago publicamente aos cidadãos para a reprodução de sua força de trabalho. O resultado foi o aumento da capacidade de consumo das classes sociais, particularmente da classe média e da classe trabalhadora; ou seja, o consumo de massa.

Nesse processo de garantia de acumulação e reprodução do capital e da força de trabalho, o Estado endividou-se e entrou num processo de dívida pública conhecido como déficit fiscal ou “crise fiscal do Estado”. A isso deve-se acrescentar o momento crucial da crise, isto é, o instante de internacionalização oligopólica da produção e da finança, pois os oligopólios multinacionais não enviam aos seus países de origem os ganhos obtidos fora de suas fronteiras e, portanto, não alimentam o fundo público nacional, que deve continuar financiando o capital e a força de trabalho. É isso o “colapso da modernização” e a origem da aplicação da política neoliberal, que propõe “enxugar” ou encolher o Estado.

Ora, o que significa exatamente o fundo público (ou a maneira como opera a esfera pública no Estado de Bem-Estar)? Como explica Francisco de Oliveira, o fundo público é o anti-valor (não é o capital) e é a anti-mercadoria (não é a força de trabalho) e, como tal, é a condição ou o pressuposto da acumulação e da reprodução do capital e da força de trabalho. É nele que vem por-se a contradição atual do capitalismo, isto é, ele é o pressuposto necessário do capital e, como pressuposto, é a negação do próprio capital (visto que o fundo público não é capital nem trabalho). Por outro lado, o lugar ocupado pelo fundo público com o salário indireto faz com que a força de trabalho não possa ser avaliada apenas pela relação capital-trabalho (pois na composição do salário entra também o salário indireto pago pelo fundo público). Ora, no capitalismo clássico o trabalho era a mercadoria padrão que media o valor das outras mercadorias e da mercadoria principal, o dinheiro. Quando o trabalho perde a condição de mercadoria padrão, essa condição também é perdida pelo dinheiro, que deixa de ser mercadoria e se torna simplesmente moeda ou expressão monetária da relação entre credores e devedores, provocando, assim, a transformação da economia em monetarismo.

Além disso, com sua presença sob a forma do salário indireto, o fundo público desatou o laço que prendia o capital à força de trabalho (ou o salário direto). Essa amarra era o que, no passado, fazia a inovação técnica pelo capital ser uma reação ao aumento real de salário e, desfeito o laço, o impulso à inovação tecnológica tornou-se praticamente ilimitado, provocando expansão dos investimentos e agigantamento das forças produtivas cuja liquidez é impressionante, mas cujo lucro não é suficiente para concretizar todas as

possibilidades tecnológicas. Por isso mesmo, o capital precisa de parcelas da riqueza pública, isto é, do fundo público, na qualidade de financiador dessa concretização.

Esse quadro indica que o fundo público define a esfera pública da economia de mercado socialmente regulada e que as democracias representativas agem num campo de lutas polarizado pela direção dada ao fundo público. Visto sob a perspectiva da luta política, o neoliberalismo não é, de maneira nenhuma, a crença na racionalidade do mercado, o enxugamento do Estado e a desapareição do fundo público, mas a posição, no momento vitoriosa, que decide cortar o fundo público no polo de financiamento dos bens e serviços públicos (ou o do salário indireto) e maximizar o uso da riqueza pública nos investimentos exigidos pelo capital, cujos lucros não são suficientes para cobrir todas as possibilidades tecnológicas que ele mesmo abriu.

Que se passa quando o capitalismo passa à forma neoliberal?

Examinando a nova forma capitalista, David Harvey⁴ aponta a diferença entre as fases industrial e pós-industrial do capitalismo e sublinha o fato de que, na fase industrial, o capital induzira o aparecimento das grandes fábricas (nas quais se tornavam visíveis as divisões sociais, a organização das classes e a luta de classes) e ancorara-se na prática de controle de todas as etapas da produção (da produção ou extração da matéria prima à distribuição do produto no mercado de consumo), bem como nas idéias de qualidade e durabilidade dos produtos do trabalho (levando, por exemplo, à formação de grandes estoques para a travessia dos anos). Em contrapartida, na fase dita pós-industrial ou da acumulação flexível do capital, imperam a fragmentação e dispersão da produção econômica (incidindo diretamente sobre a classe trabalhadora, que perde seus referenciais de identidade, de organização e de luta), a hegemonia do capital financeiro, a rotatividade extrema da mão-de-obra, os produtos descartáveis (com o fim das idéias de durabilidade, qualidade e estocagem), a obsolescência vertiginosa das qualificações para o trabalho em decorrência do surgimento incessante de novas tecnologias, e o desemprego estrutural, decorrente da automação e da alta rotatividade da mão de obra, causando exclusão social, econômica e política. A desigualdade econômica e social atinge níveis jamais vistos até então e não só mantém a distância entre países centrais ricos e países periféricos pobres, como ainda, em todos eles, divide a sociedade entre bolsões de riqueza e bolsões de miséria.

⁴ David Harvey *A condição pós-moderna*, São Paulo, Loyola, 1992.

Como escreve Viviane Forrester em *O horror econômico*⁵, a economia capitalista ergueu um muro, invisível e intangível, que, no interior de cada sociedade e entre os países, separa os privilegiados, que fruem uma riqueza até hoje nunca vista, e os desempregados e sub-empregados, massa de humilhados e ofendidos, envergonhados e culpados por não possuírem aquilo que o capitalismo não lhes deixa possuir e os faz crer que têm o dever moral e social de possuir, o emprego. De fato, escreve ela,

“qualquer que tenha sido a história da barbárie ao longo dos séculos, até agora o conjunto dos seres humanos sempre se beneficiou de uma garantia: ele era essencial ao funcionamento do planeta, à produção e à exploração dos instrumentos do lucro (...) Pela primeira vez, a massa humana não é mais necessária materialmente, e menos ainda economicamente, para o pequeno número que detém os poderes”.

Podemos, assim, caracterizar a nova forma do capital com um punhado de traços: 1) opera por exclusão, tanto no mercado da força de trabalho, no qual o trabalhador é tão descartável quanto o produto, como no de consumo propriamente dito, ao qual é vedado o acesso à maioria das populações do planeta, isto é, opera por exclusão econômica e social, formando, em toda parte, centros de riqueza jamais vista ao lado de bolsões de miséria jamais vista; 2) opera por lutas e guerras, com as quais efetua a maximização dos lucros, isto é, opera por dominação e extermínio; 3) estende esse procedimento ao interior de cada sociedade, sob a forma da competição desvairada entre seus membros, com a vã promessa de sucesso e poder; 4) opera provocando e satisfazendo preferências individuais induzidas pelo próprio mercado, as quais seguem a matriz da moda, portanto, do efêmero e do descartável; 5) reduz o indivíduo e o cidadão à figura do consumidor; 6) tem suas decisões tomadas em organismos supra-nacionais (verdadeiros detentores do poder mundial), com os quais os Estados contraem dívidas *públicas*, isto é, os cidadãos devem pagar para que seus governos cumpram as exigências desses organismos (a maioria deles, privados), os quais operam com base no segredo e interferem nas decisões de governos eleitos, os quais deixam de representar os cidadãos e passam a gerir a vontade secreta desses organismos, restaurando o princípio da “razão de Estado”, que bloqueia tanto a república como a democracia, pois alarga o espaço privado e encolhe o espaço público.

⁵ Viviane Forrester *O horror econômico*, São Paulo, EDUNESP, 1997, p.46.

Se reunirmos as análises de Francisco de Oliveira às de David Harvey, constataremos que o encolhimento do espaço público se dá, portanto, com as medidas neoliberais para liquidar o Estado do Bem-Estar e resolver a crise fiscal do Estado, isto é, com a crise de sua incapacidade para, simultaneamente, financiar o capital e a força de trabalho, o primeiro por meio de investimentos e a segunda por meio do salário indireto, ou seja, dos direitos sociais. Numa palavra, a economia e a política neoliberais instauram em escala planetária desigualdades e exclusões econômicas, sociais, políticas e culturais jamais vistas.

É no contexto dessa virada política conservadora que o retorno do teológico-político pode ser melhor avaliado.

III.

Os aspectos econômicos e sociais da nova forma do capital são inseparáveis de uma transformação sem precedentes na experiência do espaço e do tempo, designada por Harvey como a “compressão espaço-temporal”, ou seja, o fato de que a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias eletrônicas e de informação, a compressão do espaço – tudo se passa *aqui*, sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa *agora*, sem passado e sem futuro. Na verdade, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado e um tempo efêmero, ou sob um espaço que se reduz a uma superfície plana de imagens e sob um tempo que perdeu a profundidade e se reduz ao movimento de imagens velozes e fugazes.

Descrição semelhante encontra-se em Paul Virrillo⁶, quando fala da acronia e da atopia, ou da desaparecimento das unidades sensíveis do tempo e do espaço topológico da percepção sob os efeitos da revolução eletrônica e informática. A profundidade do tempo e seu poder diferenciador (sua inquietude imanente, como dissera Merleau-Ponty) desaparecem sob o poder do instantâneo. Por seu turno, a profundidade de campo, que define o espaço topológico, desaparece sob o poder de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevôo. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido, o virtual e o real, pois tudo nos é imediatamente dado sob a forma da transparência temporal e espacial das aparências,

⁶ Paul Virrillo *O espaço crítico*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

apresentadas como evidências. Nossa experiência e nosso pensamento se efetua na perigosa fratura entre o sensível e o inteligível, a experiência do corpo como corpo próprio é desmentida pela experiência da ausência de distâncias e horizontes e somos convidados a um pensamento sedentário e ao esquecimento.

Por caminhos diferentes, Harvey et Virillio chegam à mesma conclusão. De fato, para ambos, aquilo que de alguns anos a esta parte recebe o nome de “crise da narrativa” ou “fim da narrativa” (ou seja, dos fundamentos do conhecimento moderno ou a afirmação moderna de idéias como as de identidade, causalidade, finalidade, totalidade e verdade) nada mais é do que a expressão da “fratura das formas inteiras”. Essa fratura morfológica e a mudança na experiência do espaço e do tempo, que Harvey examina a partir da fragmentação econômica e Virillio desvenda nas ciências que fundam a tecnologia eletrônica e informática, produzem, de acordo com o primeiro, a insegurança e a solidão e, de acordo com o segundo, a perda de si e da alteridade.

Acrescentemos a essas interpretações algo que não pode ser esquecido nem minimizado, ou seja, o fato de que a perda de sentido do futuro é inseparável da crise do socialismo e do pensamento de esquerda, isto é, do enfraquecimento da idéia de emancipação do gênero humano ou da perda do que dizia Adorno nas *Mínima Moralía*, quando escreveu que “o conhecimento não tem nenhuma luz senão a que brilha sobre o mundo a partir da redenção.”

Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente vivido como instante fugaz. Essa situação, longe de suscitar uma interrogação sobre o presente e o porvir, leva ao abandono de qualquer laço com o possível e ao elogio da contingência e de sua incerteza essencial. O contingente não é percebido, como tão bem dizia Merleau-Ponty, como uma indeterminação que a ação humana pode determinar, mas como o modo de ser dos homens, das coisas e dos acontecimentos. O chamado “desconstrutivismo” ou “crise da narrativa” é a adesão à descontinuidade e à contingência bruta, pois, ao perdermos a diferenciação temporal, não só rumamos para o que Virillio chama de “memória imediata”, ou ausência da profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas.

Não devemos, portanto, nos admirar com a atual fascinação, à esquerda e à direita, pelas idéias políticas de Carl Schmitt, particularmente o “decisionismo” ou sua

concepção da soberania como poder de decisão *ex nihilo* em situações de exceção (isto é, de guerra e de crise). Uma decisão soberana é excepcional – como o milagre, em que Deus interrompe com um acontecimento extraordinário o curso ordinário das coisas. É, por isso mesmo, incondicionada, ou seja, não depende de qualquer condição (econômica, social, jurídica, cultural, histórica) e não se submete a nenhuma condição. Por conseguinte, é instantânea, despojada de qualquer lastro temporal – é um início absoluto, sem vínculo com um passado e sem prolongamento num futuro.

A compressão do espaço e a fratura entre o sensível e o inteligível não são, porém, apenas objeto de louvores pós-modernos. São recusadas pelo imaginário religioso do *espaço sagrado*. Contraposto ao espaço homogêneo do Estado (o território) e ao espaço atópico da tecnologia de satélites, mísseis e internet (o virtual), defendido pelo espaço topológico da guerrilha e da resistência (a desterritorialização), o espaço sagrado se oferece como *terra santa*, terra simbólica ou espaço absoluto, comunitário, gerador da identidade plena.

Da mesma maneira, a imersão no contingente, no efêmero e no aqui-agora não pode evitar seu contrário, isto é, sentimentos e atitudes que buscam algum controle imaginário sobre o fluxo temporal. Surge, assim, de um lado, a tentativa para capturar o passado como memória subjetiva, como se vê na criação de pequenos “museus” pessoais ou individuais (os álbuns de fotografias e os objetos de família), porque a memória objetiva não tem qualquer ancoradouro no mundo; de outro, o esforço para capturar o futuro por meios técnicos, como se vê com o recrudescimento dos chamados mercados de futuros e de seguros (de vida, de saúde, contra acidentes e furtos, etc.). Mais profundamente, porém, a fugacidade do presente, a ausência de laços com o passado objetivo e de esperança de um futuro emancipador, suscitam o reaparecimento do um imaginário religioso do *tempo sagrado* -- as idéias de guerra santa como missão coletiva (do lado muçulmano), a de retorno à terra prometida, como realização da promessa salvífica (do lado judaico), e a do entusiasmo carismático, acrescido de aparições celestes, particularmente as da Virgem Maria, que condenam o presente e conjuram os humanos a reatar com a temporalidade sacral para reencontrar o caminho da salvação (do lado cristão) exprimem a tentativa de capturar o tempo, infundindo-lhe um sentido transcendente. O tempo sagrado pode ser experimentado como contínuo e finalizado (à maneira da tradição do tempo dramático, profético e escatológico das “religiões abrahâmicas” -- judaísmo, cristianismo e islã) ou como descontínuo, a sacralidade vindo depositar-se no instante decisivo que interrompe o curso empírico do tempo profano

para que fulgure o novo (à maneira das *Teses da Filosofia da História*, de Benjamin, em que o instante efetua a revolução, ou de *Temor e Tremor*, de Kierkegaard, em que a suspensão temporal é o instante da prova suprema com que nos tornamos dignos da teofania e da epifania).

Ora, a reunião da terra santa com o tempo santo suscita a figura do presente como *exílio* -- o tempo presente se define pela distância, pela ausência ou pela interdição que afeta a relação com o espaço sagrado e, por sua vez, o tempo santo como realização do retorno à terra sagrada introduz a figura da missão, isto é, da guerra santa como obrigação. Não é, portanto, casual que essa dupla referência apareça corporificada na figura do chefe político sob a veste de chefe militar e religioso, que define sua ação como luta do bem contra o mal e da luz contra as trevas.

IV.

Examinando o projeto moderno, Boaventura dos Santos⁷ considera que este assentou-se sobre dois pilares: o da regulação e o da emancipação. O pilar da regulação, por sua vez, assentou-se sobre três princípios: o Estado (ou a soberania indivisa, que impõe a obrigação política vertical entre os cidadãos), o mercado (que impões a obrigação política horizontal individualista e antagonica) e a comunidade (ou a obrigação política horizontal solidária entre seus membros). O pilar da emancipação, por seu turno, foi constituído por três lógicas de autonomia racional: a racionalidade expressiva das artes, a racionalidade cognitiva e instrumental da ciência e técnica, e a racionalidade prática da ética e do direito. O projeto da modernidade julgava possível o desenvolvimento harmonioso da regulação e da emancipação e a racionalização completa da vida individual e coletiva. Todavia, o caráter abstrato dos princípios de cada um dos dois pilares levou cada um deles à tendência a maximizar-se com a exclusão do outro e a articulação entre o projeto moderno e o surgimento do capitalismo assegurou a vitória do pilar da regulação contra o da emancipação. Se quisermos ilustrar a descrição de Boaventura Santos, podemos dizer que a *Dialética do Iluminismo*, de Adorno e Horkheimer, e a *História da Loucura*, de Foucault são as primeiras interpretações filosóficas do fracasso do projeto moderno (a harmonia dos dois pilares) ou da vitória da regulação sobre a emancipação.

⁷ Boaventura dos Santos *Crítica da razão indolente Contra o desperdício da experiência*. São Paulo, Cortez Editores, 2000.

Ora, mantendo a terminologia de Boaventura Santos, precisamos constatar que, em nosso dias, a crítica da regulação acabou conduzindo também à crítica da idéia moderna de emancipação, uma vez que o pensamento pós-moderno julga a razão moderna não só incapaz de produzir emancipação, mas a considera construída para impedir a emancipação. Se os modernos encontravam na religião o obstáculo à emancipação prometida pela razão, os pós-modernos julgam a própria razão como tal obstáculo, pois a adesão racional às idéias de identidade, causalidade, totalidade, finalidade, progresso e verdade nada mais é do que adesão a simulacros perversos, que ocultam a diferença, a singularidade e a alteridade, a descontinuidade temporal, o sentido e a contingência essencial do mundo. Basta lembrarmos o que escrevia Lyotard, no início dos anos 1970:

“Razão e poder, dá tudo no mesmo. Podem dissimular a primeira com a dialética ou a prospectiva; de todo jeito, terão o outro nu e cru: prisões, interdições, bem público, seleção.”⁸

A vitória do pilar da regulação sobre o da emancipação (para continuarmos a usar as expressões de Boaventura dos Santos) conferiu hegemonia à identidade entre ordem e racionalidade (repressiva). Por sua vez, o pensamento pós-moderno, abandonando os dois pilares modernos, por julgá-los igualmente ilusórios e perversos, tentou suprimi-los exatamente como a modernidade julgara poder suprimir a religião: imediatamente e sem mediações. Essa dupla supressão imediata leva, do lado pós-moderno, ao elogio da descontinuidade e da contingência, e, do lado da modernidade reguladora, à confiança no mercado como agente da racionalidade. No entanto, porque a supressão é ilusória, essa confiança não faz senão reforçar a experiência da contingência.

Se articularmos a atitude moderna – que simplesmente lançou a religiosidade para o espaço privado e esperou que a marcha da razão e da ciência findariam por eliminar a religião --, o mercado pós-moderno – que opera por extermínio e exclusão e com a fantasmagoria mística da riqueza virtual e dos signos virtuais –, o Estado neoliberal -- caracterizado pelo alargamento do espaço privado dos interesses e encolhimento do espaço público dos direitos –, o pensamento pós-moderno – que se apóia na fratura morfológica do espaço e do tempo para recusar a tradição racionalista – e a condição pós-moderna de insegurança gerada pela compressão espaço-temporal – na qual o medo

⁸ Lyotard *Derive*, Paris, Gallimard, 1973, p. 13.

do efêmero leva à busca do eterno --, teremos algumas pistas para nos aproximarmos de dois fenômenos que marcam a política contemporânea: de um lado, a despolitização da sociedade, de outro, o ressurgimento do fundamentalismo religioso não apenas como experiência pessoal, mas como interpretação da ação política -- ou seja, o retorno da teologia política.

O conjunto de traços do mercado, a presença política de mega-organismos econômicos privados transnacionais nas decisões dos governos e o Estado neoliberal indicam que estamos diante da privatização da *polis* e da *res publica*. Essa privatização produz como primeiro efeito a despolitização. De fato, a ideologia pós-moderna é inseparável da *ideologia da competência*, segundo a qual, os que possuem determinados conhecimentos têm o direito natural de mandar e comandar os demais em todas as esferas da existência, de sorte que a divisão social das classes aparece sobredeterminada pela divisão entre os especialistas competentes, que mandam, e os demais, incompetentes, que executam ordens ou aceitam os efeitos das ações dos especialistas. Isso significa que, em política, as decisões são tomadas por técnicos ou especialistas, via de regra sob a forma do segredo (ou, quando publicadas, o são em linguagem perfeitamente incompreensível para a maioria da sociedade), e escapam inteiramente dos cidadãos, consolidando o fenômeno generalizado da despolitização da sociedade.

Ademais, não podemos deixar de considerar a transformação dessa ideologia ao receber atualmente o nome de “sociedade do conhecimento”, expressão que pretende explicitar a constatação de que a sociedade contemporânea não se funda mais sobre o trabalho produtivo e sim sobre o trabalho intelectual, ou seja, sobre a ciência e a informação. Sendo a informação um direito democrático fundamental, a nova ideologia julga que a “sociedade do conhecimento” seria propícia à sociedade democrática e, dessa maneira, oculta o essencial, isto é, que o conhecimento e a informação tornaram-se forças produtivas, passando a integrar o próprio capital, o qual passa a depender deles e, visto que o poder econômico se baseia na posse e na propriedade privada dos conhecimentos e das informações, estes se tornaram secretos e constituem um campo de competição econômica e militar sem precedentes e, conseqüentemente, bloqueiam ações e poderes democráticos, fundados na exigência da publicidade da informação. Em outras palavras, a nova ideologia oculta que a “sociedade do conhecimento” aumenta a exclusão social, política e cultural, impede o conhecimento e a informação e, portanto, não é propícia nem favorável à sociedade democrática. E isso para nem mencionarmos a

potência militar da “guerra inteligente” ou da “guerra limpa”, que não é simplesmente contrária à democracia, mas à humanidade e ao planeta.

Aparentemente, a ideologia da competência e a sociedade do conhecimento tornariam incompreensível o retorno do teológico-político. Estamos, porém, diante de um verdadeiro enigma? Poderíamos responder invocando a boa e velha empiria, dizendo que não se trata de um enigma pelo simples fato de que os fundamentalismos que vemos surgir no Oriente Médio, no Afeganistão, em Kosovo ou em Sarajevo foram politicamente produzidos pelos serviços secretos e de informação do Departamento de Estado norte-americano por motivos econômicos e geopolíticos e que a reativação da religiosidade foi o único meio possível para colocar na cena uma oposição política e derrubar os regimes estabelecidos.

Essa resposta, porém, não é de grande valia, pois ela nos obriga, agora, a enfrentar três novas questões: 1) por que a oposição política só pode encontrar chefes religiosos ou dirigentes que tomaram a religião como instrumento político principal? 2) porque o discurso religioso desses dirigentes tem força para mobilizar sociedades inteiras? 3) porque o discurso religioso ganhou forças nos Estados Unidos e enfraqueceu a esquerda em Israel? Em suma, de onde vem a força das crenças religiosas sobre a política?

Mas não só isso. O traço principal da política, traço que se manifesta na sua forma maior, qual seja, na democracia, é a legitimidade do conflito e a capacidade para ações que realizam o trabalho do conflito, ações que se efetuam como contra-poderes sociais de criação de direitos e como poderes políticos de sua legitimação e garantia. Sob essa perspectiva, o retorno dos fundamentalismos religiosos nos coloca diante de um risco de imensas proporções. Em primeiro lugar, por que, tendo a modernidade lançado a religião para o espaço privado, hoje o encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado podem dar novamente às religiões a função de produzir a ordenação e a coesão sociais. Em segundo lugar, por que a história já mostrou os efeitos dessa ordenação e coesão promovidas pela religião, ou seja, a luta sangrenta pelo poder sob a forma das guerras de religião.

De fato, as grandes religiões monoteístas – judaísmo, cristianismo e islamismo, para mencionarmos apenas as “abrâmicas”, deixando de parte o induísmo e o shintoísmo –, enquanto religiões que produzem teologias (isto é, explicações sobre o ser de Deus e o sentido do mundo, a partir de revelações divinas) não têm, do ponto de vista do conhecimento, que enfrentar apenas a explicação da realidade oferecida pela filosofia e

pelas ciências, mas têm ainda que enfrentar, de um lado, a pluralidade de confissões religiosas rivais e, de outro, a moralidade laica determinada por um Estado profano. Isso significa que cada uma dessas religiões só pode ver a filosofia e a ciência e as outras religiões pelo prisma da rivalidade e da exclusão recíproca, um tipo peculiar de oposição que não tem como exprimir-se num espaço público democrático porque não pode haver debate, confronto e transformação recíproca em religiões cuja verdade é revelada pela divindade e cujos preceitos, tidos por divinos, são dogmas. Porque se imaginam em relação imediata com o absoluto, porque se imaginam portadoras da verdade eterna e universal, essas religiões excluem o trabalho do conflito e da diferença e produzem a figura do Outro como demônio e herege, ímpio e impuro, depravado e ignorante, isto é, como o Mal e o Falso.

Os discursos e as ações de Sharon, Ben Laden, Khomeyni e Bush são as expressões mais perfeitas e mais acabadas da *impossibilidade da política*. Com eles, a política cede lugar à violência como purificação contra o Mal, e os políticos cedem lugar aos profetas, isto é, aos intérpretes da vontade divina, chefes infalíveis. Se, no final dos anos 1970, Jean Baudrillard falava no “fim do social” com o surgimento da figura terrível e paradoxal das “massas”, hoje, talvez, estejamos diante do risco do fim do político -- em seu sentido moderno --, sob os efeitos do retorno do teológico-político.

V.

Poderia parecer surpreendente o título de nosso ensaio. Pode-se falar em *retorno do teológico-político*?

Com efeito, sabemos que o nascimento da política – a “invenção da política”, como escreveu Moses Finley – foi um acontecimento que distinguiu para sempre a Grécia e Roma em face dos grandes impérios antigos. A política nasceu ou foi inventada quando o poder público, por meio da invenção do direito e da lei (isto é, a instituição dos tribunais) e da criação de instituições públicas de deliberação e decisão (isto é, as assembleias e os senados), foi separado de três autoridades tradicionais: a do poder privado ou econômico do chefe de família, a do chefe militar e a do chefe religioso (figuras que, nos impérios antigos estavam unificadas numa chefia única, a do rei ou imperador). A política nasceu, portanto, quando a esfera privada da economia, a esfera da guerra e a esfera do sagrado ou do saber foram separadas e o poder político, na expressão de Claude Lefort, foi desincorporado, isto é, deixou de identificar-se com o corpo místico do

governante como pai, comandante e sacerdote, representante humano de poderes divinos transcendentais.

Neste caso, como seria possível uma teologia *política*? Em outras palavras, o enigma do teológico-político não se reduz ao fato de seu reaparecimento no momento em que a política parece ter-se transformado em atividade inteiramente racionalizada sob a autoridade de especialistas, e sim porque nos obriga a indagar como é possível a teologia *política*, se a condição do surgimento do político foi justamente seu distanciamento com relação ao sagrado e à religião. Que haja uma autoridade religiosa e um poder teológico, isso não é um problema. A dificuldade só aparece quando essa autoridade e esse poder são denominados *políticos*.

Ora, o título que escolhemos não precisa enfrentar apenas esse paradoxo, mas também um outro, exatamente oposto a este primeiro. De fato, como falar em *retorno* do teológico-político, se, a crermos em Carl Schmitt, a política ocidental sempre foi e é teológica ou mera secularização da religião?

“Todos os conceitos fecundos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. E isso é verdadeiro não somente de seu desenvolvimento histórico, porque foram transferidos da teologia para a teoria do Estado -- pelo fato, por exemplo, que o Deus onipotente tornou-se legislador onipotente --, mas também de sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.”⁹

Se falamos em *retorno*, o fazemos por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque aceitamos a crítica de Hans Blumenberg¹⁰ ao uso do termo “secularização”, pois é vago, impreciso e freqüentemente inadequado por vir separado do contexto jurídico (do Direito Canônico da Igreja de Roma) que lhe dá sentido – secularizar é expropriar os bens eclesiásticos – e também porque essa noção, ao introduzir uma continuidade sem rupturas na história da política (a política moderna é a política medieval secularizada), leva a supor a existência de uma substância (a política) cuja identidade se mantém sob a superfície da mudança temporal. Mas, em segundo lugar e sobretudo, porque à concepção de Schmitt opomos a de Espinosa.

⁹ Carl Schmitt *Théologie politique I*, Gallimard, Paris, 1988, p. 46.

¹⁰Hans Blumenberg *The legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, The MIT Press, 1995.

Com efeito, se para Schmitt toda política é teológica, para Espinosa, ao contrário, toda teologia é política e, portanto, podemos conceber e praticar uma política não-teológica. Ou melhor, graças à especificidade da política podemos compreender sob que condições ela pode ser sufocada pelo poder teológico-político.

Ao iniciarmos nosso percurso, enfatizamos que o elogio pós-moderno da contingência contra as pretensões supostamente totalitárias das idéias modernas de causalidade e de necessidade (tanto na natureza como na sociedade e na história) não pode dar conta dos efeitos sociais, políticos e psicológicos produzidos pela experiência contemporânea do aleatório como única experiência possível: insegurança, incerteza, solidão, exclusão, violência. O medo, sob essas várias formas, perpassa o cotidiano pessoal, as relações sociais e políticas. Esse medo poliforme fez ressurgir os fundamentalismos religiosos não só na esfera privada e moral, mas também na esfera pública da política. Ora, a experiência da contingência e o medo são exatamente os aspectos decisivos da análise espinosana para a compreensão da origem e forma do poder teológico-político.

Na abertura do *Tratado teológico-político*, Espinosa escreve:

“Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for. (...). Até julgam que Deus tem aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos em nossa mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela. A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina e alimenta a superstição, (...) os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo (...), finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos reis”¹¹.

¹¹ Espinosa *Tractatus theologico-politicus*, Prefácio, ed. Gebhardt, Carl Winters Verlag, Heidelberg, 1925, T III, p. 5; *Tratado Teológico-Político*, tradução Diogo Pires Aurélio, Imprensa Nacional, Lisboa, 19 , p.111.

O medo é a causa que origina e alimenta a superstição e os homens só se deixam dominar por ela enquanto têm medo. Mas de onde vem o próprio medo?

Se os homens pudessem ter o domínio de todas as circunstâncias de suas vidas, diz Espinosa, não se sentiriam à mercê dos caprichos da fortuna, isto é, a ordem imaginária do mundo como encontros fortuitos entre as coisas, os homens e os acontecimentos. Sentindo-se à mercê da fortuna porque não possuem o domínio das circunstâncias de suas vidas e são movidos pelo desejo de bens que não parecem depender deles próprios, os humanos são habitados naturalmente por duas paixões, o medo e a esperança. Têm medo que males lhes aconteçam e bens não lhes aconteçam, assim como têm esperança de que bens lhes advenham e males não lhes caiam sobre as cabeças. Visto que esses bens e males, não parecendo depender deles próprios, lhes parecem depender inteiramente da fortuna ou do acaso, e como reconhecem que as coisas que assim lhes acontecem são efêmeras, seu medo e sua esperança jamais cessam, pois da mesma maneira que coisas boas ou más lhes vieram sem que soubessem como nem por que, também podem desaparecer sem que saibam as razões desse desaparecimento.

A gênese da superstição encontra-se, portanto, na experiência da contingência. A relação imponderável com um tempo cujo curso é ignorado, no qual o presente não parece vir em continuidade com o passado e nada, nele, parece anunciar o futuro, gera simultaneamente a percepção do efêmero e do tempo descontínuo, o sentimento da incerteza e da imprevisibilidade de todas as coisas. Incerteza e insegurança suscitam o desejo de superá-las encontrando signos de previsibilidade para as coisas e os acontecimentos, levando à busca de sinais que permitam prever a chegada de bens e males; essa busca, por seu turno, gera a credulidade em presságios e, por fim, a busca de presságios, conduz à crença em poderes sobrenaturais que, inexplicavelmente, enviam bens e males aos homens. Dessa crença em poderes transcendentais misteriosos, nascerá a religião. Em suma, por que ignoram as causas reais dos acontecimentos e das coisas, por que ignoram a ordem e conexão necessárias de todas as coisas e as causas reais de seus sentimentos e de suas ações, imaginam que tudo depende de alguma vontade onipotente que cria e governa todas as coisas segundo desígnios inalcançáveis pela razão humana. Por isso abdicam da razão como capacidade para o conhecimento da realidade e esperam da religião não somente essa explicação, mas também que afaste o medo e aumente a esperança.

Mas Espinosa prossegue: se o medo é a causa da superstição, três conclusões se impõem. A primeira é que todos os homens estão naturalmente sujeitos a ela não porque teriam uma idéia confusa da divindade, mas, ao contrário, eles a têm exatamente porque são supersticiosos -- a superstição não é efeito e sim causa da ignorância a respeito da divindade. A segunda é que ela deve ser extremamente variável e inconstante, uma vez que variam as circunstâncias em que se tem medo e esperança, variam as reações de cada indivíduo às mesmas circunstâncias e variam os conteúdos do que é temido e esperado. A terceira é que só pode ser mantida ou permanecer mais longamente se uma paixão mais forte a fizer subsistir, como o ódio, a cólera e a fraude. Facilmente os homens caem em todo tipo de superstição. Dificilmente persistem durante muito tempo numa só e na mesma. Ora, diz Espinosa, não há meio mais eficaz para dominar os homens do que mantê-los no medo e na esperança, mas também não há meio mais eficaz para que sejam sediciosos e inconstantes do que a mudança das causas de medo e esperança. Por conseguinte, os que ambicionam dominar os homens precisam estabilizar as causas, as formas e os conteúdos do medo e da esperança. Essa estabilização é feita por meio da religião.

Oficiantes dos cultos, senhores da moralidade dos crentes e dos governantes, intérpretes autorizados das revelações divinas, os sacerdotes buscam fixar as formas fugazes e os conteúdos incertos das imagens de bens e males e das paixões de medo e esperança. Essa fixação de formas e conteúdos será tanto mais eficaz quanto mais os crentes acreditarem que sua fonte é a vontade do próprio Deus revelada a alguns homens sob a forma de decretos, mandamentos e leis. Em outras palavras, a eficácia no controle da superstição aumenta se os conteúdos de medo e esperança surgirem como revelações da vontade e do poder de uma divindade transcendente. Isso significa que as religiões reveladas são mais potentes e mais estabilizadoras do que as outras. A potência religiosa torna-se ainda mais forte se os diferentes poderes que governam o mundo forem unificados num único poder onipotente – o monoteísmo é uma religião mais potente do que o politeísmo. A força da religião aumenta se os crentes estiverem convencidos de que o único deus verdadeiro é o seu e que ele os escolheu para enviar suas vontades. Em outras palavras, uma religião monoteísta é mais potente quando seus fiéis se consideram eleitos pelo deus verdadeiro, que lhes promete bens terrestres, vingança contra seus inimigos e salvação numa outra vida, que será eterna. E, por fim, a força dessa religião é ainda maior se seus crentes acreditarem que o deus se revela, isto é, fala aos fiéis,

dizendo-lhes qual é sua vontade – a religião monoteísta da eleição de um povo e do deus revelado é a mais potente de todas.

Ora, a vontade divina revelada terá um poder muito mais forte se a revelação não for algo corriqueiro e ao alcance de todos, mas algo misterioso dirigido a alguns escolhidos -- os profetas. Assim, o núcleo da religião monoteísta revelada é a profecia, pois dela provém a unidade e a estabilidade que fixam de uma vez por todas os conteúdos do medo e da esperança. Essa fixação assume a forma de mandamentos ou leis divinas, que determinam tanto a liturgia, isto é, as cerimônias e os cultos, como os costumes, os hábitos, as formas de vida e de conduta dos fiéis. Numa palavra, a revelação determina as formas das relações dos homens com a divindade e entre si. Por outro lado, a profecia é também a revelação da vontade divina quanto ao governo dos homens: a divindade decreta as leis da vida social e política e determina quem deve ser o governante, escolhido pela própria divindade. Em suma, as religiões monoteístas reveladas ou proféticas fundam regimes teocráticos, nos quais o governante governa por vontade do deus. E, finalmente, essas religiões, porque fundadas num Deus pessoal que se revela, deveriam ser apenas *ortopraxia* (a prática ou a ação correta), porém, sob os efeitos dos contactos com a filosofia grega, particularmente a do período helenístico, suscita o impulso e a necessidade de explicar o que é essa divindade, como e por que manifesta uma vontade onipotente e um intelecto onisciente. Em suma, abrem-se as condições para o surgimento de uma teologia racional diretamente determinada pela própria religião, deslocando o centro religioso para a *ortodoxia* (a opinião correta, o pensamento correto).

De fato, ainda que as profecias estejam consignadas em escritos sagrados invioláveis – as religiões monoteístas reveladas de que falamos aqui são as três “religiões do Livro”, judaísmo, cristianismo e islamismo --, o fato de que esses escritos sejam a fonte do poder teocrático os transforma em objeto permanente de disputa e guerra. Essa disputa e essa guerra se realizam em torno da interpretação do texto sagrado, seja em torno de quem tem o direito de interpretá-lo, seja em torno do próprio conteúdo interpretado. É na disputa e guerra das interpretações que surge a figura do teólogo. Isso significa, em termos espinosanos, que a teologia não é um saber teórico ou especulativo sobre a essência de Deus, do mundo e do homem, e sim um poder para interpretar o poder do deus, consignado em textos.

A teologia é definida pela tradição judaica e cristã como ciência supranatural ou sobrenatural, pois sua fonte é a revelação divina consignada nas Sagradas Escrituras.

Ora, Espinosa considera que a filosofia é o conhecimento da essência e da potência de Deus, isto é, o conhecimento racional da idéia do ser absolutamente infinito e de sua ação necessária. Em contrapartida, considera que o Livro Sagrado não oferece (nem é sua finalidade fazê-lo) um conhecimento racional especulativo da essência e potência do absoluto, e sim um conjunto muito simples de preceitos para a vida religiosa e moral, que podem ser reduzidos a dois: amar a Deus e ao próximo (os preceitos da justiça e da caridade). Não há nos textos sagrados mistérios especulativos nem conhecimentos filosóficos sobre a essência e a potência de Deus, da natureza e do homem porque, afirma Espinosa, uma revelação é um conhecimento por meio de imagens e signos com que nossa imaginação cria uma figura da divindade com a qual possa relacionar-se pela fé. No caso da Bíblia judaico-cristã, o Antigo Testamento é o documento histórico de um povo determinado e de seu Estado, hoje desaparecido, a teocracia hebraica; o Novo Testamento é o relato histórico da vinda de um salvador, de sua vida, seus feitos, sua morte e suas promessas para quem o seguir.

Um vez que os escritos sagrados das religiões não se dirigem ao intelecto e ao conhecimento conceitual do absoluto, não há neles fundamento teórico para o aparecimento da teologia entendida como interpretação racional ou especulativa de revelações divinas. Eis por que, aparentando dar fundamentos racionais às imagens com que os crentes concebem a divindade e as relações desta com eles, o teólogo invoca a razão para, "depois de garantir por razões certas" sua interpretação do que foi revelado, encontrar "razões para tornar incerta" a razão, combatendo-a e condenando-a. Os teólogos, explica Espinosa, cuidaram em descobrir como extorquir dos Livros Sagrados suas próprias ficções e arbitrariedades e por isso "nada fazem com menor escrúpulo e maior temeridade do que a interpretação das Escrituras" e a única coisa que inquieta cada um deles é ter a autoridade de sua interpretação contestada por outros que com ele disputam o poder de interpretar.

A teologia, portanto, é um sistema de imagens com pretensão ao conceito com o escopo de obter, por um lado, o reconhecimento da autoridade do teólogo (e não da verdade intrínseca de sua interpretação) e, por outro, a submissão dos que o escutam, tanto maior se for conseguida por consentimento interior. O teólogo visa à obtenção do desejo de obedecer e de servir. Eis porque toda teologia é política. Inútil para a fé — pois esta se reduz a conteúdos muito simples e a poucos preceitos de justiça e caridade —, perigosa para a razão livre — que opera segundo uma necessidade interna autônoma —,

a teologia é danosa para a política porque impossibilita o trabalho dos conflitos sociais em vista da paz, da segurança e da liberdade dos cidadãos.

Examinemos um pouco mais de perto a origem da teologia e suas operações para avaliarmos o alcance de seu dano. Para tanto, retornemos, por um momento, ao primeiro efeito da inconstância essencial à superstição, qual seja, a duração efêmera das crenças erguidas a partir dela que, por isso, não asseguram conservação de poder para quem as manipula. Para torná-la constante, escreve Espinosa, é preciso, antes de mais nada, que alguns, valendo-se da angústia de muitos, se apresentem como intermediários entre os homens e as potências insondáveis: por meio de ritos e cerimônias, sacerdotes e reis se apresentam inicialmente como mediadores e, mais tarde, como representantes dos altos e baixos poderes que regem o mundo. Mas é preciso ainda um segundo passo, graças ao qual a religião se torna um corpo doutrinário fixo, cristalizando a forma e o conteúdo do medo e da esperança, de maneira a torná-los duradouros. É preciso, portanto, que, além da mediação efetivada por ritos e cerimônias, haja teologia, isto é, um suposto saber sobre o divino. Dessa maneira, sacerdotes e teólogos "cercam a religião de cultos e aparatos próprios a lhe dar maior peso junto à opinião e maior respeito aos espíritos", não hesitando em censurar, prender, interrogar, torturar e matar todo aquele que ouse refutá-la pelo livre pensamento e pela ação.

Todavia, a estabilização da superstição por meio do rito e da doutrina pode não ser suficiente para assegurar durabilidade ao poder político. Com efeito, a visibilidade da política parece colocá-la nas vizinhanças dos demais homens e ao alcance deles, diversamente da religião que, mais distante porque estaria mais próxima dos deuses, parece rumar para a invisibilidade. Por isso aqueles que sabem que "não há meio mais eficaz para dominar a multidão do que a superstição", buscam divinizar a política e induzem, "sob a capa da piedade, a adorar os reis como se fossem deuses ou a odiá-los como flagelo do gênero humano". A sacralização do poder político é obra da teologia, que passa a deter os segredos da política. Captados pela sedução teológica, os governantes aderem à sacralização da autoridade política, graças ao cerimonial, ao segredo, às leis da censura, à posse de exércitos e fortalezas, ao uso da prisão, tortura e morte dos opositores.

Assim, da superstição nascem dois novos e poderosos medos: na religião, tem-se medo de Deus (pois, como se lê nas Sagradas Escrituras, "o temor a Deus é o início da sabedoria"), e na política, tem-se medo do governante (pois a "razão" de Estado oculta aos cidadãos as razões reais do poder e os reduz à condição de súditos). Mas não só

isso. Num espelhamento interminável, o medo ao divino, invisível ou visualizado pelos ritos, cria na imaginação religiosa dos crentes o medo ao teólogo e, neste, o medo da heterodoxia e dos rivais. O medo ao humano, sob os efeitos da divisão social e política, cria na imaginação política dos dominados o medo ao governante e, neste, o medo à plebe.

Dessa maneira, para não ficar ao sabor das vicissitudes da fortuna, os homens afinal aceitam ficar à mercê de poderes cuja forma, conteúdo e ação lhes parecem portadores de segurança, desde que obedecidos diretamente ou tenham seus representantes obedecidos. A religião racionaliza (em sentido psicanalítico) o medo e a esperança; a submissão ao poder político como poder de uma vontade soberana secreta, situada acima das vontades individuais dos governados, racionaliza o permitido e o proibido. Essa dupla racionalização é mais potente quando a religião é monoteísta, revelada e destinada a um povo que se julga eleito pelo deus. A potência dessa racionalização político-religiosa é ainda maior se alguns peritos ou especialistas reivindicarem a competência exclusiva e o poder para interpretar as revelações (portanto as vontades divinas), decidindo quanto ao conteúdo do bem e do mal, do justo e do injusto, do verdadeiro e do falso, do permitido e do proibido, do possível e do impossível, além de decidir quanto a quem tem o direito ao poder político e quanto às formas legais da obediência civil. Essa dominação é religiosa e política – *é teologia política*. Aquele que a exerce, enquanto especialista competente, avoca para si o conhecimento das vontades divinas e domina os corpos e os espíritos dos fiéis, governantes e governados – *é o teólogo político*.

Filha do medo, por ele e nele parida, a superstição delega à religião e esta à teologia a tarefa delirante de encontrar uma unidade imaginária, capaz de recobrir e reconciliar uma realidade apreendida como fragmentada no espaço e no tempo, feita de forças múltiplas e contrárias, uma unidade que pareça assegurar a continuidade dos acontecimentos e o controle sobre a Natureza irada, que pacifique governantes coléricos, garanta esperanças e conjure terrores. Essa unidade procurada não pode, evidentemente, pertencer à mesma dimensão que a do mundo fragmentado e dilacerado, mas precisa transcendê-lo, a fim de manter coesas as partes isoladas e contrárias. Essa coesão só pode ser obtida pela potência extraordinária de um querer e de um olhar capazes de varrer num só lance a totalidade do tempo, do espaço, do visível e do invisível. Destarte, a fragmentação experimentada com angústia pela imaginação desemboca numa unificação também imaginária, cuja morada é a vontade providencial de

um soberano divino. Graças a esse poder, que é uno porque transcendente à fragmentação da natureza e às divisões da sociedade, o curso das coisas parece assegurado e o destino de cada um, salvaguardado. No entanto, a salvaguarda é precária. Porque esse poder é imaginário, permanece desconhecido e rodeado de mistérios, desprovido de necessidade inteligível e, por conseguinte, a imagem de Deus torna-se um amalgama incompreensível, pois a onipotência de sua vontade, lugar onde se alojaria a necessidade de seu agir, significa também que faz tudo o que lhe aprouver e por isso é também contingente e arbitrária. Secretas são suas razões. Misteriosa sua onisciência. Assim, para ser tido como onipotente, o poder divino deve ser tido como insondável e ilocalizável, duplicando, então, o mistério do mundo que o exigira. A partir do momento em que a arbitrariedade do poder divino é tomada como prova de sua onipotência, os homens são obrigados a conjurar a ameaça que criaram para si próprios, justamente quando tentavam proteger-se. Torna-se-lhes indispensável encontrar mecanismos que possam garantir a constância do favor divino (o que explica a proliferação dos rituais e da arte divinatória), ou então, parece-lhes inevitável terem de se abandonar cegamente aos desígnios inescrutáveis da providência, sem ousar interferir em seu curso, confiando em uma vontade soberana que tudo prevê.

Essa representação dos altos poderes ou do poder do Alto parece baixar do céu à terra. O mesmo desejo de submissão a um poder uno e soberano, porque transcendente à fragmentação dos conflitos que dilaceram a sociedade e a política, produz entre os homens uma relação que os conduzirá, ao fim e ao cabo, a submeterem-se ao poder misterioso dos governantes. Com o advento dos *arcana imperii* – os segredos do poder ou a “razão de Estado” - os homens, afinal, “combatem para a servidão como se esta fora sua salvação”.

Na realidade, porém, e Espinosa não se cansa de repeti-lo, *essa representação subiu da terra ao céu – a política não é religião ou teologia secularizada; ao contrário, a religião e a teologia são a política sacralizada*. Os conflitos entre os homens, deixando-os imersos no medo de serem vencidos pelo jogo incontrolável de forças exteriores, sejam estas figuradas pela natureza ou pelas relações sociais, pelo curso dos acontecimentos ou pela presença da alteridade, os leva a tecer uma teia imaginária de relações cuja origem e sentido dependem de uma autoridade suprema, governante da natureza e da sociedade. Dessa maneira, para conjurar a contingência ou a Fortuna, os homens imaginam um poder cujos decretos introduzem nas coisas e nos acontecimentos um curso necessário; porém, visto que esse poder é imaginado como vontade livre (isto é,

como poder absoluto de decisão e de escolha), a necessidade passa a depender de uma contingência ainda maior, a do querer divino soberano, que quis uma ordenação do mundo como poderia ter querido uma outra completamente diferente, e que pode suspendê-la numa ação extraordinária, como no milagre. E não nos deve surpreender, agora, que essa imagem seja exatamente a da soberania tal como concebida por Carl Schmitt.

A crítica espinosana do poder teológico-político tem como alvo desatar o laço que prende num tecido único a experiência da contingência, o sentimento do medo e o imaginário do poder transcendente. A política é atividade humana imanente ao social e este é instituído pela lógica das ações humanas em condições determinadas. O imaginário da transcendência afirma que a teocracia é o regime de poder ordenado pela vontade divina. O pensamento da imanência afirma que a democracia é a forma superior da política.

Ora, uma vez que a origem do poder político é imanente às ações sociais dos homens, que o sujeito político é um sujeito coletivo ou o direito e a potência da *multitudo* (pois, para Espinosa, um direito é um poder e vai até onde pudermos exercê-lo) e que os constituintes do sujeito coletivo decidem agir em comum, mas não pensar em comum, o poder teológico-político é três vezes violento: em primeiro lugar, porque pretende privar dos homens do saber sobre a origem de suas ações sociais e políticas, colocando-as como cumprimento de mandamentos transcendentais de uma vontade divina incompreensível ou secreta, fundamento da “razão de Estado”; em segundo, porque as leis divina reveladas, postas como leis políticas ou civis, impedem o exercício da liberdade, pois não regulam apenas usos e costumes, mas também a linguagem e o pensamento, procurando dominar, além dos corpos, os espíritos; em terceiro, porque, na medida em que instrumentaliza a crença religiosa para assegurar obediência consentida e fazer com que os homens julguem honroso derramar seu sangue e o dos outros para satisfazer à ambição de uns poucos, esse poder suscita servidão voluntária, um desejo de servir os que estão acima para ser servido pelos que estão abaixo – submissão que é desejo de tirania.

VI.

Podemos, agora, acercar-nos de algumas idéias de Carl Schmitt, em tudo contrárias às que desenvolvemos até aqui¹².

Pensamos que um caminho interessante para compreender as idéias de Schmitt nos é oferecido por sua inserção no campo de pensamento instituído pelo Idealismo Alemão. De fato, este pode ser caracterizado como uma gigantesca operação teórica de dessubstancialização da realidade de que são expressões mais relevantes a separação kantiana entre fenômeno e noumeno, a afirmação fichteana do mundo como Não-Eu posto pelo Eu e o Espírito Absoluto hegeliano como pura atividade de autoconstituição do sujeito pela posição e supressão de seu negativo ou do objeto. De maneira sumária e grosseira, digamos que o Idealismo Alemão afirma que a atividade teórica da razão põe o mundo como objeto de conhecimento e a atividade da razão prática põe o mundo como moralidade, ou seja, a objetividade e a moralidade não resultam da essência de uma substância natural nem de uma substância humana, mas são produzidas pela ação racional da subjetividade – o ser não é substância, mas ser-posto. As filosofias do Idealismo Alemão são filosofias da ação e por isso mesmo atentas à temporalidade e à história. Suas marcas aparecem não só no historicismo, delas derivado, mas também na concepção marxista da história como luta de classes, em que a materialidade é o pressuposto e o resultado da ação dos homens, ou a concepção habermasiana da ética e da política como ação comunicativa racional, e, enfim, é a herança idealista que leva Heidegger não só à crítica da substância – isto é, da metafísica ocidental --, como ainda à pretensão de um retorno à ontologia pré-socrática da *phýsis* e da *alétheia* (a primeira como ação de automanifestação do ser como vigor originário ou poder de engendrar os entes a partir de si mesmo, e a segunda como ação de autodesocultamento, que engendra o verdadeiro como manifestação sempre parcial de um fundo secreto inesgotável).

O parentesco de Schmitt com essa herança é evidente: a afirmação da autonomia do político, isto é, de uma ação incondicionada ou não condicionada pela razão nem pelas outras esferas da existência, assim como as teses de que o religioso precede a Igreja (ou a Igreja pressupõe o religioso porque é posta por ele), o político precede o Estado (ou o Estado pressupõe o político porque é posto por ele), a decisão precede a norma (ou a norma pressupõe a decisão que a põe) assinalam o desejo de dessubstancialização e o

¹² As observações que faremos a seguir são uma primeira versão de um estudo que ainda se encontra numa fase muito inicial e se baseiam em apenas duas das obras de Schmitt, *Teologia Política I e II* e *O conceito de política*. Por isso não estamos aqui apresentando uma análise do pensamento de Schmitt, mas apenas destacando algumas de suas idéias que contrastam vivamente com as que propusemos em nosso percurso.

primado da ação, levando à tese de que Igreja e Estado não são substâncias distintas, mas instituições juridicamente distintas cuja exemplaridade decorre da maneira como operam com a idéia de representação. Essas teses explicam tanto as críticas ao positivismo jurídico de Kelsen e à sociologia do poder de Weber quanto a declaração de que vivemos na época do declínio da era do Estado porque houve separação entre o estatal e o político (ou o predomínio do institucional e do normativo sobre a ação), e, *last but not least*, a idéia de que a guerra é o locus por excelência de manifestação do político, não só porque é pura ação como também porque nela se explicitam, de um lado, a essência do político como oposição entre amigo e inimigo e, de outro, a essência da soberania como poder de decisão nas situações de exceção.

Schmitt nos coloca diante de uma alternativa: ou o formalismo jurídico opera como poder soberano e submete o Estado a normas que o precedem ou as querelas parlamentares (o liberalismo) bloqueia a decisão soberana, protelando-a em nome de interesses particulares que se tornam soberanos. A alternativa se põe entre o normativismo formal e a disputa parlamentar, entre o jurídico e o mercado. É evidente, se aceitarmos essa alternativa, que só é possível escapar dela redefinindo a soberania à distância do Estado de Direito e do Estado dos Interesses.

Esse conjunto de teses e a alternativa em que lançam a soberania lançam uma luz para compreendermos os fascínio pós-moderno por Schmitt: para os pós-modernistas, o fracasso da modernidade para harmonizar o par regulação-emancipação aparece como primado da substancialidade institucional repressiva (ou da identidade, no caso, representada pelo formalismo jurídico e pela disputa econômica nos parlamentos) sobre a pura atividade criadora (ou a diferença como diferenciação) e a reação contra esse fracasso conduz ao desconstrutivismo, à crítica da normatividade ou da normalização, à demiurgia atribuída ao desejo, ao gosto pela exceção, isto é, pelas rupturas e discontinuidades (ou seja, pela contingência), à recusa do marxismo, identificado com o estatismo totalitário, e à recusa da democracia, identificada com o liberalismo. Numa palavra, a aceitação das teses de Schmitt pressupõe que passemos ao largo da política enquanto campo democrático. É notável que a discussão schmittiana da soberania não mencione a questão democrática senão em sua manifestação menor e desgastada, isto é, a democracia formal ou parlamentar burguesa. A identificação da república e da democracia com o liberalismo permite o curto-circuito da discussão política e a solução por meio da soberania como vontade absoluta em situação excepcional. O que significa,

aliás, que a não há vida política nem sociedade política, pois o político se manifesta apenas no momento de exceção, isto é, na guerra.

Não é nosso objetivo, aqui, examinar o pensamento de Schmitt, mas apenas assinalar alguns de seus aspectos relacionados com o tema do retorno do teológico-político.

Uma vez que, para Schmitt, a política moderna é a teologia secularizada, houve um único momento histórico em que essa secularização se realizou de maneira perfeita: na monarquia absoluta, instante glorioso da civilização européia que, após o absolutismo, só conheceu a decadência acarretada pela Revolução Francesa, isto é, o surgimento da república e da democracia. Com o absolutismo, a origem do Estado tornava-se plenamente visível, pois nasce da pura vontade do soberano, de uma decisão absoluta que não se funda na razão, na discussão ou na norma e sim do poder absoluto de posição com que a vontade põe o Estado. Como Deus, o soberano cria ex nihilo e não tem nenhuma obrigação de ser racional ou justo. Assim como Deus é onipotente para criar o mundo, também a vontade do soberano é onipotente para criar o Estado. Assim como Deus não está acorrentado pelas leis divinas, também o soberano, *legibus solutus*, está acima das leis. Assim como Deus suspende suas próprias leis e interfere no universo por meios extraordinários – o milagre --, também, em momentos de perigo, a ação do soberano não é retida pelas leis, mas responde à exceção com um ato excepcional ou com a “razão de estado”.

“A situação de exceção tem para a jurisprudência a mesma significação que o milagre para a teologia”¹³.

A demiurgia e a exceção definem, pois, a soberania como monopólio da decisão: “É soberano aquele que decide na situação de exceção”¹⁴. E porque o absolutismo era o reflexo e a manifestação dos cosmos – ordem e hierarquia, disciplina e vitalidade – nele se realizou a perfeita definição do que é o Estado:

“No sentido estrito do termo, o Estado, fenômeno histórico, é um modo de existência (um estado) específico de um povo, aquele que decide nos momentos

¹³Carl Schmitt *Théologie politique I*, Gallimard, Paris, 1988, p. 46.

¹⁴Carl Schmitt *Théologie politique I*, Gallimard, Paris, 1988, p. 15.

excepcionais, constituindo assim, em relação a múltiplos *status* imagináveis, quer individuais, quer coletivos, o *Status* por excelência.”¹⁵

Na verdade, o absolutismo, ao explicitar a essência da soberania e do Estado como decisão absoluta, torna visível a política como esfera autônoma, isto é, não determinada pela razão ou pelo conhecimento, nem pela moralidade e a religião, nem pelo direito e a economia. Cada esfera da existência humana é polarizada por uma dicotomia constitutiva: o bem e o mal, na ética, o belo e o feio, na estética, o lucro e o prejuízo, na economia. A dicotomia constitutiva da política é a oposição amigo-inimigo. A autonomia do político pressupõe que sua dicotomia não deva ser nem possa ser definida segundo os critérios das outras dicotomias, ou seja, amigo e inimigo não podem ser pensados em termos éticos, estéticos, religiosos ou econômicos. Politicamente, amigo é o que compartilha nosso modo de vida, inimigo, o outro, “o estrangeiro” que ameaça nosso modo de vida e, com isso, nossa existência. Nesse sentido, o inimigo, porque político, é sempre inimigo público e somente o soberano ou o Estado tem o poder para designá-lo como tal.

“A distinção específica do político, à qual podem ser reenviados os atos e móveis políticos, é a discriminação do amigo e do inimigo. Ela fornece um critério de identificação com valor de critério e não uma definição exaustiva e compreensiva. Na medida que ela não é deduzida de nenhum outro critério (...) é autônoma, não no sentido de que corresponderia a um campo de atividade original que lhe seria próprio, mas no sentido de que não pode ser fundada em nenhuma outra oposição nem reduzir-se a nenhuma delas”.¹⁶

A distinção entre amigo e inimigo exprime “o grau extremo de união e desunião, de associação e dissociação”. Inimigo é aquele com quem o conflito não pode ser resolvido nem por normas pré-estabelecidas nem por um árbitro imparcial e cuja existência, sendo um perigo para a nossa, exige a guerra, isto é, sua neutralização ou submissão e, em caso extremo, sua eliminação física. Visto, porém, que a verdadeira política institui um poder de decisão sobre a vida e a morte que é poder absoluto porque único e indiviso, será inimigo quem pretender compartilhar ou dividir o poder soberano e,

¹⁵ Carl Schmitt *La notion de politique*, Flammarion, Paris, 1992, p.57.

¹⁶ Idem *ibidem* p. 64.

assim, o inimigo também pode ser interno ou o outro do nosso Estado, que deve afastá-lo, puni-lo, submetê-lo e, em caso extremo, eliminá-lo. Se é necessário que o Estado defina a figura do inimigo é porque este só pode existir particularizado e porque os antagonismos morais, religiosos, econômicos se transformam em antagonismos políticos quando têm a força para reagrupar os homens em amigos e inimigos. Nesse sentido, a guerra de religião é um acontecimento político, assim como a luta de classes quando passa à forma revolucionária. Em outras palavras, o termo “política” não designa nem uma forma de vida que envolve as várias esferas da existência humana nem uma atividade específica, mas apenas o grau de intensidade de associação e dissociação de seres humanos por motivos econômicos, religiosos, morais ou outros para uma prova de força, cabendo à soberania decidir o conflito e restabelecer a unidade. Toda guerra, isto é, toda situação de exceção, depende, de um lado, da intensidade dos antagonismos oriundos das outras esferas da existência humana e, de outro, da determinação da figura do inimigo pelo Estado e sua finalidade é “a negação existencial do inimigo”, negação que não precisa significar necessariamente extermínio, podendo significar submeter o outro ao nosso modo de vida (isto é, a colonização) e exterminá-lo somente se isso não for conseguido.

Ora, Schmitt nos coloca diante de um aparente paradoxo. Com efeito, visando assegurar a dessubstancialização e a autonomia do político, recusando, portanto, que a política seja, à maneira grega, por exemplo, um modo de vida e, à maneira moderna, uma atividade específica de profissionais, Schmitt é obrigado a afirmar que a ação política é um acontecimento ou um acontecer que depende da intensidade dos conflitos oriundos das esferas não políticas e que a soberania é uma ação ou o poder para decidir quanto ao rumo e ao término dos conflitos. Qual o paradoxo? Se a política é um acontecimento que depende da intensidade dos antagonismos em outras esferas da existência humana, então a autonomia do político é relativa e a demiurgia do soberano está mais próxima do demiurgo do *Timeu* de Platão, que trabalha sobre uma matéria já dada (no caso, os conflitos oriundos das outras esferas), do que do Deus do *Gênesis* bíblico, que opera ex nihilo. Schmitt, entretanto, consegue resolver o paradoxo: o surgimento da política, em cada circunstância, ao reconfigurar amigos e inimigos para uma prova de força é sempre uma situação de exceção sobre a qual atua a vontade absoluta do soberano e, por outro lado, essa reconfiguração excepcional indica que a política é uma forma da guerra. O adágio célebre afirma que a política é a guerra continuada por outros meios, mas Schmitt, ao distinguir entre o político (a oposição amigo-inimigo) e o Estado (a instituição pública normatizada) e entre o político como ação soberana e as instituições públicas como

materialidade inerte, e ao afirmar que o político emerge quando as divisões sociais se exprimem pelo antagonismo amigo-inimigo nos diz, em suma, que não há distinção entre política e guerra. A guerra, por ser situação de exceção, define a soberania -- ou melhor, sem a guerra não há soberania e sem a soberania não há política porque sem soberano não pode haver determinação da figura do inimigo --, e, por ser o ponto máximo da tensão amigo-inimigo, é o signo mais perfeito da política, pois esta, afinal é a lógica da força. Assim, não é por acaso que, concordando com de Maistre e Donoso Cortez (homens do poder teológico-político), o absolutismo ou o poder imperial como poder teocrático secularizado lhe pareça ser o momento de apogeu da política, nem que atribua à Revolução Francesa sua decadência.

“A idéia de Estado de direito moderna se impõe com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que rejeitam o milagre e recusam a ruptura das leis da natureza, ruptura contida na noção de milagre e implicando uma exceção devida a uma intervenção direta, exatamente como recusam a intervenção direta do soberano na ordem jurídica existente.”¹⁷

A modernidade, isto é, a Revolução Francesa, é a catástrofe, em primeiro lugar, porque ao introduzir a idéia de Estado de Direito dá anterioridade jurídica ao político e o substancializa na instituição estatal; em segundo, porque destrói o núcleo definidor da soberania, ao proibir que o soberano intervenha na ordem jurídica; em terceiro, porque destrói a idéia de cosmos (ou de ordem hierárquica) e com isso prepara a catástrofe maior, qual seja, a união do individualismo igualitário e apolítico do liberalismo (econômico) com a democracia.

Essa união é catastrófica porque mescla a dicotomia econômica e a dicotomia política, tirando a autonomia de ambas. Com efeito, a democracia, como política, mantém, ainda que de maneira fluída e vaga, a distinção amigo-inimigo, pois admite apenas a igualdade dos cidadãos cuja semelhança decorre de sua identidade pela língua, pela moral e pela religião, excluindo o outro ou o diferente. Em outras palavras, a lógica democrática exige a exclusão do escravo, do estrangeiro e do bárbaro, este último podendo ser o ímpio ou o ateu. Ao contrário, o liberalismo introduz a igualdade universal sem discriminação porque é apolítico, uma vez que a política é uma operação de distinções e desigualdades. Pela mediação da democracia, o liberalismo se torna uma

¹⁷ Carl Schmitt *Théologie Politique I*, op. cit., p. 46.

política escondida e clandestina, sob a máscara do direito, da justiça, da lei, da verdade, da universalidade e da racionalidade. No rastro de Donoso Cortez, Schmitt julga que o lugar por excelência da hipocrisia liberal é o parlamento, cujas discussões intermináveis simplesmente exprimem a impotência para a tomada de decisão.

Poderíamos indagar o por que esse pensamento exerce fascínio sobre a esquerda pós-moderna.

Umberto Eco lembra que a idéia de Deus tem sido de dois tipos: a do Deus pessoal, transcendente, que reúne em si todas as virtudes que o homem não tem e cuja vontade revelada exige que este, finito e pecador, se submeta para alcançar-se ao grau de perfeição que ainda lhe cabe; e a do Deus escondido, que não se manifesta, não pode ser nomeado nem descrito por nenhuma de nossas categorias – o Deus da teologia negativa, que nossa ignorância só pode nomear “no máximo, como vórtice, abismo, deserto, solidão, silêncio, ausência.”¹⁸ Na alma religiosa, imersa no sentimento do sagrado, esse Deus “produz um senso de terror, uma irresistível fascinação, um sentimento de inferioridade e um desejo de expiação e sofrimento”. Na cabeça dos leigos, porém, o tremendo perde as aparências antropomórficas do ser perfeitíssimo e assume a figura do Vazio.

“Uma religiosidade do Inconsciente, do Vórtice, da Falta de Centro, da Diferença, da Alteridade absoluta, da Ruptura, atravessou o pensamento moderno como contracanto subterrâneo à insegurança da ideologia oitocentista do progresso e ao jogo cíclico das crises econômicas. Esse Deus tornado leigo e infinitamente ausente acompanhou o pensamento contemporâneo sob vários nomes e explodiu no reconhecimento da psicanálise, na redescoberta de Nietzsche e de Heidegger, nas novas antimetafísicas da Ausência e da Diferença. (...) com a crise seja do otimismo marxista seja daquele liberal, essa religiosidade do vazio de que somos entretecidos invadiu o próprio pensamento da assim chamada esquerda.”¹⁹

VII,

Nossa breve referência a Carl Schmitt não é motivada apenas pelas considerações anteriores, mas também pelo parentesco entre suas idéias e as de Leo Strauss.

¹⁸ Umberto Eco “O sagrado não é uma moda”, in *Viagem na irrealidade cotidiana*, op. cit., p. 114.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p.115.

Quando lemos as obras de Strauss sobre gregos e romanos, Maquiavel, Hobbes e Espinosa, ou suas obras sobre o direito natural, a filosofia política e política norte-americana, não parece possível estabelecer relações com a obra de Schmitt (aliás, criticada sob vários aspectos por Strauss), a não ser pelo fato de serem ambos críticos da modernidade e da Revolução Francesa, do liberalismo, da democracia liberal, do marxismo e do comunismo e de ambos tomarem os desacertos da República de Weimar como prova da correção de suas próprias idéias políticas. No entanto, à medida que a leitura prossegue, as semelhanças inicialmente invisíveis começam a se tornar manifestas, a tal ponto que, ao fim e ao cabo, não nos surpreenderemos de encontrar em Strauss a dicotomia amigo-inimigo sob a formulação nós-eles, nem de lermos que a justiça é fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos, isto é, aos que são outros que nós mesmos.

Vejamos num ponto preciso como a diferença inicial se transforma em semelhança final.

Em vez de partir da afirmação da autonomia do político diante da moral e da religião, Strauss afirma que toda sociedade necessita de uma ortodoxia pública que defina o bom e o mal, o justo e o injusto, o nobre e o ignóbil, o verdadeiro e o falso, pois a unidade e coesão da sociedade política dependem de que essa ortodoxia seja inculcada e interiorizada por todos os seus membros, o que só pode ser feito pela mediação de uma religião oficial. Por que a religião? Porque ela estabelece o vínculo da ordem política com a verdade, isto é, com a realidade última, de maneira a dar a essa ordem uma sacralidade e uma santidade tais que os cidadãos queiram lutar, matar e morrer para defendê-la. Em suma, a religião traz para a política algo que lhe é essencialmente necessário: a transcendência da origem do poder. *A teologização do poder é o único recurso eficaz contra a modernidade.* É nesse ponto preciso que Strauss encontra Schmitt.

Assim como para este último a origem do Estado é a decisão absoluta do soberano que, como Deus, age por criação ex nihilo, para Strauss, a fundação política é sempre obra de um grande legislador cuja genialidade está em oferecer ao povo um mito de origem capaz de, simultaneamente, produzir respeito e devoção e suscitar o medo. Donde a crítica dirigida à modernidade e, em particular, a Maquiavel, Hobbes e Espinosa, isto é, à dessacralização do poder. Por que religião e mito são necessários à fundação e à conservação política? Porque há um conflito insuperável entre o interesse individual e o bem comum. Nem a razão, nem as instituições, nem as leis e nem a força podem superar esse conflito, que só pode ser resolvido pela majestade e transcendência atribuídas à

origem do poder. Isso significa que cada sociedade e cada Estado só podem ter uma única religião e que a pluralidade religiosa é um perigo político.

Se passarmos, agora, à relação entre moral e política, veremos, novamente, a diferença entre os dois pensadores rumar para a convergência. No ponto de partida, a diferença é clara: como já dissemos, Strauss não admite a autonomia da política com relação à moral (foi, aliás, sobre essa questão que escreveu uma crítica a Schmitt). Se, contra a modernidade, a política quiser recuperar a dignidade, ela precisa retomar a questão do bem e do mal, do verdadeiro e do falso. Entretanto, essa é apenas uma parte da argumentação de Strauss. De fato, assim como o decisionismo de Schmitt pressupõe a figura onipotente do soberano, assim também Strauss desenvolve a tese de que somente o populismo, ou a figura de um chefe forte, pode livrar a política dos malefícios da modernidade.

Essa tese o leva à idéia da formação ou educação política de uma elite encarregada da missão anti-modernista (isto é, anti-racionalista, anti-secularista e não nihilista). O ponto de partida consiste em separar um pequeno grupo de jovens excepcionais e dar-lhes uma educação que os prepare para governar indiretamente a sociedade por meio da influência sobre aqueles que a governam diretamente. Trata-se da formação dos conselheiros do dirigente. A essa elite são abertos os segredos do poder e os aspectos sombrios e terríveis da realidade -- isto é, a política tal como pensada por Schmitt! --, sob a condição expressa de que isso seja mantido secreto e que nem mesmo o governante direto disso tenha conhecimento. Ao contrário, essa elite deve demonstrar à sociedade (nela incluída os futuros governantes diretos) os efeitos destrutivos da educação moderna, aberta ao exame da razão, substituindo-a por uma outra, capaz de produzir a interiorização dos valores sociais como absolutos e invioláveis, sagrados. Desconhecendo os segredos do poder e da realidade, educado como os governados para defender a inviolabilidade dos valores de sua sociedade, o governante, imbuído da majestade de seu poder em decorrência da continuidade entre sua figura e a dos fundadores (que para ele é real e não mítica), será uma liderança forte e convincente, enquanto seus conselheiros tramam secretamente a política, a qual possui todos os traços apontados por Schmitt.

Leo Strauss dedicou seu trabalho acadêmico a essa tarefa. Na Universidade de Chicago, durante aos anos 1950-1970, formou mais de uma centena de intelectuais que, aliados à direita cristã -- a Maioria Moral, a que já nos referimos ao mencionar o movimento "Salvar a América" --, encontraram em Ronald Reagan, primeiro, e em George

W. Bush, hoje, a oportunidade de tomar a si a direção política dos Estados Unidos. Dessa elite, partiu a decisão de determinar a figura do inimigo como figura religiosa.

O chamado “choque de civilizações” como conflito insuperável de duas religiosidades, “choque” de que hoje falam políticos e meios de comunicação de massa, é uma das idéias mais caras a Strauss, que lhe dedicou vários ensaios e a transmitiu aos futuros conselheiros do governante como fórmula imediatamente assimilável pela sociedade. Graças a essa fórmula, instituiu-se a dissimulação teológico-política da guerra geopolítica de ocupação norte-americana dos territórios petrolíferos e minerais que se estendem do Afeganistão ao Golfo Pérsico, fazendo-a assumir a aparência de luta religiosa do bem contra o mal. Quem são os fundamentalistas, afinal?