

CATOLICISMO E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE CARL SCHMITT

CATHOLICISM AND POLITICAL REPRESENTATION IN THE CARL SCHMITT'S THOUGHT

Alexandre Douglas Zaidan de Carvalho¹

RESUMO: O artigo trata da relação entre o catolicismo e a natureza do político em Carl Schmitt, investigando as noções de *complexio oppositorum* e representação, trabalhadas na obra *Catolicismo Romano e Forma Política*, e qual a sua influência para o estabelecimento do vínculo entre uma típica racionalidade jurídica presente no modo hierárquico de organização da Igreja católica e a ideia de representação política. O objetivo do trabalho é entender parte da crítica schmittiana ao funcionamento das democracias liberais a partir da consideração de que na articulação entre a representatividade católica e o poder estatal restaria o sentido do político, cuja reprodução estaria incapacitada pelas instituições modernas em virtude da negação discursiva da validade de uma dimensão teológica como essencial à dinâmica funcional institucionalizada do poder político, característica do processo de secularização e diferenciação social na modernidade.

Palavras-chave: Religião e Política. Racionalidade. Representação.

ABSTRACT: The article deals with the relationship between catholicism and the nature of the political in Carl Schmitt, investigating the notions of representation and *complexio oppositorum*, discussed in the essay of Roman Catholicism and Political Form, and what their influence to establish the link between a typical legal rationale present on the mode of Catholic Church's hierarchical organization and the idea of political representation. The objective is to understand the critics schmittian functioning of liberal democracies from the consideration that the relationship between the catholic representative and state power would remain in the political sense, whose reproduction would be unable by modern institutions because of the discursive denial of the validity a theological dimension as essential to the functional dynamics of institutionalized political power characteristic of the process of secularization and social differentiation in modernity.

Keywords: Religion and Politics. Rationality. Representation.

INTRODUÇÃO

“Com cada mudança da situação política, são mudados aparentemente todos os princípios, fora um único: o poder do catolicismo.” Esta frase poderia muito bem ter sido dita por um protestante no século XV em oposição à estrutura dos tribunais de inquisição da Contra-

¹ Doutor em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília/UnB, mestre em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito do Recife/UFPE e bacharel pela Universidade Católica de Pernambuco. Foi bolsista no Programa de doutorado sanduíche da CAPES 2014/2015 (BEX 14818/13- 2) no Departamento de Direito Constitucional da Universitat Pompeu Fabra. É pesquisador do grupo de pesquisa em Política e Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Tem interesse de pesquisa na área do direito constitucional e da sociologia do direito, com enfoque na teoria da constituição, jurisdição constitucional e no funcionamento do sistema de justiça no Brasil.

Reforma, ou quem sabe atribuída a um revolucionário bolchevique contra a antiga aliança entre a Igreja e o regime czarista, como expressão do dogma marxista de que a religião seria o ópio do povo.

Ela foi escrita, contudo, pelo filósofo e jurista alemão Carl Schmitt², num ensaio publicado originalmente em 1923. A religiosidade católica e a ligação do autor com o movimento de intelectuais conservadores da República de Weimar parecem contrastar com o sentido daquela expressão contida em *Catolicismo Romano e Forma Política*, mas, assim como em outros textos de Schmitt, revela a ambiguidade do seu pensamento quando se trata do tema das relações entre política, religião e direito.

Resgatado ultimamente como um texto fundamental para a compreensão da teoria política schmittiana, o livro sobre a natureza jurídica da Igreja Católica como instituição traz duas interessantes noções sobre a influência do catolicismo na organização política do Estado na modernidade: a ideia de Igreja como *complexio oppositorum*, capaz de agregar sob sua unidade os distintos conflitos e interesses da sociedade; e de *representação*, princípio que incorpora um *ethos* da convicção, cuja permanência encontra-se apenas num plano simbólico e invisível, mas é capaz de legitimar a autoridade e a sobrevivência universal do “político”, que para o autor restava combatido pelo predomínio da técnica e da economia liberais.

Procurando compreender o significado de representação na citada obra de Schmitt, este artigo buscará descrever em que medida é possível identificar um conflito entre a ideia do político em Schmitt e a noção de modernidade como consequência da Reforma protestante e secularização da política em Max Weber, cuja descrição do declínio da religião como condição de autonomia das demais esferas sociais causaria o esgotamento do sentido da política, desde uma visão schmittiana.

O CATOLICISMO COMO FORMA DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE CARL SCHMITT

Após décadas de esquecimento, muito em função de sua frequente relação com o nazismo³, o pensamento de Carl Schmitt tem sido revigorado por parte da teoria política contemporânea como um dos mais consistentes ataques ao formalismo das democracias liberais, que, a despeito de organizarem um sistema de participação baseado no voto e

² SCHMITT, Carl. *Catolicismo Romano e Forma Política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin Editores, 1998, p. 8.

³ A polêmica adesão ao regime, situação que o alçou de jurista e intelectual do Terceiro Reich à prisão e condenação ao ostracismo de suas ideias políticas, fez com que os escritos de Schmitt retornassem às discussões sobre teoria política apenas durante a década de 1970 e, em especial, nos anos 1980 (FERREIRA, 2004a, p. 30).

encartarem uma série de direitos fundamentais em institutos de natureza jurídica, sufocariam as possibilidades do “político”.

Caracterizada pela primazia do conflito como elemento constitutivo de identidades subjetivas, cuja ambivalência resultaria na oposição amigo-inimigo inerente à natureza do político, a agudeza da crítica schmittiana ao liberalismo teve como um de seus principais pontos a negativa ilustrada das instituições liberais em conceder espaço a um “núcleo metafísico”, que na sua visão seria típico da formação dos valores essenciais de uma comunidade política.

Para Carl Schmitt, o isolamento de referências simbólicas transcendentais capazes de manter a unidade da sociedade como a religião, privilegiava, por outro lado, a racionalidade instrumental e a progressiva diferenciação entre as esferas da vida na modernidade, como exigências da afirmação da universalidade do capitalismo. A oposição de Schmitt à autonomia do pensar econômico, como forma de esvaziamento do político, deixa-se perceber em *Catolicismo Romano e Forma Política*, uma obra singular entre as publicações do jurista no período da Alemanha de Weimar.

A relação estabelecida entre as dimensões abstrata e concreta do político no pensamento schmittiano, com reflexos sobre os conceitos de soberania, exceção e decisionismo, parecem contextualizar nas obras do período anterior à sua adesão ao nazismo, e, embora não sejam descartáveis as conexões entre os seus escritos anteriores e a postura político-partidária assumida, o conceito de representação de Schmitt tomado aqui leva em conta apenas os seus textos, mais especificamente o sobre o catolicismo.

Naquele ensaio, aparentemente despretensioso e provocativo, o autor articula o conceito de representação política a partir do entrelaçamento entre metafísica, ética e política, cujo desenvolvimento histórico do liberalismo não teria sido capaz de incorporar, e cujas verdadeiras raízes, residentes no universalismo da organização jurídica do Império Romano (SCHMITT, 1998, p. 21), teriam sido destinadas à sua única herdeira, a Igreja Católica.

Talvez não por outro motivo Schmitt inicie o texto fazendo a seguinte afirmação: “Há um sentimento anti-romano. Dele alimenta-se aquele combate ao papismo, jesuitismo e o clericalismo que movimenta alguns séculos da história européia, com uma mobilização gigantesca de energias religiosas e políticas.” (SCHMITT, 1998, p. 19), para em seguida fazer referência à poderosa resistência do catolicismo romano em diversos episódios históricos vivenciados pelos que a ele se opuseram.

Marcado por uma análise que opõe “pares conceituais”, característica típica dos textos schmittianos, *Catolicismo Romano e Forma Política* traça desde suas primeiras páginas a

tensão entre uma típica racionalidade católica e a sua reprovação pelas democracias liberais parlamentares do século XIX, que viam na política do catolicismo um “oportunismo ilimitado”. A negativa de validade que o pensamento liberal opõe à ocupação da arena política pelo catolicismo considerava a habilidade da burocracia celibatária da Igreja em manter alianças com os mais diversos agrupamentos do poder, inclusive oponentes; seja prezando pelo pacto com monarquias ou aderindo a revoluções; ou negociando com bolcheviques e defendendo “santidade da propriedade privada” burguesa (SCHMITT, 1998, p. 20), mostrando uma espantosa elasticidade capaz de absorver qualquer espécie de oposição.

A esse caráter flexível de atuação política da Igreja católica, que se adequa a todo tipo de Estado e governo, Schmitt chamou de *complexio oppositorum*, cuja doutrina seria apta a agregar concepções radicalmente distintas sobre a figura do homem (“bom por natureza” ou “mau por natureza”) e que dificilmente se deixam resumir por uma resposta dogmática. A construção do argumento sobre a força católica na política é feita, inclusive, com o recurso a uma espécie de analogia freudiana sobre as figuras do masculino e feminino e as relações entre Igreja e família, como expressões da representação humana reveladora das próprias raízes sociais e psicológicas da *complexio* da Igreja:

“O Papa tem o seu nome como pai e a Igreja é a mãe dos crentes e a noiva de Cristo — uma admirável ligação do patriarcal com o matriarcal, a qual consegue dar a direcção de Roma a ambas as correntes dos complexos e instintos mais simples, ao respeito diante do pai e ao amor para com a mãe — há alguma rebelião contra a mãe? E, finalmente, o mais importante: esta ambigüidade infinita liga-se com o mais preciso dogmatismo e com uma vontade de decisão, tal como culmina na doutrina da infalibilidade papal.” (SCHMITT, 1998, p. 23)

A abordagem sobre uma presença tão íntima da Igreja na política poderiam levantar a suspeita de que o Schmitt, um conservador católico, articulava um discurso reacionário contra a racionalidade moderna e queixava-se da ausência de uma cosmovisão religiosa, afastada pela predominância das ideias de progresso e evolução, que teriam relegado o catolicismo ao papel de mera “fonte de consolo moral” (ROSSI, 2009, p. 90) ou “artigo de consumo de uma burguesia relativista” (SCHMITT, 1998, p. 27), reduzindo a dimensão valorativa do sagrado à lógica economicista imanente que passava a abarcar as demais esferas sociais. Porém, a pretensão de Schmitt guardava uma sutileza que combinava forma e conteúdo como paralelos entre os planos concreto e abstrato do pensamento filosófico, para afirmar a existência de uma racionalidade política tipicamente católica. Uma normatividade jurídica abstrata própria do catolicismo (KELLY, 2004, p. 115) que, conjugando imanência e transcendência, não se

esgotava nos modelos instituídos, mas, pelo contrário, constituía-se em verdadeiro fundamento de legitimidade personificada na autoridade investida da soberania.

Ao conferir à Igreja o domínio de uma racionalidade política dotada de unidade simbólica, conservada pela estrutura organizada de seus rituais, de um lado; e pelo pragmatismo consistente na manutenção de alianças que asseguravam ao catolicismo a presença no poder, de outro; Schmitt possibilitava, de modo perspicaz, o acoplamento de argumentos que lhe permitiam descrever a relevância da Igreja na dinâmica das instituições modernas e, talvez o mais importante, reservá-la como única instância axiológica legítima da representação política, estabelecendo o critério para pensar o político como uma decorrência metafísica, fora do alcance da racionalidade dos institutos liberais, redutores do “ser” em “entes” materiais que nada podem representar (SCHMITT, 1998, p. 30).

É do papel desempenhado pela tensão complexa de opostos que se ergue a representação política do catolicismo, resistindo e alimentando-se de todo tipo de impasse político. Consolidando sua supremacia formal sobre as distintas oposições, a Igreja teria conseguido manter uma “configuração substancial da realidade histórica e social que, apesar do seu caráter formal, permanece na existência concreta, que é algo de vivo e, no entanto, na medida mais elevada, racional.” (SCHMITT, 1998, p. 24), assentando o princípio da representação à medida que não neutraliza os antagonismos, mas potencializa o seu embate duradouro.

Para Michael Marder, a noção de *complexio oppositorum* trabalhada por Schmitt em *Catolicismo Romano e Forma Política*, combina ao mesmo tempo a singularidade da doutrina religiosa com a universalidade do pensamento político (MARDER, 2008, p. 31), significando o conceito de representação o perfeito exemplo da transição entre o teológico e o político. Tal consideração enfatiza a profundidade de uma das mais conhecidas teses de Schmitt sobre a soberania, anunciada em *Teologia Política*:

“Todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.” (SCHMITT, 2009, p. 37)

A compreensão da instituição “catolicismo” como catalisadora de correntes políticas contrapostas, numa época de predomínio do racionalismo positivista, apresentava-se para Schmitt como elemento transcendente essencial à política, e que não poderia ficar restrita às concepções sociológicas sobre o comportamento de indivíduos, com base em pressupostos universalistas focados na razão. O conceito de representação política é inserido então num

contexto que pertence essencialmente a ideias não evidentes no plano fático, em oposição à objetividade técnica prevalecente no pensar econômico, daí a concepção de que “Deus, ou o povo, na ideologia democrática, ou ideias abstratas como liberdade e igualdade são o conteúdo pensável de uma representação, mas não produção e o consumo.” (SCHMITT, 1998, p. 35).

Para Schmitt, representar é tornar presente algo cuja existência é invisível, tornar real a possibilidade do ausente, não confundível com as vazias experiências empíricas do cotidiano, o que garantia à Igreja a autoridade da posição de “terceiro mais elevado” no jogo político, uma espécie de referente externo que direciona a política de modo vertical, *a partir de cima* e não se confunde com o exercício de um mandato delegado, tal qual ocorreria nos parlamentos das democracias liberais, pois “os deputados são delegados do povo inteiro e, desse modo, têm uma dignidade autônoma em relação aos eleitores, sem que a dignidade deixe de derivar do povo” (SCHMITT, 1998, p. 39), e sendo o ocupante do mandato responsável apenas segundo sua própria consciência, não há que se falar da personificação de sua atividade como identificação com a vontade do povo.

Conforme pontua Miguel Rossi, há duas dimensões importantes na essência do catolicismo presentes na obra, que marcam também os demais textos de Schmitt. A primeira dimensão (política) configura-se a partir da “maximização da lógica imperial concretizada pela Igreja até se converter em uma perfeita *‘complexio oppositorum’*” (ROSSI, 2009, p. 92), que se deve também, em grande medida, à segunda dimensão (teológica), consistente na presença íntima de uma transcendência divina personificada na figura da Igreja, que através da doutrina Trindade, representaria os “elementos de uma imanência de Deus” (SCHMITT, 1998, p. 23).

Se a representação designa um fenômeno especial capaz de dar sentido ao político, transformando em presente o transcendente, ela necessita de um ritual institucionalizado e marcante, um procedimento simbólico padrão, realizado por uma personalidade digna de confiança e conhecimento privilegiado, *e. g.* transubstanciação realizada por padres e bispos, a quem caberia a responsabilidade missionária do acesso ao sagrado.

Uma construção de sentido como tal não se deixaria ver na modernidade, pois “o político não significa aqui o tratamento e o domínio de certos fatores de poder sociais e internacionais, tal como quer o conceito maquiavélico de política, o qual faz dela uma simples técnica na medida em que isola um momento singular e exterior da vida” (SCHMITT, 1998, p. 30). Logo, a preocupação schmittiana com o lugar do catolicismo na política residiria no interesse na direção normativa da vida social, razão suficiente para a racionalidade católica aliar-se ao poder do Estado, com quem a Igreja mantém uma “comunidade particular”, contra a propagação de

uma racionalidade econômica despolitizadora, aliança que para Schmitt só poderia ser gerida por uma autoridade dotada de um verdadeiro *ethos* da convicção.

POR QUE O CATOLICISMO? A REFORMA E A “OPOSIÇÃO” ENTRE SCHMITT E MAX WEBER

A noção de Schmitt sobre a Igreja católica como legítima organização política e herdeira única do conceito romano de *representação*, cuja modernidade não teria sido capaz reproduzir, também é tributária de uma oposição formulada a partir das distintas formas de vida entre católicos e protestantes. Essa referência aos diferentes costumes adotados pelos povos da Europa após a fragmentação religiosa levada a efeito pela Reforma protestante assume, para Schmitt, especial motivação para o método moderno de enxergar a política. Esse realmente parece ser um fenômeno histórico essencial para entender uma grande transição do modo de autocompreensão do homem e seu lugar no mundo.

Para Reinhart Koselleck, historiador e ex-aluno de Schmitt, com quem manteve profícuo diálogo e convergências metodológicas⁴, quando o homem percebeu que as “figuras míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então” (KOSELLECK, 2006, p. 24), experiência possibilitada pela Reforma protestante no século XV, tornou-se viável exigir a retirada da Igreja nos assuntos de Estado, reclamando-se da religião uma abstenção na política.

Aquela apologia mítica feita por Koselleck faz referência a uma importante mudança da história cristã⁵, que teria passado da crença escatológica no final dos tempos para uma revolução

⁴ Segundo Pedro Castelo Branco, numa análise sobre a correlação entre a sociologia dos conceitos de Schmitt e história dos conceitos de Koselleck, os dois pensadores partilhavam de uma visão de mundo que ultrapassava a metodologia acadêmica, concordando que “*tanto a sociologia dos conceitos quanto a história dos conceitos são instrumentos epistemológicos extraídos da dimensão existencial do homem (...) e que podem ser utilizados politicamente. A finalidade política das metodologias, entre outras, é impedir o progresso técnico-mecanicista e acelerado do futuro incerto que projeta o homem num espaço aberto no qual perde a sua referência da experiência, da tradição, dos costumes imemoriais, e se depara com a crise niilista da ausência de valores e decisão política.*” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 160)

⁵ Há sempre algum perigo em falar de origens ou de definir um marco temporal datado historicamente para situar a modernidade, pois, como alerta Harold Berman “*onde quer que se comece, há sempre raízes anteriores*” (BERMAN, 2006, p. 65), e, embora não se despreze a indicação a luta pelas investidas no poder entre Império e Papado, a chamada Revolução Papal (1057-1122), apontada por Berman como gênese do direito moderno, elemento essencial para a tomada de consciência autônoma do poder temporal em relação à fundamentação transcendental e extramundana da política, toma-se aqui esse movimento de disputa pelo poder, com apoio na genealogia da secularização feita por Giacomo Marramao, como “*pressuposto cultural*” da história do secularismo no Estado moderno, cujo significado seria a expulsão da autoridade eclesiástica do poder temporal, produto da Reforma, Contra-Reforma e das guerras religiosas, encerradas, simbolicamente, como o Tratado da Paz de Westphalia de 1648, quando a “*Igreja perde o seu papel de custódio essencial do poder político.*” (MARRAMAIO, 1997, p. 21).

religiosa questionadora da unidade de credo, apoiada pela desmistificação do solifideísmo. Essa desmistificação, que teria sido responsável por fraturar o sustentáculo de autoridade da Igreja Católica como única instituição mediadora entre Deus e fiéis, por outro lado abriu caminho não só ao pluralismo religioso, mas à negação discursiva da jurisdição eclesiástica sobre as questões seculares.

A divisão do foro religioso e a individualização da crença é o motivo pelo qual Koselleck atribui à Reforma o marco do retorno do “homem de volta à sua consciência”, que inclusive teria inspirado Hobbes a elaborar sua teoria do Estado como forma inescapável de conciliar a paz exterior com a crença interior através da autoridade da lei, já que a “consciência desprovida de amparo externo degenera em fetiche de uma justiça em causa própria” (KOSELLECK, 1999, p. 30), e o arbítrio revestido de intolerância seria a causa da guerra de todos contra todos.

Considerando que o exame das inúmeras contingências históricas e variáveis de compreensão sobre o sentido da Reforma protestante sejam condições necessárias à apresentação de uma posição consistente de seus reflexos para a modernidade, o que não é a pretensão deste trabalho, buscar-se-á verificar como as consequências decorrentes da Reforma parecem ter avaliações bem distintas para dois dos mais influentes pensadores do século XX, Schmitt e Max Weber, nas suas respectivas obras *Catolicismo Romano e Forma Política* e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Em que pese o fato de terem vivido por algum tempo num mesmo contexto histórico e intelectual da Alemanha, e dirigido parte de seus estudos a temas em comum, a exemplo da simbólica fundação do poder, a racionalidade da decisão política⁶ e a função do direito na sociedade, desconhece-se a existência de diálogo direto entre Schmitt (1888-1985) e Weber (1864-1920).

Em *Catolicismo Romano e Forma Política*, o nome de Max Weber é citado por Schmitt em duas oportunidades. Na primeira para situá-lo entre os “professores alemães de proveniência liberal” (SCHMITT, 1998, p. 21), e na segunda para referenciar sua posição pessoal sobre a força política da Igreja Católica, como reforço argumentativo, em função do que, na visão schmittiana, mesmo “Max Weber verifica que o racionalismo romano continua a viver nela,

⁶ Assim como Schmitt, Weber não negou o caráter conflitivo da política e rejeitava a eliminação completa do irracional como elemento importante de análise das relações sociais, dada a incompletude da ciência, mas afirmava que a paixão sozinha, por mais sincera que fosse, não era suficiente. Logo, não via uma contradição, tal como parecia enxergar Schmitt, entre a vocação do cientista e do político, conforme análise da questão do decisionismo na teoria de ambos feita por Katie Argüello (ARGÜELLO, 2000, p. 78).

que ela soube superar grandiosamente os cultos da embriaguês dionisíaca, os êxtases e a imersão na contemplação.” (SCHMITT, 1998, p. 28).

Caso se contemple a primeira passagem à luz da tônica schmittiana de definir o político como o lugar da oposição amigo/inimigo e sua clara postura de combate ao liberalismo delineada em todo o texto, há de se assumir a sua frontal contraposição a Weber, a quem definiu como um professor liberal. Essa contrariedade talvez seja melhor evidenciada, contudo, pelas avaliações que os dois fazem a partir de observações das distintas formas de comportamento social adotadas entre as comunidades europeias católicas e protestantes, com implicações para os campos da política e da economia.

Essas divergências começam a ser descritas por Schmitt quanto à relação entre católicos e protestantes com a natureza. Para ele, a natureza significava o oposto ao mundo mecânico das grandes cidades, seria a antítese do império da técnica, a reserva romântica intocada e estranha ao trabalho humano. Referindo-se à ligação com a terra e o fenômeno da emigração, afirma Schmitt:

"Parece que os povos católicos têm uma outra relação com o solo do que os protestantes; talvez por eles serem freqüentemente, em oposição aos protestantes, povos camponeses que não conhecem qualquer grande indústria. Porque razão não há qualquer emigração católica, pelo menos nenhuma do tipo grandioso dos huguenotes ou mesmo dos puritanos? (...) a maior parte dos emigrantes podiam ser católicos, pois o povo católico era freqüentemente mais pobre do que o protestante. A pobreza, a carência e a perseguição impulsionaram os emigrantes católicos, mas eles não perdem a sua saudade. O huguenote e o puritano têm, em comparação com estes pobres desalojados, uma força e um orgulho que são freqüentemente de uma grandeza inumana. Ele consegue viver em qualquer solo. Seria, no entanto, uma imagem incorrecta, dizer que ele cria raízes em qualquer solo. Ele pode construir a sua indústria em todo o lado, tornar qualquer solo no campo do seu trabalho e da sua 'ascese intramundana' e, finalmente, ter em todo o lado um lar confortável — tudo, na medida em que ele se torna senhor da natureza e a subjuga. O seu tipo de domínio permanece inacessível ao conceito de natureza católico romano. Os povos católicos romanos parecem amar o solo, a mãe terra, de outro modo; todos eles têm o seu 'terrisme'. Para eles, a natureza não significa o oposto da arte e da obra humana, nem o oposto do entendimento e do sentimento ou do coração, mas o trabalho humano e o crescimento orgânico, a natureza e a ratio são uma mesma coisa." (SCHMITT, 1998, p. 25-26)

Pode-se cogitar que a exaltação do catolicismo feita por Schmitt deveu-se à sua condição de jurista católico, porém, suas considerações de caráter sociológico não deixam de interessar àqueles que desejam entender a sua visão de unidade do político, em grande parte permeada pelo entrelaçamento da política com o sentimento de certeza do caminho da salvação, ofertado pelo o catolicismo como princípio ético.

A unidade da fé católica, constituída pela relação entre a natureza terrena e *vida eterna*, colocar-se-ia em lado oposto à distinção luterana⁷ entre o mundo interior (espiritual) e o exterior (temporal), fundada no livre arbítrio, segundo o qual os homens gozariam da aptidão de intuir e seguir os mandamentos de Deus, e assim alcançar a graça divina, o que acabava por expor a possibilidade de contradição entre o reino espiritual e o poder temporal, caso os homens usassem sua liberdade para o mal.

Parece ser exatamente a negação católica da separação entre espiritual/temporal ou divino/humano, o ponto que Schmitt quer preservar, pois, do mesmo modo que o “dogma tridentino não conhece a ruptura protestante entre a natureza e a graça, também o catolicismo romano não compreende todos aqueles dualismos de natureza e espírito, natureza e entendimento, natureza e arte, natureza e máquina e o seu mútuo *pathos*” (SCHMITT, 1998, p. 26), então, apenas conservando a ligação entre o particular e o universal seria possível explicar o fenômeno da representação política.

Vê-se que o argumento de Schmitt quer remeter o político ao sagrado, a uma dimensão de valor que não se deixa perceber ou consumir por inteiro pela lógica racional da modernidade, mas esse plano metafísico poderia ser preenchido por um misticismo presente em outras crenças ou formas de manifestação da religiosidade. Entretanto, um elemento seria distintivo no pensamento do autor para dar especial destaque à Igreja Católica, a racionalidade moral particular de sua estrutura institucional hierarquizada, como esclarece a seguinte passagem:

"Este racionalismo repousa no institucional e é essencialmente jurídico; a sua grande realização consiste em tornar o sacerdócio num ofício, mas isso também de um modo particular. O Papa não é o profeta, mas o vigário de Cristo. Qualquer selvajaria fanática de um profetismo desenfreado é mantida afastada por uma tal formação. Por o ofício ser independente do carisma, o sacerdote recebe uma dignidade que parece abstrair completamente da sua pessoa concreta. Apesar disso, ele não é o funcionário e o comissário do pensar republicano e a sua dignidade não é impessoal como a do funcionário moderno, mas o seu ofício remete, numa cadeia ininterrupta, para o encargo pessoal e para a pessoa de Cristo. Tal é a mais espantosa complexio oppositorum. Em tais distinções, repousa a força criadora racional e, ao mesmo tempo, a humanidade do catolicismo. Ela permanece no humano-espiritual; sem arrastar para a luz a escuridão irracional da alma humana, ela dá-lhe uma orientação. Ela não dá, como o racionalismo económico-técnico, receitas para a manipulação da matéria." (SCHMITT, 1998, p. 28-29)

⁷ Essa posição de Lutero é evidenciada na seguinte passagem "como são poucos os crentes e ainda menos os que se comportam segundo os ditames cristãos de não resistir ao mal, o próprio Deus instituiu, fora do seu reino, um outro reino e neste submeteu os indivíduos à espada de modo a não poderem ser maus, mesmo que queiram, e a que, se mesmo assim conseguirem sê-lo, o não fossem com sossego e gozo, mas com medo.(...)Se não fosse assim, os homens devorar-se-iam uns aos outros e nenhum conseguiria conservar mulher e filhos, alimentar-se e servir a Deus, porquanto todo o mundo é mau e mal se encontra um verdadeiro cristão entre milhares de pessoas(...) Por isto, Deus estabeleceu dois regulamentos: o espiritual que faz dos homens cristãos e pessoas de bem por obra do Espírito Santo, segundo o exemplo de Cristo; e o temporal que coíbe os infiéis e os maus, de modo a que estes tenham de respeitar exteriormente a paz." (LUTERO e CALVINO, 2005, p. 62)

A transcendência descrita remete a função personificada no sacerdote, representante do carisma da autoridade papal, e, em última análise, de Cristo, que se encontraria em franca oposição à técnica profissional do racionalismo moderno, incapaz do ato de representar, e expunha a tensão entre política e economia no pensamento de Schmitt, para quem “o intelectual e o comerciante converteram-se em fornecedores ou em dirigentes. O comerciante senta-se em seu escritório e o intelectual em sua sala ou em seu laboratório. Ambos, se realmente modernos, servem a uma empresa. Ambos são anônimos.” (SCHMITT, 1998, p. 34).

Curioso observar que foi também sobre a especificidade do desempenho da atividade profissional e comportamento político que Schmitt lembrara-se de Weber, em *Teologia Política*, escrito três anos antes quando se dedicou ao conceito de soberania. Ao se referir criticamente tanto à “explicação espiritualista de sucessos materiais como à explicação materialista de fenômenos espirituais” (SCHMITT, 2009, p. 42), que acabariam resultando em reducionismos e caricaturas uma da outra, ele situa o seu método da “sociologia dos conceitos” como coisa distinta de uma “psicologia com suporte sociológico”, responsável por atribuir certas ideias a um grupo de pessoas a partir de sua própria condição social.

Logo, as considerações de Weber, consignadas no capítulo VII de *Economia e Sociedade*, especialmente dedicadas a explicar sociologicamente a racionalização da autonomia formal e material do direito (WEBER, 1999, pp. 100-153) como processo de diferenciação entre o direito teocrático e profano a partir da formação de juristas especializados e funcionários da administração da justiça seria uma “pura psicologia, mera comprovação dos motivos especiais que inspiram os atos humanos” (SCHMITT, 2009, p. 43), sendo um problema sociológico, mas não um problema de sociologia do conceito, a que Schmitt dirigiu suas atenções para definir o conceito de soberania. É de notar-se aqui o esforço de Schmitt para afastar-se do método weberiano de análise do direito.

Em outra passagem de *Teologia Política*, contudo, o recurso a Weber ocorre como se este tivesse antecipado o próprio diagnóstico crítico da modernidade schmittiano: “A atual maneira técnico-econômica de pensar não é capaz de perceber uma ideia política. Dir-se-ia que o Estado moderno converteu-se no mesmo que teria visto Max Weber: uma grande empresa.” (SCHMITT, 2009, p. 57).

Da oposição entre as funções do sacerdócio católico e das profissões técnicas promovidas com a ‘ascese’ do capitalismo, decorre a compreensão do sentido acerca da emergência dos interesses estritamente privados sobre o público, subordinando a política. Para Schmitt, sustentar que a lógica da economia representava o espaço público não passava de uma

contradição, que negaria a esfera do político para implantar uma ditadura dos interesses privados, distante da dimensão política e pública simbolizada pela Igreja católica.

Embora não esteja claro no texto, a ideia de Schmitt aparentemente coloca-se contra um duplo movimento levado a efeito pela Reforma e a ascensão da razão ilustrada ao poder estatal: a interiorização da crença religiosa no foro da consciência individual e a submissão da política ao domínio da moral privada e de seus interesses. Tal situação inverteria a premissa do pensamento clássico grego de que o pensar econômico deveria restringir-se ao espaço privado, até mesmo doméstico, enquanto a formação do homem dava-se no ambiente da política, espaço público por natureza, tal qual entendia ser o catolicismo para Schmitt.

Diagnóstico semelhante é feito por Koselleck em *Crítica e Crise*, que vê na justificativa filosófica liberal de Locke o caminho para a articulação entre o projeto iluminista e o discurso político da modernidade:

"Locke submete a relação entre as leis morais e as leis políticas, tal como Hobbes a havia formulado, a uma profunda revisão. Mediante a separação entre lei divina e lei civil, concede novamente um caráter obrigatório às religiões e, ao mesmo tempo, provoca uma ruptura entre o direito natural e o direito político, reunidos por Hobbes a fim de justificar o Estado. (...) Para Locke, as opiniões dos cidadãos sobre a virtude e o vício não estão confinadas ao domínio das convicções e opiniões privadas: os juízos morais dos cidadãos têm caráter de lei. Desta forma, a moral de convicção, excluída do Estado por Hobbes, é duplamente alargada.(...) Os cidadãos não se submetem apenas ao poder estatal: juntos formam uma sociedade que desenvolve suas próprias leis morais, que se situam ao lado das leis do Estado. Assim, a moral civil – ainda que, conforme sua natureza, tacitamente e em segredo – entra no espaço público. (...) A legalidade da lei filosófica não repousa na qualificação do seu conteúdo; funda-se no ato de vontade de que se origina. Não é mais o soberano quem decide, mas os cidadãos. Estes, ao emitirem seu juízo, constituem as leis morais, como os negociantes determinam um valor de mercado." (KOSELLECK, 1999, p. 50-51)

Nessa grande transição, que consagrava o pensar econômico e debilitava a representação política, o direito desempenharia papel fundamental. Isso porque, segundo Schmitt, a liberdade religiosa, direito primordial do catálogo de liberdades da ordem burguesa, é a primeira a ser “privatizada”. E aqui Schmitt marca de modo sutil uma ligação curiosa entre o “privado”, o “religioso” e a “propriedade”, afirmando:

"...onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte ele mostra o seu efeito absorvente e absolutizador, e se o religioso é o privado, então, pelo contrário, é o privado que, em consequência disso, é sacralizado religiosamente. Nenhum deles se pode separar do outro. A propriedade privada e então sagrada precisamente porque é uma coisa privada. Esta união, que até agora quase não se tornou consciente, esclarece o desenvolvimento sociológico da sociedade moderna europeia." (SCHMITT, 1998, p. 41)

Apresentava-se então a justificativa para permitir o ingresso da moral privada burguesa na condução da política, e foi sob o manto dessa convicção moral, influenciada também por uma ética protestante de fundo liberal que Schmitt compreendeu o desenvolvimento histórico

da modernidade capitalista, rejeitando conceder-lhe, contudo, o sentido de representação política tal qual concebido na forma jurídico-racional particularmente simbolizada pela Igreja Católica, numa análise oposta à de Weber, que via no protestantismo um importante fenômeno para a afirmação da modernidade, e ao que se sabe não se colocou exatamente contra ela ou contra a racionalidade ilustrada do liberalismo.

Max Weber concebeu a separação entre a religião e a política como um fenômeno do processo mais amplo de diferenciação social entre os valores culturais e a formação das instituições na modernidade, observando o declínio da religião como elemento central no desenvolvimento da cultura capitalista ocidental, que progressivamente substituía o fundamento transcendental de sua organização pela dinâmica imanente da racionalização de suas relações.

A função ‘carismática’ do líder como autoridade representativa da política também está presente no pensamento de Weber. Porém, em seu diagnóstico, ela não tem o contorno metafísico proposto por Schmitt, tanto que as características weberianas do carisma da autoridade, conforme aponta Andreas Kalyvas, estariam na sua influência e dominação; seu lugar institucional nas democracias liberais constitucionais; sua relação com as máquinas partidárias; e seus poderes potenciais à regra para contrabalançar a burocracia anônima e o formalismo jurídico abstrato, além da divisão do poder em parlamentos fracos, onde prevaleceria a racionalidade instrumental e a política utilitárias das facções e interesses (KALYVAS, 2008, p. 21), ou seja, o carisma se expressa pelo “bom” desempenho do governo segundo uma racionalidade imanente.

Partindo da autonomia da razão como exigência de cientificidade, Weber buscou verificar em que medida seria possível estabelecer uma relação entre os influxos religiosos decorrentes da Reforma e a consolidação de um “espírito”⁸ do capitalismo, que agregava a organização política e social de seu tempo, através do reconhecimento de “determinadas ‘afinidades eletivas’ entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional” (WEBER, 2004, p. 83).

⁸ Weber nega a hipótese de que o termo “espírito capitalista” pôde surgir “somente como resultado de determinados influxos da Reforma [ou até mesmo: que o capitalismo enquanto sistema econômico é um produto da Reforma]” (WEBER, 2004, p. 82), mas enxerga na doutrina da predestinação propagada com o calvinismo, segundo a qual a convicção do protestante na salvação da alma não se perfaz apenas com a crença, mas também com a sua exteriorização nas ações no mundo terreno, as condições para o desenvolvimento da “vocação” de ganhar dinheiro e dignificar o lucro, bens exteriores (WEBER, 2004, p. 64), como expressão da vitória econômica, o que, se não neutraliza a influência da religião na atividade comercial, confere-lhe uma articulação com a moral religiosa, rompendo com a tradição pré-moderna da unidade do valor da fé entre a consciência e o mundo exterior.

Esse propósito aparece logo no início de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando Weber empreende sua análise sobre a filiação religiosa e estratificação social, anotando que desde uma simples observação estatística dos países pluriconfessionais “o caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada” (WEBER, 2004, p. 29).

Importa notar que a percepção de Weber sobre o “desencantamento do mundo”⁹ e a ascese do capitalismo pela racionalização da atividade profissional, promovidos de certa maneira pela Reforma, confirmavam a fragmentação e privatização da crença religiosa na modernidade, fatores contributivos de sua diferenciação em relação às instituições econômicas e políticas, e da secularização do direito, “permitindo o divórcio entre normas éticas e normas jurídicas” no Ocidente (TRUBEK, 2007, p. 166), ao passo que a religião se especializava como fenômeno de negação do mundo.

Se esse processo de ‘desencantamento’ não significava diretamente para Weber, a condição de afirmação do capitalismo, ao menos foi capaz de expor a ausência de um ritual de salvação do coletivo, reforçando a autonomização das demais esferas culturais pela ascensão da razão e particularização da fé como um “sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo” (WEBER, 2004, p. 95), causa e consequência da pluralidade de crenças e modos de vida na modernidade. Como resultado provável do ‘desencantamento do mundo’ descrito por Weber, que implicou a superação mística do salvamento através da magia sacramental pela racionalização religiosa, teria sido aberto o espaço necessário à autonomia da política e do direito, com a separação entre o *sagrado* e o *profano*, e a predomínio do discurso que afastava qualquer influência metafísica do *mundo real* das instituições políticas e jurídicas.

Se de um lado essa diferenciação social trabalhada por Weber foi o pressuposto da especialização da técnica e da articulação das diversas forças de produção inerentes ao desenvolvimento da economia capitalista, a partir da libertação dos dogmas católicos ‘restritivos’ à dinâmica mecanicista do lucro; do outro, segundo uma visão schmittiana, teria sido também responsável pela decadência da *representação* como símbolo da unidade do político, sem o que o futuro seria destinado à fragmentação social e esvaziamento de sentido.

⁹ A expressão “desencantamento do mundo”, bastante utilizada por Weber, não é sinônimo de secularização em sua obra, relacionando-se, pelo contrário, com a ideia do protestantismo em repúdio às práticas de superstição, ritos sacramentais e meios mágicos da salvação (WEBER, 2004, p. 96 e 106; PIERUCCI, 1998, p. 56), ou seja, o desencanto seria uma espécie de desmagificação ou des-ritualização da religião, que teria colaborado para a privatização da crença e a sua diferenciação em relação a outras esferas da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar sobre a tensa relação entre política e religião num ambiente democrático marcado por dissensos complexos, seja no contexto nacional ou global, parece revigorar o desafio de pensar a política como o lugar do conflito, tal qual apontou Schmitt, mas pode exigir, em contrapartida, o reforço da histórica articulação entre as semânticas da democracia e do constitucionalismo, cuja relação paradoxal tanto tem instigado a reflexão nas ciências sociais.

De um lado, o pluralismo religioso, a liberdade de crença e culto, além da abertura da esfera pública às mais diversas manifestações de fé afirmaram-se como condição indispensável à racionalidade do direito na democracia. Por outro lado, há de se reconhecer o desafio em conceber a política como espaço de processamento de conflitos intermináveis, muitas vezes fundados em posições representadas por um verdadeiro *ethos* da convicção, que não se deixam reduzir pela razão instrumental do poder, ou seja, um plano da ação humana que ultrapassa a racionalidade focada no interesse próprio, mas que encontra dificuldades de justificação no nível puramente imanente da ciência.

Com essas considerações, a releitura do conceito de representação política no pensamento de Schmitt, e o seu confronto com o predomínio do raciocínio técnico e econômico da modernidade, pode proporcionar uma perspectiva crítica de enxergar o entrelaçamento da democracia com o direito, não exatamente de um ponto de vista religioso católico, mas da construção de sentidos do político que não se esgotam na técnica.

Referências

- ARGÜELLO, Katie (2000). “Decisionismo: um Confronto entre Max Weber e Carl Schmitt” In: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Curitiba, v. 33, p. 65-81.
- BERMAN, Harold (2006). *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas (2006). “A Sociologia dos Conceitos e a História dos Conceitos: um Diálogo entre Carl Schmitt e Reinhert Koselleck” In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n. 1, jan./abr. 2006, p. 133-138.
- FERREIRA, Bernardo. (2004 a) *O Risco do Político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2004 b) “Schmitt, Representação e Forma Política” In: *Revista Lua Nova*, São Paulo, nº 61, p. 25-51.

- KALYVAS, Andreas (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press.
- KELLY, Duncan (2004). “Carl Schmitt’s Theory of Representation”. In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 65, n. 1, jan./2004, p. 113-14.
- KOSELLECK, Reinhart (1999). *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. (2006). *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- LUTERO, Martinho & CALVINO, João (2005). *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo; Wmf Martins Fontes.
- MARRAMAO, Giacomo (1997). *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- _____. (1995). *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- MARDER, Michael (2008). “Carl Schmitt’s ‘Cosmopolitan Restaurant’: Culture, Multiculturalism, and Complexio Oppositorum” In: *Telos*, n. 142 (Spring 2008), p. 29-47.
- PIERUCCI, Antonio Flavio (1998). “Secularização em Max Weber: da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13, n. 37, São Paulo, pp. 43-73.
- ROSSI, Miguel Ángel (2009). “A Problemática da Representação Política no Pensamento de Carl Schmitt”. In: *Prometeus Filosofia em Revista*. a. 2, n. 4, jul./dez., p. 88-102.
- SCHMITT, Carl. (1998) *Catolicismo Romano e Forma Política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin Editores.
- _____. (2009) *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta.
- WEBER, Max. (2004) *A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1999) *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- TRUBEK, David (2007). “Max Weber sobre Direito e Ascensão do Capitalismo”. In: *Revista Direito GV*. vol. 3, n. 1, pp. 151-186.