

Nilismo e política: Uma reflexão sobre o impacto do nilismo sobre a dimensão política da ação humana

Luciano Coutinho Paulino¹

Resumo: O artigo, dividido em duas partes, busca construir um elo entre a crise política contemporânea e o fenômeno caracterizado como nilismo. No primeiro momento, trataremos da identificação de uma crise de confiança pessoal nas instituições políticas tradicionais, mediante a degeneração dos valores morais, tendo o nilismo como pano de fundo. Em seguida, abordaremos a tese de Carl Schmitt e concluiremos analisando a hipótese levantada por ele, que reconhece que desde o último século o agir político humano foi sensibilizado por uma tentativa de responder ao nilismo e à consequente deterioração dos valores tradicionais do ocidente, mediante um processo de secularização.

Palavras-chave: Nilismo. Filosofia Política. Carl Schmitt. Secularização. Crise de valores.

Abstract: The article, divided into two parts, seeks to build a link between the contemporary political crisis and the phenomenon characterized as nihilism. At first, we will deal with the identification of a crisis of personal trust in traditional political institutions, through the degeneration of moral values, with nihilism as a backdrop. We will then discuss Carl Schmitt's thesis and conclude by analysing the hypothesis he put forward, which recognizes that since the last century human political action has been sensitized by an attempt to respond to nihilism and the consequent deterioration of traditional Western values, through a process of secularization.

Keywords: Nihilism. Political Philosophy. Carl Schmitt. Secularization. Crisis of values.

Introdução

‘Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai’
– suspira o homem moderno... Dessa modernidade estávamos doentes –da paz
viciada, do compromisso covarde, de todo desasseio do moderno Sim e Não
(NIETZSCHE, 2007, p. 10).

Nos últimos anos, em grande parte dos países ocidentais², fala-se muito sobre crise. Em muitos setores da cultura há crise, mas, aparentemente, na política a crise tende a ser hipertrofiada e escancarada. A palavra “crise” no dicionário Michaelis, remete, na medicina,

1 Aluno do bacharelado em filosofia na FAJE, com bolsa de PIBIC do CNPq, no quadro do projeto de pesquisa “Nilismo e experiência religiosa”, sob orientação do Prof. Dr. Marco Heleno Barreto. E-mail: luciano_paulino22@hotmail.com

2 O termo ocidental usado neste texto denota os países nos quais a tradição judaico-cristã é o principal traço cultural, moral e ético.

ao “Momento que define a evolução de uma doença (para melhor ou para pior)” (HOUAISS, 2009, p. 573). Outro sentido da mesma palavra, dessa vez muito bem aplicável ao âmbito político, diz respeito ao “estado de incerteza, vacilação ou declínio, episódio desgastante, complicado; situação de tensão, disputa, conflito” (HOUAISS, 2009, p. 573).

Em meio a um debate complicado, polêmico e tenso, é ainda trivial notar que nos últimos períodos eleitorais ao redor do mundo, especificamente no Brasil, Estados Unidos e União Europeia, as campanhas mais bem colocadas dos partidos políticos apontaram para a crise de valores morais como elemento causal da crise de confiança nas instituições políticas. Somando a isso, aparecem também estatísticas de pesquisa com a população brasileira que dão visibilidade à insatisfação crescente e à falta de confiança da grande maioria das pessoas nos órgãos de Estado responsáveis pelo governo das instituições públicas que compõem o tecido social (RUSSO, G. A.; AZZI, R. G.; FAVERI, C; 2018, p. 367-8).

Como e quando aparece, então essa crise política? Em que medida ela expõe um problema de debilidade na confiança das pessoas para com as instituições? A hipótese levantada nesse texto, mediante o pensamento de Carl Schmitt, convoca, além dele, outros autores para lidar com essa pergunta. A resposta ainda aponta o niilismo como um acontecimento decisivo para o surgimento e estabelecimento de algo além de uma simples crise, mas um verdadeiro combate no âmbito político, que envolve tanto os valores morais, quanto a justificação teórica do Estado moderno. Ressalte-se que a temática do niilismo é fundamental para compreender a noção *schmittiana* de secularização e de como ela afeta o exercício do poder político na atualidade. No movimento de recrutar outros autores para se pensar a noção de niilismo, algumas figuras ocupam certo espaço: Nietzsche é referência obrigatória, mas também aparecem Jacobi, Dostoiévski e Tourgueniev.

O conceito de “política” operado no texto terá como base a qualificação admitida por Schmitt, que é aquele relacionado à teoria do Estado de Direito³. O que queremos dizer com o termo “valores” é a forma plural do termo “valor” entendido “como fundamento das concepções do mundo e da vida” (MORA, 2001 p. 2971) que uma ou mais pessoas usam como critério para agir moralmente. Valor tem uma íntima conexão com a moralidade, visto que os valores estão contidos dentro de um sistema moral.

Consequentemente, o movimento inicial aponta para a necessidade de reconstituir a história do niilismo, como acontecimento decisivo para a compreensão do momento atual da crise de valores, para então observar em que medida ele afeta a confiança civil nas instituições políticas que compõem o Estado de direito. Esse quadro permite admitir que não existem respostas fáceis ou definitivas para o problema levantado, mas que surgem respostas possíveis. Uma abordagem crítica do contexto descrito acima requer a devida cautela para com o objeto de análise, e uma boa dose de precisão conceitual para buscar respostas às perguntas que surgem no campo da filosofia.

3 “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 2006b, p. 19).

1 O NIILISMO COMO FENÔMENO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UM CONCEITO

Reconstruir o percurso histórico de um dos temas mais complicados e polissêmicos da filosofia é uma tarefa árdua e difícil. Na intenção de evitar o máximo possível de equívocos e imprecisões, o primeiro passo é elucidar a origem etimológica da palavra, que deriva do termo em latim *nihil*, que quer dizer “nada” em português. Niilismo é “o pensamento obcecado pelo nada” (VOLPI, 1999, p. 9). Nota-se de antemão, que apesar de o termo “nada” ser a base semântica para a conceituação de “niilismo”, as palavras “nada” e “niilismo” apresentam significados distintos. A palavra “nada”, segundo o dicionário, seja funcionando como advérbio, como pronome indefinido, ou como substantivo masculino, por definição significa “algo que não é” (HOUAISS, 2009, p. 1339). Ora, “nada” é um signo linguístico que anuncia um limite conceitual, algo ainda a ser conhecido ou algo inexistente. Na história da filosofia, esse termo pode significar representação do “não ser” (MORA, 2001, p. 2035). Utilizaremos esse termo, portanto, em dois sentidos: como um limite conceitual, como ausência; e como a negação da existência ou do ser de alguma coisa. Veremos ainda como ele se relaciona com o niilismo, uma vez que, no contexto da etimologia, ambos os termos estão intimamente conectados, e apesar disso não remetem à mesma coisa.

1.1 NIILISMO NA LITERATURA E NA CULTURA POPULAR

O niilista que aparece como personagem no imaginário literário russo oitocentista seria uma ameaça ao sistema cultural vigente na então Rússia czarista, retratada em meados do século XIX. É a partir daí que Tourgueniev faz uso da palavra “niilista” no romance *Pais e filhos*, ao caracterizar o protagonista do romance, o jovem Bazarov, encarnando uma perspectiva de contestação de valores até então inquestionáveis. No entanto, a impressão é que o adjetivo “niilista” evolui em um contexto meramente casuístico, diante da interpretação da obra de Tourgueniev, como representação de um contestar o *status quo* culturalmente vigente. Bazarov é posto como contestador da ordem e dos costumes. Na transcrição do romance: “O niilista é a pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio sem prova, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito” (TURGUENIEV, 2011, p. 48). Convém ressaltar, apesar de tudo, a grande contribuição de Tourgueniev para a popularização do termo: niilista significaria um membro de um grupo rebelde que não crê em nada. Esse contexto de interpretação social foi ampliado em outras lugares do mundo, sobretudo para explicar a crise dos valores e das instituições tradicionais.

Na herança literária de Tourgueniev, Dostoiévski observa a contestação de valores com genialidade literária e o relaciona com o caminho para o ateísmo. Ele experimenta o niilismo como fruto das dinâmicas que pulsam no interior do ser humano, que revelam instintos de negação e de afirmação de valores. Essa dinâmica de negação e afirmação é, de algum modo, expressão da enorme descrença e dúvida que pairava sobre a realidade social do autor, sintomas de uma crise. A maior ilustração do niilismo nas obras de Dostoiévski está em

Ivan Karamazov, para quem ““não existe imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo tudo é permitido”” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.127). Ivan expõe uma argumentação lógica que revela a ilusão do poder de vinculação social dos valores entendidos até então como pilares de sustentação do mundo: Deus, Verdade, Bem, Virtude e Imortalidade da alma. Vemos que esse pensamento de Dostoiévski está presente em sua vasta obra literária; todavia, ele rejeita e rechaça os aspectos ateístas e anarquistas no niilismo, em nome de uma compreensão dos valores do mundo homologada no evangelho cristão. Isso é nítido no irmão de Ivan, Alexei, e no desenlace final na obra “Irmãos Karamazov”.

1.2 O CAMINHO FILOSÓFICO DO NIILISMO

No âmbito mais propriamente filosófico da reconstrução histórica do niilismo, é bastante pertinente citar aqui o início do verbete que se encontra no dicionário de filosofia de Ferrater Mora:

Nilismo: Um dos primeiros filósofos, se não o primeiro, a usar o termo “niilismo” foi William Hamilton. No tomo 1 de suas *Lectures on Mataphysics*, Hamilton considerou que o niilismo (de *nihil*, ‘nada’) é a negação da realidade substancial. Segundo Hamilton, Hume era um niilista; quando se nega que haja uma realidade substancial, ou que haja em realidade - ou “na realidade” - substâncias, só cabe sustentar que se conhecem fenômenos. Desse ponto de vista, o niilismo é idêntico ao fenomenismo. O niilismo de que falava Hamilton cedo recebeu o nome de “niilismo epistemológico”, distinto de outros tipos de niilismo, como o niilismo moral (a negação de que existam princípios morais válidos) e o niilismo metafísico (a pura e simples negação da “realidade”). Mas muitas vezes se equipararam o niilismo epistemológico e o metafísico (MORA, 2001, p. 2095).

Esse verbete ilustra a complexidade e abrangência do conceito em questão ao longo da história do pensamento. O niilismo sempre foi um problema desde que foi tematizado em praticamente todos os lugares da Europa revolucionária ou iluminista. O caso de Hamilton e Hume está localizado na Escócia fortemente influenciada pela tradição empirista da filosofia. O que se pretende aqui é demonstrar que um dos maiores problemas da reflexão filosófica – o niilismo – está intimamente relacionado à crise dos valores morais. É isso que farão os autores alemães do século XVIII e XIX. Merecem destaque Friedrich Heinrich Jacobi e Friedrich Wilhelm Nietzsche, justamente por conta da relação que ambos fizeram, cada qual de modo singular, a respeito de uma profunda conexão entre o niilismo e a crise dos valores morais no âmbito público e privado das relações humanas. Diante disso, é pertinente analisar em que medida essa relação entre crises afeta o agir político e as intuições governamentais que administram a convivência social.

Jacobi, em sua obra *Carta a Fichte*, apresenta uma conceituação filosófica do termo, talvez a primeira registrada no campo da filosofia especulativa, e a partir de uma análise crítica da especulação idealista, acusa um viés niilista no idealismo.

Uma crença completamente artificial em Deus – que é a que Fichte instaura – é, ao mesmo tempo, uma crença impossível; pois ela, enquanto pretende ser meramente artificial – ou meramente científica, ou especulativa pura – elimina a crença natural e, por fim, suprime-se a si mesma enquanto crença e, por conseguinte, suprime com ela todo o teísmo (JACOBI, 1996, p. 483).

Ele elabora uma crítica que se instala no movimento da filosofia idealista de deslocar a própria metafísica e as ideias de Deus, verdade, e beleza no ideal absoluto. O niilismo aqui conceituado seria o esvaziamento consequente desse deslocamento, sobretudo da ideia de Deus, para nada mais que uma ideia e não, uma substância com poder de iniciar uma relação de causa e efeito.

“O que é o bem? não tenho resposta se Deus não existe” (JACOBI, 1996, p. 501). Na esteira dessa interpretação, sem um fundamento teológico, uma concepção de mundo não teria sentido existencial e, sem finalidade, sem um porquê nem para quê, mais cedo ou mais tarde esmoreceria. E levaria junto todo o conjunto de valores que criou. Deus nesse caso representaria não somente a religião, mas a finalidade, o *telos* da existência humana ancorada nos valores. “Verdadeiramente meu querido Fichte, não devo chatear-me se você, ou quem quer que seja, chama de quimera aquilo que eu oponho a esse idealismo que eu censuro como niilismo” (JACOBI, 1996, p. 501).

1.3 O NIILISMO SEGUNDO NIETZSCHE

Nietzsche foi provavelmente o autor mais famoso a tratar do niilismo. Convém ressaltar, no entanto, que associá-lo a esse tema requer a devida contextualização na moldura de alguém que buscou ancorar seu pensamento crítico no método genealógico para, desconstruindo as prévias imagens de homem e mundo de seu tempo, elaborar a sua própria. Deste modo, entender o pressuposto de sua antropologia é fundamental para compreender o que ele quis dizer. Ao rejeitar as narrativas teológicas sobre a origem do universo, ele caminha a partir de uma descrição psicofisiológica do ser humano, do homem trágico lançado ao mundo e obrigado a lutar pela sua sobrevivência, assim como todas as espécies de animais.

O fragmento póstumo “O niilismo europeu”⁴ apresenta o núcleo teórico do pensamento de Nietzsche, sobretudo quanto ao processo de falência de valores e de crise civilizacional que ele observa no ocidente. Ressalte-se que o ocidente de Nietzsche é a Europa do século

4 “Der europäische Nihilismus”, texto datado pelo próprio Nietzsche, de 10 de junho de 1887, e que faz parte dos fragmentos póstumos. A tradução foi realizada em 1986-87 pelo grupo de estudos de alemão filosófico, a funcionar no Goethe-Institut de Lisboa, sob a orientação e direção da professora Dr. Helga Hook Quadrado (Cf. NABAIS, 2008, p. 39-45).

XIX, com suas complexidades e contraditoriedades no âmbito político e filosófico. Traços desse momento são o romantismo estético, o positivismo nas ciências humanas, o pessimismo filosófico e movimentos sociais em toda Europa. Esses sintomas anunciam a necessidade da busca por uma profunda renovação estética, epistemológica, moral e política no ocidente. Subjacente a essa gama de fatores, existe algo que desempenha uma função causal desses sintomas? Nietzsche tipifica o niilismo como acontecimento terminal na civilização ocidental e o posiciona em um lugar crítico para o próprio desenvolvimento da cultura.

Nesse texto, o filósofo alemão sugere que o movimento decisivo do ocidente foi o estabelecimento da moral e de sua lógica articulada por meio de valores e virtudes, a *areté* grega. Além disso ele acusa a metafísica, sobretudo aquela orientada à transcendência, de operar como mecanismo de legitimação da moralidade e apresentá-la erroneamente como revelada ao ser humano, quando originalmente a moral seria uma criação do ser humano. De modo mais específico, ele investiga a relação entre a moral socrática que articula virtude, conhecimento e felicidade com a religião cristã que aproveita esse arcabouço para a construção de seu próprio sistema de valores morais.

O autor começa o texto questionando “quais as vantagens que oferecia a hipótese moral cristã?” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 39). Diante dessa pergunta, é descortinada uma cena desesperadora: “Ela (a moral) conferiu ao homem valor absoluto, por oposição à sua pequenez contingência no fluxo do vir-a-ser e do deixar-se-ser [...] o mal aparecia cheio de sentido” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 39).

Ao responder, então à pergunta inicial, Nietzsche desvenda um componente psicológico como elemento decisivo para a genealogia da moral no ocidente: o homem buscava proteção e sentido diante dos perigos e do absurdo devir da existência. O que se segue é a percepção de que a moral cumpriu bem essa função e, no entanto, quando a história mostrou que o ser humano estava refém de uma característica dessa moral que uniu a felicidade à lógica da razão demonstrativa, viu-se refém dos seus próprios conceitos, ou melhor dizendo, valores. O principal deles é a noção de veracidade, que viria a ser o valor “verdade”. Nietzsche afirma: “entre as forças que a moral desenvolveu, existia a veracidade: esta volta-se contra a moral, descobre a sua teleologia, a sua contemplação interessada” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 40). Ele continua afirmando que a moral e os valores por ela sustentados não estão no escopo do *a priori*, como ela mesma sempre acreditou, mas surgiram como uma necessidade afirmativa do próprio homem, uma atitude da vontade de poder.

O autor percebe que o poder alcançado pelo homem permite-lhe considerar que “Deus é uma hipótese demasiado extrema” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 40) e relacionada diretamente “com a intensa potenciação do valor do homem” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 40). Ora, no esquema dialético negativo, “posições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas proposições de novos extremos, embora, inversas” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 41). Substituir uma moral transcendente por uma outra, seja idealista ou materialista, não resolveria o problema e, pior, o tornaria mais grave. “O niilismo aparece

agora não porque o desprazer pela existência seja maior do que anteriormente, mas porque o homem se tornou desconfiado em geral, quanto a um “sentido” do mal, ou mesmo na existência” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 41). O mal também seria um valor, mas criado como contrário de bem, seria o critério de algo a ser evitado e combatido. Mostra-se uma forte linha gnosiológica no diagnóstico de Nietzsche e é chamada assim porque tem íntima relação com o conhecimento, com a lógica racional que vinculou saber à felicidade como pressuposto da autorrealização do ser humano. Foi o domínio desse modelo que provocou uma grande crise, a crise de sentido dos valores morais da civilização ocidental, tanto os ancorados na transcendência, quando na imanência.

Quando o filósofo alemão questiona a função dos valores, as forças que os engendram, partindo de uma avaliação meramente instrumental, cobra um resultado: se a realidade tivesse um fim, já deveria ter sido alcançado. E o próprio *telos* desses valores deveria garantir o fortalecimento do otimismo e da força, do poder do homem diante da vida. Mas não é o que acontece. Tanto a interpretação moral cristã quanto a interpretação técnica do mundo, não salvam a existência do sem sentido, do “nada” nadificante. E ainda pior, produzem circunstâncias contrárias à autoafirmação do homem, enfraquecem sua vontade de poder.

Não serão todos os ‘valores’ engodos com os quais a comédia se vai arrastando, mas sem de modo algum se aproximar de um desfecho? [...] pensemos esse pensamento na sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem sentido, nem objetivo, e inelutavelmente retornando, sem um *finale* no nada: “o eterno retorno” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 41).

O que Nietzsche estabelece no final do texto são, nas palavras de Nuno Nabais, estudioso do autor alemão, “momentos de uma lógica imanente à própria condição da cultura europeia [...] que aparecem como ‘programa político’ de Nietzsche, o seu combate para uma nova hierarquia de forças” (NABAIS, 2008, p. 51). Lógica que perpassa drasticamente por niilismo e demais temas centrais de seu pensamento: vontade de poder, eterno retorno e transvaloração de valores no advento do super-homem.

Seja a moral como modo de afirmação da vida, seja a moral como forma de afirmação dos fracos contra os fortes, o que é surpreendente em Nietzsche é verificar que para ele o niilismo se apresenta como condição intrínseca à existência do ser humano. Ele admite que o melhor instrumental possível para lidar com a tragédia do niilismo é abordá-lo na sua própria fonte e genealogia: a moral e sua lógica de legitimação metafísica, essa última que também busca ser uma teoria estável acerca do mundo. Lidar com isso é o passo decisivo para a sobrevivência e autorrealização do homem no presente e no futuro, onde os valores culturais sofrem uma transformação no seu papel social e na sua interpretação. Ao fazer uma leitura nietzschiana do niilismo, percebe-se que não é uma opção voltar-se contra esse fenômeno, mas buscar uma visão heurística do processo. “A revolta é consequência da dialética do próprio conhecimento, ou melhor, da dimensão da veracidade que toda ficção contém

como projeto de verdade [...] A falência da moral estaria, assim, inscrita na sua própria lógica originária, no antagonismo verdade/vida” (NABAIS, 2008, p. 57).

Que homens se revelarão então, como os mais fortes? Os mais comedidos, aqueles que não tem necessidade de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem, mas até amam uma boa parte do acaso de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornar pequenos e fracos: os mais ricos em saúde, que estão à altura de enfrentar a maior parte dos infortúnios – homens que estão seguros do seu poder, e que representam a força alcançada pelo homem com um orgulho consciente (NIETZSCHE apud NABAIS, 2008, p. 45).

Nietzsche é ainda hoje o principal autor associado ao tema do niilismo, e ainda outros pensadores discutiram sobre o assunto. Sendo assim, é essa a compreensão de niilismo que basta até aqui: niilismo é um fenômeno que pode significar tanto um instrumento de deilação no âmbito social e político quanto uma operação filosófica do pensamento humano. Concluímos que, nas duas acepções da palavra niilismo, é possível observar um denominador comum, seja para autores russos, ingleses ou alemães: os valores estão em crise.

2 NIILISMO, CRISE, EXCEÇÃO E O PENSAMENTO DE CARL SCHMITT

Mensurar o tamanho da crise em que o mundo ocidental judaico-cristão se viu no início do século XX foi provavelmente a maior empreitada de intelectuais de diversas áreas. É nesse contexto que aparece o jurista alemão Carl Schmitt. No conjunto da sua obra, não deixa de ser menos polêmico e menos combatido que Nietzsche, porém ele se posiciona no extremo oposto do pensamento desse último, sendo classificado até mesmo como um reacionário adepto da contrarrevolução. Para compreensão adequada de seu pensamento é necessário considerar alguns dados de sua biografia que impactaram seu conteúdo e a recepção de seus textos⁵. Schmitt era católico fervoroso e jurista de grande envergadura na Alemanha do terceiro Reich. Por conta disso, seus intérpretes o localizam em uma interface entre teologia, jurisprudência e filosofia. É certo afirmar que seus pensamentos contribuíram bastante para o desenvolvimento das ciências jurídicas contemporâneas, principalmente para a teoria geral do Estado, porque pensa meios para a sobrevivência do Estado de Direito como uma instituição necessária para a vida humana dada na coletividade.

Ele defendeu a figura de um Estado forte, homogêneo em seus valores morais, centralizado na figura de um único governante, responsável por exercer o poder político em momentos em que a lei não puder ser aplicada. Responder à pergunta sobre “quem” decide é mais importante do que definir “como” se decide, porque as decisões políticas fundamentais são incapazes de serem ancoradas em um sistema de normas ditadas pela razão pura

5 Para uma melhor compreensão da vida e obra de Schmitt, Cf: DIAS ALVES e ANDRADE CATTONI, 2013, p. 225-276.

e são em essência frutos de uma decisão pessoal ou comunitária. Schmitt é o teórico do estado de exceção e desenvolve seu pensamento a partir daí, para logo depois identificar o soberano que exercerá o poder político mediante a contraposição amigo e inimigo. Porém, para ele, o estado de exceção se configura justamente no aparecimento daquilo que, à luz do que foi exposto na primeira parte do artigo, são sintomas do niilismo, que ele hierarquiza da seguinte forma: primeiro a secularização, depois a imanência como chave hermenêutica do mundo moderno. Esses elementos caracterizam o progressivo processo de esvaziamento da teologia cristã observado na idade moderna e a consequente imanentização do substrato “Deus”, como as principais causas do desmoronamento do edifício moral ocidental. Franco Volpi afirma que “sua obra desenvolve, dentro da filosofia política, uma lúcida investigação do niilismo moderno e contemporâneo e dos processos de secularização e neutralização que o provocaram” (VOLPI, 1999, pág. 107).

2.1 O CONCEITO DO POLÍTICO E A TEOLOGIA POLÍTICA

Caracterizar uma crise no âmbito político pressupõe uma observação acerca do que qualifica e dá forma a essa esfera do agir humano. As bases, os fundamentos de ação e de qualificação do político são ditos a partir de valores, que podem ser facilmente traduzidos por critérios de distinção acerca do que faz parte da esfera política e do que não faz. Schmitt nega que tudo seja política, mas diz que a política toma decisões sobre tudo. Isso se dá mediante um critério fundamental nas relações humanas que ele transpõe às agremiações de Estado: amizade e inimizade. No contexto de sua obra, ele trabalha com a substantivação do termo “política” como esfera de ação humana e qualifica como “O político”, vinculando a existência desse à do Estado de direito, já que “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 2006b, p. 19).

O político, então, é um poder de ação exercido pelo Estado mediante um perene antagonismo experimentado na dualidade amigo-inimigo. É o Estado quem os distingue: “A diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo, fornecendo uma definição conceitual no sentido de um critério” (SCHMITT, 2006b, p. 27). Disso decorre que a esfera política “não caracteriza nenhum domínio próprio, e sim tão-somente o *grau de intensidade* de uma associação ou dissociação de pessoas” (SCHMITT, 2006b, p.40). O modo como as relações políticas se configuram é, entretanto, diversificado e homologado na sobredita relação antagônica. “Se as forças antagônicas econômicas, culturais ou religiosas forem tão fortes a ponto de definirem, por si mesmas, a decisão sobre o caso crítico, elas terão se convertido na nova substância da unidade política” (SCHMITT, 2002a, p.41). De modo geral, Schmitt entende que a dimensão mais importante da política é o *krathos* (poder, em grego), justamente porque ele indica a direção e a finalidade do *ethos*.

2.2 A CRISE POLÍTICA E A RESPOSTA DE SCHMITT

Vendo que o político é o exercício do poder nas instituições de Estado, cabe agora refletir sobre de que modo o autor observa que a gênese do Estado moderno é o processo de secularização do ocidente. É justamente o conceito de secularização da teologia política que aproxima dessa análise o que caracterizamos acima como niilismo e o homologa à corrente crise de confiança da população nas instituições de governo. É a partir dos valores que uma certa agremiação social tem para orientar-se que o Estado pode distinguir amigos de inimigos e então agir politicamente. No prefácio da Teologia política, Schmitt afirma:

Sem o conceito de secularização, não é possível o entendimento dos últimos séculos de nossa história. Evidentemente, na teologia protestante, coloca-se uma outra doutrina pretensamente apolítica de Deus, da mesma forma, como “algo bem diferente”, assim como são o Estado e a política “algo bem diferente” para o liberalismo político que dela faz parte. Entrementes, reconhecemos o âmbito político e a completude, e também sabemos, por conseguinte, que a decisão sobre algo ser apolítico sempre indica uma decisão política, independente de quem a tome e com que motivos probatórios ela é revestida (SCHMITT, 2006a, p. 3-4).

Schmitt já aponta no prefácio de sua obra o problema que deseja tratar. Basicamente, trata-se dos efeitos da secularização no âmbito político, isto é, de um esvaziamento da teologia como forma de justificação do agir político humano. O elemento central para entender de onde vem o poder político do Estado é o conceito de soberania. A definição que ele apresenta de soberania é “o poder supremo não derivado, e juridicamente independente” (SCHMITT, 2006b, p. 18). No escopo jurídico, o Estado reclama soberania sobre uma determinada terra e representa os interesses de um determinado povo. Schmitt afirma que dentro da estrutura do Estado, “O soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006b, p. 7), e ainda posiciona essa definição no limite dos conceitos de soberania e de Estado. Ora, ao se perguntar pelo sujeito da soberania, ele argumenta: “em geral não se discute sobre um conceito em si, pelo menos na história da soberania. Discute-se sobre a aplicação concreta, isto é, discute-se sobre quem decide no caso de conflito, e em que consiste o interesse público ou estatal” (SCHMITT, 2006a, p. 8). Por discutir aplicação concreta, ele também é considerado um realista no âmbito político e jurídico. Significa dizer que Schmitt quer se importar com o que acontece, e não com o que deveria acontecer. Quer descrever as regras do jogo, mais do que as prescrever.

O autor se posiciona como um decisionista, justamente na posição oposta ao normativismo, e examina os problemas últimos da jurisprudência estatal como parte de uma reflexão estritamente filosófica. “Todavia se o estado de exceção extremo realmente pode ser eliminado do mundo ou não, não é uma pergunta jurídica. A confiança e a esperança de que ele poderia ser eliminado depende de convicções filosóficas, especialmente, histórico-filosóficas ou metafísicas” (SCHMITT, 2006a, p. 9).

Nesse sentido, responder à pergunta sobre quem decide no Estado é indagar o sujeito da soberania. Em todo caso, a conclusão será sempre a de que uma norma é fruto de uma decisão, observável até mesmo no estado de exceção, e principalmente nele. “Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste em sentido jurídico uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica” (SCHMITT, 2006a, Pág. 13). Sua concepção de exceção é metafísica e prática e, em certo sentido, é imanente ao próprio ordenamento jurídico. Por definição, nenhum ordenamento pode prever a exceção ou, melhor dizendo, o conteúdo da exceção. Ele é sempre dado *a posteriori*, uma vez que depende de circunstâncias concretas para ser executado.

Ora, Schmitt concebe uma verdadeira genealogia do direito que ele chama natural, e aplicando os conceitos de Estado, soberano, ordem jurídica e exceção tem-se o esquema jurídico tradicional interpretado segundo parâmetros modernos que, para o autor, é o seguinte: um soberano, que governa em nome do povo, com a benção de Deus, de onde emana o poder político, bem como todos os outros poderes. Essa concepção tem muitos precedentes na história do direito e da política. A escola realista, da qual foram grandes expoentes Maquiavel, Hobbes e até mesmo Hegel, aderem à essência desse pensamento. É necessário distinguir, porém, o realismo de Schmitt. É o que faz Carlo Galli, estudioso do pensador alemão:

Para Schmitt, ao contrário de Hobbes, o esvaziamento moderno da religião, sua persistência como um esquema transcendental da ordem política, não dá origem a uma ordem racional tendencialmente estável [...] é realista porque tenta pensar a realidade sem sobrepor filtros universalistas sobre ela, porque tenta captar a contingência, a concretude. E assim está longe dos “realistas” como Hegel (em Schmitt não há dialética) e como Maquiavel (que não conhece a teologia política da ausência) (GALLI, 2022, p. 40;45).

Vemos que quem decide é o soberano, e nem assim o conceito de soberania torna-se algo facilmente redutível a uma definição. Schmitt identifica que a soberania pressupõe um poder supremo, não derivado. Trata-se de uma tautologia que não resolve o problema, contudo, leva a questão para uma aporia. Como seguir adiante e onde buscar um porto seguro para sustentar o ordenamento jurídico diante do liberalismo iluminista, que busca justificar a origem da soberania em um sistema normativo racional? Por isso, ao tecer duras críticas ao liberalismo político, o jurista é categórico ao afirmar que “para a análise jurídica não há pessoas reais nem fictícias, mas apenas pontos de imputabilidade. O Estado é o ponto final da imputabilidade” (SCHMITT, 2006a, p. 19). Outra aporia ainda surge na afirmação de Kelsen de que quem seria o soberano seria o Direito e não, o Estado. Quais seriam as consequências de se conceber o direito como soberano, principalmente o direito derivado de uma norma pura, impessoal? Esse é o ponto crítico do pensamento de Schmitt. Ele rejeita a existência de uma norma pura, impessoal.

O núcleo do processo de secularização e esvaziamento do direito observado por Schmitt coloca exatamente um poder intelectual no lugar de um poder pessoal. “Como a ideia jurídica não pode realizar a si mesma, ela necessita, para toda aplicação à realidade, de uma conformação e formação especial” (SCHMITT, 2006a, p. 27). A crítica aqui recai então sobre o formalismo neokantiano que constituiria um discurso falso sobre a aplicabilidade das normas jurídicas no Estado. Não há nesse sentido uma estrutura impessoal neutra que possa validar o direito, e Schmitt ainda firma que “O fato de a ideia jurídica não poder aplicar-se por si mesma, resulta que ela não dispõe sobre quem deve aplicá-la” (SCHMITT, 2006a, p. 29). Essa asserção é uma explícita apologia ao decisionismo que Schmitt toma de Hobbes ao analisar o capítulo 26 do *Leviatã*. “Na perspectiva normativista, a decisão não nasce do nada” (SCHMITT, 2006a, pág. 30). É possível notar que ao inverter essa frase de Schmitt poderíamos concluir que a relação decisão-norma deve ser tributária de um poder pessoal, do contrário, até mesmo em sentido normativista, muitos teriam que admitir que a norma ou viria “do nada”, ou seria causa de si mesma. Os sintomas do nilismo narrados nas páginas iniciais do texto começam a aparecer, no contexto da fundamentação do Estado e do Direito, como um esvaziamento e, por conseguinte, como secularização dos enunciados teológicos.

É no terceiro capítulo da Teologia política que Schmitt teoriza sobre as causas do processo e secularização e esvaziamento da soberania na política liberal. Ele afirma que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados [...] à medida que Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente” (SCHMITT, 2006a, p. 35). A posição do jurista alemão possibilita identificar uma correlação entre teologia e direito, uma vez que ao longo da história descrita por ele, e ainda hoje, todo o fundamento da cultura, sobretudo o direito e a política, está subordinado a uma determinada hermenêutica teológica, crente ou não. Porém a teologia apontada por Schmitt como produto do liberalismo político é aquela identificada com a secularização, com o esvaziamento do poder de decisão de Deus. O que se observa é sua paulatina substituição por normas abstratas, pela razão pura. Uma outra afirmação de Schmitt ilustra o problema que ele aponta em relação ao Estado moderno: “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência como o milagre para a teologia” (SCHMITT, 2006a, p.35). Mediante essa analogia é possível compreender que a razão moderna aparece como causa do processo de secularização, uma vez que “a ideia do Estado Moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre” (SCHMITT, 2006a, p. 35).

3 CONCLUSÃO: A RESPOSTA DE SCHMITT FACE AO NILISMO NO ÂMBITO POLÍTICO-ESTATAL

É justamente nessa tese, na secularização da teologia como estrutura formal do Estado, que Schmitt identifica o problema da política contemporânea. Em parte por pretender ser impessoal e neutra, em parte por simular uma estrutura religiosa universal e obrigatória, atuando como “*deus ex machina*” na vida dos cidadãos. O Estado abarca todos os aspectos da

vida do ser humano e, no âmbito jurídico, é impositivo. Teria futuro e subsistência um Estado organizado em torno de uma teologia deísta, ou mesmo de um sistema teórico ateu, impessoal e imparcial, em que Deus seria um valor deslocado do plano da transcendência para a pura imanência? Para o autor alemão, alguém que depositasse sua confiança em instituições fundamentadas nesses critérios, facilmente se veria desiludido com a parcialidade do agente político, que nos casos de extrema oposição e crise, mostrará sua posição e os seus valores morais para fazer a distinção entre amigo e inimigo no contexto do poder público.

É no esvaziamento da transcendência como fundamento da lógica do agir político humano que Schmitt identifica a principal crise.

No século XIX, tudo é dominado, cada vez mais expansão por ideias de imanência. Todas as identidades, que retornam na doutrina política, e jurídico-estatal do século XIX, baseiam-se em tais ideias de imanência: a tese democrática de identidade do governante com os governados, a teoria do Estado orgânica e sua identidade entre Estado e soberania, a doutrina jurídico-estatal de Krabbe e a sua identidade entre soberania e ordem jurídica, finalmente, a doutrina de Kelsen da identidade do Estado com a ordem jurídica (SCHMITT, 2006a, p 46).

A imanência por si só não é capaz de garantir a estabilidade da ordem política. A filosofia de Hegel, ao inserir Deus no mundo, e as teses marxistas de alienação contribuíram para acelerar o processo de secularização. Por fim, a metafísica e a transcendência foram negadas em nome de um poder técnico e científico que promete balizar toda a vida humana. Ora, esses elementos não apontariam para o diagnóstico do niilismo na primeira parte do texto? A resposta é afirmativa, e considera que o que há em comum em todos os autores citados, é a percepção de uma crise muito mais ampla, mas que Schmitt aborda no contexto político.

A grande linha do desenvolvimento, vai sem sombra de dúvida, no sentido que, na massa dos instruídos, submergem todas as ideias de transcendência e se torna evidente um panteísmo da imanência mais ou menos claro, ou uma indiferença positivista contra toda metafísica (SCHMITT, 2006a, p. 48).

Fica evidente que, para Schmitt, como decisionista, não há outra forma de justificar o poder político a não ser em uma decisão pessoal, que pode ser muito bem homologada nos valores tradicionais da cultura judaico-cristã (que ele entende ser a máxima contraposição: judaísmo contra cristianismo). Como pensador da contrarrevolução, ele entende que Deus é “*causa sui*” e, por conseguinte, legitima o governante por meio de uma decisão pessoal. No prefácio da II parte da Teologia política, Schmitt afirma:

Para ateístas, anarquistas e cientistas positivistas, há muito toda teologia política – como, também, toda metafísica política – está cien-

tificamente superada, porque teologia e metafísica há muito estão resolvidas para eles como ciência. Eles ainda usam o termo de forma polêmica, como slogan ou injúria, para anunciar uma negação total, categórica. Mas a vontade de negação é uma vontade criadora; ela tem condições de produzir, do nada, o que é negado e criá-lo dialeticamente. Se Deus cria um mundo do nada, ele transforma o nada em algo impressionante, ou seja, em algo a partir do que um mundo pode ser criado. Hoje não se necessita, para isso, nem mais de um deus. É suficiente uma auto-afirmação, uma auto-confirmação e uma auto-autorização, uma das muitas composições de palavras com o eu próprio, uma chamada auto-composição para permitir a aparição de novos mundos imprevisíveis que se produzem, e até mesmo as condições de sua própria possibilidade, pelo menos as condições de laboratório (SCHMITT, 2006b, p. 67).

É essa decisão que estabelece a normatividade jurídica e orienta o *telos* do agir político. Quando surgem na modernidade sistemas racionais que negam a figura divina como ordenadora da realidade, e conseqüentemente a própria arquitetura da jurisprudência tradicional, estão expostas as raízes da crise. Esses elementos apontam para uma hipótese que confirma a presença do niilismo, entendido como dissolução dos valores e seu conseqüente impacto na política. Nesse momento, Schmitt homologa a profecia de Nietzsche para os próximos séculos e dá vida e substância ao niilismo, contudo, reagindo de modo conservador, argumentando que secularização e o desmoronamento dos valores tradicionais estão na base da crise política e jurídica da contemporaneidade, enquanto crise de confiança nas instituições responsáveis pelo exercício do poder no Estado moderno. A resposta de Schmitt não resolve o problema, mas aponta para suas possíveis causas.

REFERÊNCIAS

- DIAS ALVES, A.; ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA, M. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção - DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p225. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 105, p. 225-276, 5 fev. 2013.
- GALLI, C.; ZANOTTI, G.; CATALANI, F. Carl Schmitt e o realismo político. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 29, n. 60, p. 33-46, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/30743>>. Acesso em: 8 maio. 2024.
- DOSTOIÉVSKI, F. Os irmãos Karamázov; tradução: Paulo Bezerra. Editora 34, 2012.
- HOUAISS, Antonio. VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da língua portuguesa: [com nova ortografia da língua portuguesa]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MORA, J. Ferrater. Dicionário de Filosofia: Tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MORA, J. Ferrater. Dicionário de Filosofia: Tomo III (K-P). São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- NABAIS, Nuno. Gramáticas do niilismo. In: PECCORARO, R. e ENGELMANN, J. (org.) *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. São Paulo: Loyola, 2008.

NIETZSCHE, F. O Anticristo. Maldição ao Cristianismo. ed. 1. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006a.

SCHMITT, Carl. O conceito do político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2006b.

RUSSO, G. A.; AZZI, R. G.; FAVERI, C. Confiança nas instituições políticas: diferenças e interdependência nas opiniões de jovens e população brasileira. *Opinião Pública*, v. 24, n. 2, p. 365–404, maio 2018.

TURGUENIEV, I. Pais e Filhos, São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VOLPI franco. *O Niilismo*. São Paulo: Loyola. 1999.