

Culto público do privado e segredo no estado de direito liberal

António Bento
Universidade da Beira Interior

Índice

1 A arte de escrever como resposta ao problema da censura	1
2 A religião e a política	7
3 O Leviatã enquanto fracasso de um símbolo político	10
4 Crença interna e confissão externa: a questão dos milagres	17
5 Consciência privada e opinião em Thomas Hobbes	21
6 A lei da opinião pública ou “lei da censura privada” de John Locke	24
7 O segredo no do Estado de direito liberal	27

1 “A arte de escrever” como resposta ao problema da censura: a dissimulação esotérica da doutrina de Espinosa segundo Leo Strauss e Yirmiyahu Yovel

Numa dissertação dedicada às relações entre o Igreja e o Estado, cujo conteúdo foi depois recolhido pelo autor no diário *Poesia e Verdade*, Goethe, um homem cosmopolita, afirma que a Igreja luta sempre em duas fren-

tes: contra o Estado e contra a necessidade de liberdade do indivíduo. Queria com isso significar três coisas: que o *interior* do indivíduo - a sua identidade - não pertence à Igreja; que a sua inteligência não é propriedade do Estado; e que a sua razão de ser *individual* se encontra em si mesmo. Numa palavra, para o indivíduo Goethe o poder exerce-se de dentro para fora, ou antes, num exterior constituído pelas relações dos vários indivíduos - interiores - entre si. Por isso, Goethe, um diplomata, conclui de maneira reservada: “A questão de saber o que cada um, *in foro interno*, pensa, sente, ou sonha, não deveria existir”.

Mas podemos perguntar-nos: seria o *indivíduo* Goethe, no seu interior, apesar de tudo, divisível ainda por si próprio? A *forma* - exotérica - da nossa questão poderia, por isso, partir daqui: até que ponto um tal desejo - que é, simultaneamente, uma vontade de segredo tornada pública e uma privatização - limitação - pública do segredo - é racional, defensável, útil àquele que o formula, mesmo a um diplomata como Goethe?

Exotericamente - modernamente -, trata-se aqui, para a nossa questão, do problema do nascimento da censura como a actividade moralmente racional que fundamenta as téc-

nicas de racionalização da dominação política do actual Estado de direito liberal. Propriedade privada e instrução são os seus requisitos políticos no combate histórico da “sociedade” e da “opinião pública” contra o Estado. Sabe-se como de um ponto de vista histórico, crítica *racional* e censura *moral* correspondem, do ponto de vista da sua origem, respectivamente ao mundo cultivado dos eruditos e ao mundo dos negócios, e sabe-se, também, como ambos os conceitos tendem a aparecer juntos no século XVIII, ora complementando-se, ora explicando-se reciprocamente, como em *censurer* e *critiquer*¹.

No ensaio *A perseguição e a arte de escrever* (1952), o erudito judeu Leo Strauss afirma: “A literatura esotérica pressupõe que existem verdades fundamentais que nenhum homem honesto pode exprimir em público, porque elas causariam mal a muitos, que, por terem sido feridos, terão naturalmente tendência para, por sua vez, fazerem mal àquele que exprimiu essas verdades desagradáveis. Por outras palavras, ela pressupõe que nem a liberdade de investigação, nem a liberdade de publicar todos os resultados da investigação, são garantidos como direitos fundamentais. Esta literatura está, portanto, ligada a uma sociedade que não é liberal”². Contudo, é talvez essa a razão - “existem verdades fundamentais que nenhum ho-

mem honesto pode exprimir em público” - por que, numa sociedade então a caminho de se tornar liberal, a derradeira frase que conclui o *Leviatã* de Thomas Hobbes dirá: “A verdade que não se opõe aos interesses ou ao prazer de ninguém é bem recebida por todos os homens”³.

A “arte de escrever” é uma fórmula pregnante que Leo Strauss definiu e explicou nos seus estudos sobre *A perseguição e a arte de escrever*. Para o filósofo e historiador da filosofia “o efeito da perseguição sobre a literatura é precisamente o de ela constringer e obrigar todos os escritores que sustentam opiniões heterodoxas a desenvolver uma técnica particular de escrita, justamente aquela em que pensamos quando usamos a expressão “escrever entre as linhas””⁴.

Strauss descobriu esta técnica de escrita filosófica nas leituras e comentários dos grandes autores da filosofia “antiga”: Platão e Espinosa, mas também Maimónides ou Farabi. Segundo Strauss, estes filósofos não eram livres de publicar o seu verdadeiro pensamento da maneira mais clara. Para contornar esta proibição, adquiriram o hábito de separar, nas obras publicadas (no “livro exotérico”), dois conteúdos diferentes: o primeiro, um “ensinamento popular de carácter edificante”, dirigia-se ao grande público; o segundo, um “ensino filosófico”, estava reservado a um escol intelectual capaz de ler entre as linhas, capaz, portanto, de aceder ao pensamento profundo do autor e ao segredo da verdadeira doutrina.

Segundo Strauss, há razões suficientes que

¹ Cf. Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, V, p. 394). Já no *Breviário dos políticos*, de Mazarin, “Criticar e censurar” aparecem juntos na mesma entrada (cf. Mazarin, *Breviário dos políticos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1997, p. 121.) De igual modo, a *Encyclopédie* explica os dois conceitos como sinónimos (cf. artigos “Critique” e “Censure”).

² Cf. Strauss, L., *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989, pp. 69-70.

³ Cf. Hobbes, T., *Leviathan or the Matter, Form, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, London, Penguin Books, 1985, p. 729.

⁴ Cf. Strauss, L., *Ibidem*, p. 57.

justificam o uso e a importância da distinção entre esotérico e exotérico: em primeiro lugar, estão os fenómenos de ortodoxia, que dizem respeito não à existência de uma opressão em geral, mas à forma particular que a opressão toma no domínio da expressão pública das opiniões. A ortodoxia define-se, portanto, como uma doutrina ou opinião cujo reconhecimento é moralmente obrigatório para todos, sendo por isso proibido professar *em público* outras doutrinas ou opiniões, ditas heterodoxas. É claro que ortodoxia pode ser mais ou menos coerciva consoante a forma de opressão a que aparece ligada: religiosa, institucional, legal, social, profissional, etc. É por isso que o espectro do termo perseguição recobre, segundo Strauss, uma diversidade de fenómenos que inclui, desde o tipo mais cruel, a Inquisição espanhola, até ao menos severo, como o ostracismo social ou a exclusão profissional. A ortodoxia define-se, portanto, pelos domínios que exclui, os quais devem ser delimitados com precisão.

De acordo com Strauss, a experiência ensina que as crenças e as opiniões não devem ser tratadas de maneira ligeira. Elas devem ser consideradas não apenas do ponto de vista da verdade, mas também do ponto de vista dos seus efeitos. Uma opinião, uma crença, em si mesmas justas, podem ter efeitos funestos. No que diz respeito às opiniões, a questão não é, portanto, tanto a da verdade teórica que lhes está associada, quanto a das consequências práticas da sua comunicação. Uma opinião em si mesma justa não é necessariamente absolutamente verdadeira: é uma opinião que esclarece e guia de maneira conveniente a acção. Strauss insiste aqui na oposição existente entre as filosofias que pensam que a difusão universal do co-

nhecimento racional é não apenas possível, mas desejável, como a dos Enciclopedistas e a dos *philosophes* do Iluminismo, e outras que admitem que o acesso à verdadeira sabedoria é um privilégio de um pequeno número e algo de que muito poucos são capazes. Esse o motivo por que, para Strauss, a atitude que se adopta para com a liberdade de discussão pública depende, de maneira decisiva, do que se pensa da educação do povo e dos seus limites. Se as primeiras filosofias “pensavam que a repressão da investigação independente, e da publicação dos resultados dessa investigação, era um acidente, um efeito da construção imperfeita do corpo político, e que era possível substituir o reino das trevas gerais pela república da luz universal”, as segundas, prossegue Strauss, “pensavam que o abismo que separa “os sábios” do “vulgo” era um facto fundamental da natureza humana que nenhum progresso da educação do povo poderia modificar”⁵.

Situando os esforços da sua própria investigação na longa tradição de esoterismo filosófico, segundo a qual certas verdades filosóficas e científicas não só não são acessíveis a todos, como, sobretudo, não são boas para todos, Strauss considera que a uma doutrina heterodoxa só lhe resta a forma esotérica: ou bem que ela é exposta exclusivamente em privado, perante um público seleccionado, ou, caso seja exposta publicamente, de viva voz ou por escrito, de maneira exotérica, sê-lo-á misturando-se com uma doutrina ortodoxa, sem o amparo da qual não pode tornar-se pública. Consequentemente, uma doutrina verdadeira exige, por vezes, ser exposta de maneira indirecta, dissimulada e

⁵ Cf. Strauss, L., *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 67.

velada no interior de uma doutrina exotérica diferente ou contígua, de modo a poder contornar não apenas os interditos de uma ortodoxia, mas, sobretudo, de maneira a poder ser expressa de modo tal que não possa causar mal àqueles que não estão em condições de a compreender.

Como o filósofo não pode viver sem comunicar as verdades que conhece, mesmo se são heterodoxas, e porque a natureza da verdade e da razão filosóficas exigem ser partilhadas, o filósofo que leva a filosofia verdadeiramente a sério não pode desinteressar-se pela política. Strauss entende que a literatura esotérica responde, por isso, a uma dificuldade real: aquela que se põe quando, sob um qualquer regime de censura ou de ortodoxia, a comunicação da verdade filosófica ou científica é proibida. Numa tradição judaica que remonta à ideia da consistência da verdade na forma da *aggadah*, trata-se, para Strauss, de, com as armas do pensamento, lutar de modo a assegurar as condições políticas e sociais da comunicação da verdade, trata-se de não sacrificar a verdade, de não renunciar à verdade - qualquer que seja o constrangimento que impenda sobre a sua transmissão.

Contudo, como um livro pode cair nas mãos de qualquer um (ele é, aliás, em princípio, feito para isso mesmo), e porque, como disse Santo Anselmo, “pôr um livro nas mãos de um ignorante é tão perigoso como pôr uma espada nas mãos de uma criança”⁶, a divulgação, por meio do livro, de concepções heterodoxas (proibidas, ou susceptíveis de causarem mal, não em si mesmas, mas pelo uso que delas pode ser feito) supõe o re-

curso a procedimentos de escrita muito particulares: usando de uma linguagem dupla, o essencial deve ser dito de maneira breve, precisamente onde, quando e do modo como menos se espera. Como a arte de escrever entre as linhas convoca apenas os leitores que sabem ler entre as linhas, o adágio “A bom entendedor, meia palavra basta”, poderia, por isso, servir de divisa a todo o escrito exotérico que difunda um ensinamento esotérico. Mas como descobrir a doutrina esotérica, se de doutrina esotérica aqui se trata? Um dos méritos de Leo Strauss foi o de examinar esta questão com rigor e precisão.

Num estudo intitulado “Como estudar o *Tratado teológico-político* de Espinosa”, incluído em *A perseguição e a arte de escrever*, Strauss distingue entre *interpretação* e *explicação*: “Com a interpretação designa-se a tentativa de saber o que um determinado homem disse e como é que esse homem compreendeu efectivamente o que disse, quer ele tenha expressado explicitamente essa compreensão ou não. Com a explicação designa-se a tentativa de conhecer certas implicações daquilo que esse homem disse, das quais ele não tinha consciência”⁷.

Nos termos de Strauss, a explicação procura compreender o autor melhor do que o próprio autor se compreendeu a si mesmo. Strauss retoma aqui a célebre fórmula da *Crítica da Razão Pura*, mas num sentido que não é o de Kant. Para Strauss, compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu a si mesmo, consiste em relacionar aquilo que esse autor disse com motivos dos quais ele não tinha consciência. Assim, a

⁶ Cf. Santo Anselmo, citado por Jorge Luís Borges in *Obras Completas*, Vol. IV, Editorial Teorema, Lisboa, 1999, p. 172.

⁷ Cf. Strauss, L., “Comment Étudier le *Traité Théologico-Politique* de Spinoza”, in *La persécution et l’art d’écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 206.

pretensão, por parte daquele que interpreta, de que uma determinada afirmação daquele que é interpretado, é a expressão inconsciente de um desejo, de uma sociedade, ou de uma situação histórica, é do âmbito da explicação. É, por aqui, já evidente, que a interpretação deve preceder a explicação: “Se a explicação não se funda numa interpretação conveniente, ela será uma explicação, não do texto que se trata de explicar, mas de uma ficção da imaginação do historiador”⁸. De igual modo, é evidente que, na interpretação, a compreensão do significado explícito de um enunciado deve preceder a compreensão do que o autor conhecia mas que ele não disse explicitamente: não podemos dar conta, ou pelo menos não podemos provar, que um determinado enunciado é uma mentira antes de termos compreendido o próprio enunciado. Compreender, isto é, exercer a *interpretação*, é, portanto, procurar determinar com certeza o que o autor disse, e como é que ele compreendeu verdadeiramente o que disse, quer ele tenha explicitado totalmente a maneira como ele próprio se compreendia a si mesmo ou não. Em suma, compreender é procurar ter a certeza do que o autor *quis* dizer.

Desta distinção decorrem duas regras de leitura e um problema.

Primeira regra: antes de explicar é preciso compreender; toda a explicação deve assentar numa “interpretação” exacta e precisa do que o autor escreveu. Segunda regra: antes de determinar o que o autor quis dizer, é necessário determinar exactamente o que ele literalmente disse; para “interpretar”, a determinação do implícito só pode seguir o sentido literal. Por exemplo, antes de afirmar

que uma frase deve ser tomada de maneira irónica, e para que tal se possa fazer, é preciso determinar com exactidão o sentido literal.

Mas, o que é que nos autoriza a procurar, numa determinada obra, um doutrina esotérica? A questão não é simples. Porque, se se trata de compreender um autor tal como ele próprio se compreendeu a si mesmo, então impedimo-nos, acto contínuo, de descobrir no seu livro qualquer outra coisa que não aquilo que o autor quis pôr nela. Contudo, como não nos podemos contentar com presunções, e uma vez que existem razões para o constrangimento, razões que fazem com que um autor deva expor uma doutrina heterodoxa dissimulada e velada numa posição ortodoxa, seria contraditório que o autor, explicitando as regras que compõem o seu estilo, avisasse os leitores da sua intenção de expor concepções heterodoxas, perigosas ou proibidas. O problema diz, portanto, respeito aos equívocos que se levantam aquando da passagem do sentido literal às intenções do autor. Como neste ponto refere Yirmiyahu Yovel, num apontamento sobre o ponto de vista de Strauss e as suas limitações, “Quase que por definição, o equívoco deve prestar-se também a uma interpretação estritamente literal. Isto delimita a força de determinados aspectos textuais quando se procura determinar se um equívoco foi intencional. [...] Em última análise, no entanto, e inevitavelmente, é necessária a intervenção de um elemento de reconhecimento directo, graças ao qual a linguagem equivocadora se identifica apenas quando com ela nos confrontamos no texto. [...] É tão absurdo negar a existência da linguagem equívoca como persegui-la por detrás de qualquer expressão. Por outro lado, uma fidelidade religiosa à interpretação lite-

⁸ Cf. Strauss, L., *Ibidem*, p. 206.

ral de nada nos vale. O conhecido lema “sejamos fiéis ao que o autor disse” dificilmente nos tirará do círculo equivocador, porquanto, se o autor teve em mente um equívoco, então a nossa leitura literal ser-lhe-á infiel”⁹.

Como pensar, então, o estatuto desta linguagem dupla que trai, no caso do *Tratado teológico-político* do marrano Espinosa, mas também em qualquer outra formulação esotérica de uma doutrina, um fenómeno existencial mais profundo: o de uma vida vivida a dois níveis, um interior e outro exterior, um velado e outro desvelado? O problema seria absolutamente insolúvel se não estivéssemos perante doutrinas racionais.

De acordo com Yovel, Espinosa foi um grande mestre da linguagem dupla e do equívoco. Falou a diferentes audiências de diferentes modos, usando a mesma frase ou expressão em sentidos vários, mascarando a sua verdadeira intenção a alguns e desvelando-a a outros: “Passava uma mensagem oculta a quem fosse capaz de a captar, usando uma expressão cujo sentido literal lhe era completamente oposto, deste modo iludindo o leitor inocente”¹⁰.

Mas a mestria espinosista do equívoco e da linguagem dupla, a arte de jogar o sentido manifesto contra o significado oculto, decifrando mensagens escondidas, usando várias vozes ao mesmo tempo, ou, como leitor, invertendo a intenção declarada dos autores ou inferindo informação ilícita de textos escritos sem qualquer intenção de a veicular, serve, em Espinosa, o propósito racional de conciliar dois imperativos em conflito: o de provocar uma conversão racional

naqueles que, de entre a multidão, de tanto se mostrarem capazes, e o de ocultar a sua verdadeira mensagem àquela parte da multidão a quem ela não aproveitará e que poderá mesmo ameaçá-lo por tê-la expressado. Enquanto homem racional, o filósofo deve ajudar a educar o primeiro grupo e evitar provocar o segundo. Por isso usa Espinosa um discurso diferenciado que a diferentes subgrupos fala em diferentes vozes, ainda que oficialmente se dirija a todos do mesmo modo. Segundo Yovel, o uso retórico da linguagem ter-se-ia elevado em Espinosa ao nível de uma autêntica arte: “Usando ideias inadequadas, o uso retórico da linguagem ajusta-se ao espírito do público a quem se dirige. O seu propósito é afectar a imaginação de modo a produzir efeitos desejáveis (isto é, semi-racionais) na percepção, nas emoções e sobretudo na conduta da audiência. Espinosa atribui três funções capitais ao uso retórico da linguagem: uma passiva ou defensiva; uma outra activa e até agressiva; e uma terceira construtiva e hermenêutica”¹¹.

Analisemos estas funções. A primeira, confrontada com a presença de uma multidão - que não só não sabe o que é bom para si, como “combate tão corajosamente pela sua servidão como se da sua salvação se tratasse”¹² - e com a questão ética de saber como conduzi-la, deve usar a linguagem de um modo defensivo, prudente, mascarando os seus verdadeiros objectivos e intenções e transmitindo apenas a alguns mensagens tácitas ao mesmo tempo que no mesmo texto ou expressão ilude outros; a segunda, conhecedora de que a razão é incapaz de

⁹ Cf. Yovel, Y., *Espinosa e outros hereges*, Imprensa-Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1993, pp. 154-155.

¹⁰ Cf. Yovel, Y., *Ibidem*, p. 37.

¹¹ Cf. Yovel, Y., *Ibidem*, p. 146.

¹² Cf. Espinosa, B., *Tratado Teológico-Político*, Imprensa-Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1988, p. 113.

provar junto do vulgo a sua superioridade e, portanto, de instituir nele uma comunicação verdadeiramente racional, mas consciente de que tem, em última análise, necessidade de a afirmar, deve ser capaz de construir uma ponte semi-racional que permita à multidão dissipar a superstição e o medo. Usando uma linguagem dupla, o filósofo pode ajustar à multidão o estilo do seu discurso, mantendo-o embora a um nível em que as suas afirmações são filosoficamente verdadeiras. Esta dualidade, este “equilíbrio impossível”, permite-lhe ser eficaz sem ser totalmente enganador: “Sei que estas palavras [os termos filosóficos] têm outro sentido, no uso comum. Mas o meu objectivo não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e designar as coisas por vocábulos cuja significação usual não seja completamente oposta àquela que desejo dar-lhes”¹³; a terceira, fazendo um uso hermenêutico da metáfora e do equívoco, deve contribuir para instaurar junto da multidão uma imaginação semi-racional, já que permanecendo a maioria no domínio das paixões, a imaginação deve ser reorganizada como imitação exterior da razão.

Em suma, quer a metáfora, quer o equívoco, quer ainda os termos filosóficos, são usados defensivamente enquanto instrumentos de prudência; ofensivamente, como armas destinadas a subverter a superstição e o medo; e construtivamente, como instrumentos hermenêuticos que contribuem para constituir a imaginação reformada, semi-racional, que Espinosa concebe como um programa positivo para a multidão.

¹³ Cf. Espinosa, B., *Ética*, III, “Definições das Afecções”, 20, expl., Atlântida Editora, Coimbra, 1962, p. 173.

2 A religião e a política

Mas deixemos, por enquanto, a retórica de Espinosa. De acordo, por um lado, com uma extensão da noção de “arte de escrever” de Leo Strauss, exemplificada no *Traçado teológico-político* de Espinosa e, por outro, com algumas indicações recolhidas no pensamento de Carl Schmitt, o *fundo* - esotérico - da nossa questão deve, agora, cortar a direito e encaminhar-se para o problema da separação entre a religião e a política e também para a espinhosa questão da justificação dos milagres nos pensamentos de Hobbes e Espinosa. É da elucidação destas questões que depende o esclarecimento do estatuto jurídico e político da opinião pública enquanto a “lei da censura privada” a que um autor como John Locke deu um cunho decisivo. Dela depende também o esclarecimento da função política do segredo no actual Estado de direito liberal.

Com efeito, o modo como, durante os anos 30 do século passado, no debate que entre si travaram, Schmitt e Strauss mobilizaram, em apoio das respectivas teses, os pensamentos de Hobbes e de Espinosa sobre os assuntos da crença e do milagre, revela, como a seguir veremos, o pomo da discórdia entre os dois autores na importante questão da genealogia filosófica do liberalismo político. Como quer que seja, o legado das distinções seiscentistas entre *consciência interior* e *acção exterior*, *privado* e *público*, *invisível* e *visível*, *fides* et *confessio*, *faith* e *confession*, tendo a sua origem histórica numa querela teológico-política do século XVII, permanece vivo e actuante, marcando de uma maneira decisiva não apenas o carácter específico da ligação moderna entre o privado e o público, mas revelando também, como adiante procurare-

mos mostrar, o estatuto político da opinião pública no hodierno Estado de direito liberal burguês.

Com efeito, na luta da “sociedade” contra o Estado, a redução do foro próprio do Estado a um culto apenas externo, a avaria de uma máquina estatal que antes assegurava, segundo a formulação que lhe deu Thomas Hobbes, o cumprimento inviolável de uma “*mutual relation between protection and obedience*”, encontra, naquelas palavras do cidadão universal Goethe mencionadas no início, a formulação iluminista da tese de Espinosa segundo a qual a convicção interna e a “verdadeira piedade” pertencem à esfera jurídica do indivíduo: “Falo, expressamente, do culto externo, não da própria piedade, nem do culto interior de Deus”¹⁴. A crença interior e “a própria piedade”, são propriedade do indivíduo. A separação circuncisa entre fé interior e confissão exterior, entre autonomia moral e heteronomia jurídica, entre interesse privado e opinião pública, encontra aqui a sua voz fundadora. Pode mesmo dizer-se: o liberalismo *mora* aqui. Naquela voz, o moderno princípio da separação do Estado e da religião e o princípio do Estado de direito liberal encontram a sua fórmula, e a modernização da política ocidental (e também a da própria teoria política) através da auto-crítica judaica na sua expressão marrana dá os seus primeiros passos. Por aqui ficou provado, no entender de Yirmiyahu Yovel, como a “existência judaica - a sua “interioridade” - tinha uma amplitude maior do que a religião judaica, e que as duas não eram passíveis de uma identificação pura

¹⁴ Cf. Espinosa, B., *Tratado Teológico-Político*, Imprensa-Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1988, p. 354.

e simples”¹⁵. Com ela, o “anti-semitismo existencial”¹⁶, que decorria não tanto de uma oposição à religião hebraica, quanto de uma oposição ontológica à própria existência judaica, será vencido a partir do seu próprio interior. A secularização do judaísmo, presente naquela, ao mesmo tempo, esotérica e exotérica fórmula de Espinosa, conseguirá enfraquecer o cristianismo, mais do que destruir o judaísmo, para o qual, segundo Yovel, Espinosa profetiza a eternidade: “Embora Espinosa não o diga de modo explícito, os gentios, ao concederem aos judeus autonomia comunal, estavam a sancionar legalmente o “Estado judeu dentro do Estado” e a sua autoridade sobre os seus “cidadãos””¹⁷.

Em *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes* (1938), Carl Schmitt, prolongando um debate que começara com a recensão de Leo Strauss - “Observações sobre *O Conceito do Político* de Carl Schmitt” (1932) - à sua obra *O Conceito do Político* (1932), refere-se a um livro de Strauss, publicado em 1930, intitulado *A crítica da religião em Espinosa*, do qual consta um capítulo inteiro consagrado a Hobbes. Schmitt interessa-se particularmente pelo resumo que Strauss faz da tese de Hobbes sobre a relação fundamental entre os “pagãos”, o mundo da “revelação” e a política¹⁸. Enquanto nos pagãos a “religião era um elemento da política”, a “revelação”, no entender de Strauss, inverte essa “relação natural”, fazendo da “política um elemento da reli-

¹⁵ Cf. Yovel, Y., *Espinosa e outros hereges*, Imprensa-Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1993, p. 194.

¹⁶ Cf. Yovel, Y., *Ibidem*, p. 194.

¹⁷ Cf. Yovel, Y., *Ibidem*, p. 200.

¹⁸ Cf. Strauss, L., *La critique de la religion chez Spinoza*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 103.

gião”. Uma vez que a política é um elemento da religião, Hobbes, numa situação em que a paz está ameaçada, propõe, segundo Strauss, a seguinte solução: “A religião não pode e não deve nunca contradizer a política; a distinção entre dois poderes, o poder espiritual e o poder temporal, é absurda”¹⁹. De acordo com a interpretação de Strauss, Hobbes torna os judeus responsáveis por tendências “sediciosas”. Enquanto, segundo Strauss, os pagãos sempre evitaram uma distinção entre os dois poderes, uma tal separação “tinha sido introduzida pela primeira vez pelos judeus”²⁰. Os romanos tolerariam todas as religiões no interior da cidade, excepto a religião dos judeus, que recusava obedecer a um soberano mortal.

Já para Espinosa, ao fazer assentar a característica fundamental do judaísmo em mandamentos práticos e não em crenças cognitivas, o papel próprio da religião é político. Com efeito, pelo menos no antigo Estado de Israel, a religião era intrinsecamente política e funcionava como expressão do Estado. De acordo com Yovel, “Espinosa quer repor este princípio “judaico”, embora invertendo o seu equilíbrio interior: na sua unidade, a função religiosa deve submeter-se à função política, e não o inverso”²¹. Algo que um autor como Alexandre Matheron designa como “a sacralização do domínio político através da politização do sagrado”²².

Contudo, à tese de Strauss, segundo a qual Hobbes considerava os judeus como os auto-

res da distinção revolucionária, destruidora do Estado, entre religião e política, rompendo a sua unidade natural, Schmitt objecta dizendo que Hobbes não critica os judeus, mas apenas “a Igreja romana papal e as igrejas ou seitas presbiteranas, sedentas de poder, que vivem da separação do poder espiritual e do poder temporal, capaz de aniquilar o Estado”²³. Com efeito, o longo capítulo do *Leviatã* de Hobbes (capítulo 42: “Of Power Ecclesiastical”) trata apenas da Igreja, não dos judeus. Segundo Schmitt, “Strauss reduz a exposição de Hobbes à simples oposição de judeus e pagãos, enquanto Hobbes luta contra doutrinas judaico-cristãs típicas e, *in concreto*, argumenta de forma pagã-cristã erastina, pressupondo na sua argumentação uma comunidade cristã, a *civitas Christiana*, na qual o soberano não só não põe em causa o único acto de fé essencial - “*that Jesus is the Christ*” -, como, pelo contrário, o protege, limitando-se a pôr termo às especulações e distinções teológicas de clérigos e sectários sedentos de poder”²⁴. Do seu ponto de vista, Hobbes combate apenas “a desagregação tipicamente judaico-cristã da unidade política original”, porque os pagãos, tal como os judeus, constroem uma unidade, quer partindo do lado do político, quer do religioso.

Desta breve indicação eclética sobre Strauss, Schmitt deduz a sua tese, segundo a qual, a “restauração da unidade original”, a que a Igreja romana aspira no seu combate

¹⁹ Cf. Strauss, L., *Ibidem*, p. 104.

²⁰ Cf. Strauss, L., *Ibidem*, p. 104.

²¹ Cf. Yovel, Y., *Espinosa e outros hereges*, Imprensa-Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1993, p. 201.

²² Cf. Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 14 e segs.

²³ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, p. 21.

²⁴ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, pp. 20-21.

contra o “reino das trevas”, é o “verdadeiro sentido da teoria política de Hobbes”²⁵.

Contudo, na justa medida em que, segundo Schmitt, a doutrina de Estado de Thomas Hobbes introduz o processo de mecanização e de evolução que leva ao Estado técnico e neutro moderno - ao Estado agnóstico do século XIX, que desdobrará, no século XX, todas as suas consequências enquanto Estado de direito liberal -, o restabelecimento da unidade vital originária entre a religião e a política fracassa. É, pois, neste ponto, que se torna decisivo, para Schmitt, saber em que medida o mito do *Leviatã* criado por Hobbes significou, de facto, uma restauração da unidade originária entre a política e a religião. Trata-se, por isso, para Schmitt, de averiguar se o *Leviatã*, enquanto imagem mítica e política, esteve historicamente à altura da dureza e da crueldade exigidas pelo combate contra a destruição judaico-cristã da unidade natural.

3 O Leviatã enquanto fracasso de um símbolo político

Numa nota redigida à mão enviada ao seu secretário Armin Mohler, mas também a algumas pessoas do seu círculo de conhecimentos, Schmitt fez acompanhar a oferta da sua obra *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes* da seguinte advertência:

“Atenção! Talvez já tenhas ouvido falar do grande “Leviatã” e tenhas sentido a necessidade de folhear este livro? Toma cuidado, meu caro leitor! Trata-se de um livro inteiramente esotérico, e o seu esoterismo imanente intensifica-se à medida

²⁵ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 21.

que penetras nesse livro. Mais vale que não lhe toques! Volta a colocá-lo no lugar. Não o tomes nas tuas mãos, estejam as tuas mãos lavadas e cuidadas, ou vermelhas de sangue, consoante a época! Espera para veres se esse livro te cai de novo nas mãos e se pertences àqueles a quem o seu esoterismo se abre! A *Fata libellorum* e a *Fata* dos seus leitores estão misteriosamente ligadas. Digo-te isto com toda a amizade. Não te precipites nos *Arcana*, mas espera até que sejas iniciado e admitido. Caso contrário, poderias ser tomado por uma crise de cólera, que seria prejudicial à tua saúde, e tentar destruir algo que se situa muito para além de tudo o que é destrutível. Não seria bom para ti. Não lhe toques, pois, e volta a pôr o livro no seu lugar! Sinceramente, o teu bom amigo”²⁶.

O Estado de Hobbes é o “deus mortal” que traz aos homens a paz e a segurança, o que significa que é legítimo e que lhe é devida uma obediência incondicional. Ao pé dele, nenhum direito de resistência que se funde num direito superior ao direito positivo ou em motivações religiosas, pode existir ou vigorar: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*” (Job: 41, 24), como diz o título da capa da primeira edição inglesa (1651) do *Leviatã*. É nos seguintes termos que Schmitt se lhe refere:

Na capa da primeira edição inglesa do “Leviatã”, de 1651, figura uma gravura que,

²⁶ Citado por Wolfgang Palaver no posfácio, intitulado “Carl Schmitt, mythologue politique”, à tradução francesa de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Cf. Schmitt, C., *Le Leviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes*, Seuil, Paris, 2002, p. 221.

unida ao título “Leviatã” e ao mote tomado do Livro de Job 41, 24 (“non est potestas super terram quae comparetur ei”), fazem com que, logo ao primeiro olhar, a obra de Hobbes produza uma impressão extraordinária: um homem gigantesco, composto de inumeráveis homens pequenos, tem no braço direito uma espada e no esquerdo um báculo episcopal que protege uma cidade pacífica. Debaixo de cada braço, do temporal e do espiritual, figura uma série de cinco desenhos: debaixo da espada um castelo, uma coroa, um canhão, depois fuzis, lanças, bandeiras e, por último, uma batalha; paralelamente, debaixo do braço espiritual, um templo, uma mitra episcopal, os raios da excomunhão, distinções, silogismos e dilemas subtis, e, por último, um concílio. Estes desenhos representam os instrumentos de poder e de combate próprios da contenda entre os braços temporal e espiritual. A luta política, com o inevitável contender de amigos e inimigos, que abarca todos os campos da produtividade humana, cria em cada uma das partes armas específicas. Às fortificações e canhões correspondem no outro lado instituições e métodos intelectuais, cujo valor combativo não é menor. Junto ao título “Leviatã”, o qual, como acontece com todo o título impressivo, se tornou mais conhecido e famoso do que o conteúdo, também esta ilustração contribuiu em grande parte para o poderoso efeito do livro. O importante reconhecimento de que tanto os conceitos como as distinções são armas políticas e, mais especificamente, armas de poderes “indirectos”, aparece já bem perfilado logo desde a primeira página²⁷.

²⁷ Cf. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines poli-*

Só o Estado tem o poder de fazer a lei e de, por esse meio, determinar o que é o direito em questões de justiça ou de propriedade e também o que seja a verdade em matéria religiosa. Neste sentido, sublinhará Schmitt, não existe nenhum direito extralegal, ou seja, não existe nenhum direito que não seja criado por uma decisão humana, porque a situação original do homem é a de um estado de desordem e não de ordem. O pensamento de Hobbes está já, no entanto, como a seguir se verá, na origem do positivismo jurídico e do Estado de direito liberal, tal como este se manifestará, sobretudo a partir do século XIX, enquanto um Estado de lei, um Estado legislador (“*Gesetzstaat*”).

Diga-se, para abreviar, que, enquanto topologia da modernidade, o pensamento schmittiano dos anos 1930 localiza histórica e conceptualmente o problema da técnica precisamente no solar do Estado moderno, remetendo a sua genealogia para a figura hobbesiana do *Leviatã*. Com efeito, o fundamento político-metafísico da técnica moderna, institucionalizado no Estado-máquina, alimenta-se do medo da morte, do medo de uma possível regressão ao estado de natureza. Este medo de uma morte violenta, que configura a génese da razão política moderna e que constitui o ponto de partida histórico de Hobbes, é a um tal ponto decisivo na construção de todo o pensamento político de Hobbes, que Leo Strauss não hesita em fazer dele o fundamento de todo o direito e de toda a moral hobbesianos: “É este medo de uma morte violenta, que, na sua origem, é pré-racional, mas que é racional nos seus efeitos, e não o princípio racional da auto-

tischen Symbols [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, Cap. 2, pp. 25-26.

conservação, que é, segundo Hobbes, a raiz de todo o direito e de toda a moral”²⁸.

Nos próprios termos de Hobbes, porém, o mero desejo subjectivo de paz não é, por si mesmo, suficiente para evitar o regresso à situação de inimizade total que caracteriza o *bellum omnium contra omnes*, pois uma tal vontade depende sempre da sanção estatal para poder ser investida de um carácter “moral”. Oferecer protecção e segurança é, portanto, a suprema obrigação moral do Estado: “o “*protego ergo obligo*” - diz Schmitt numa daquelas fórmulas lapidares que caracterizam o seu pensamento - é o “*cogito ergo sum*” do Estado”²⁹.

É, pois, neste sentido, que a razão exige o Estado, com a ressalva, porém, de a própria razão só se tornar política e moral quando o Estado passa a existir. Esse o motivo que leva Reinhart Koselleck, eminente intérprete da obra do pensador inglês, a afirmar o seguinte: “Hobbes, que no princípio pensou em fundar o Estado num contrato temporal e, por assim dizer, anterior a ele, terminou por instituir o Estado justamente para tornar possível este contrato. O paradoxo lógico reside no facto de que, embora deva a sua existência a um contrato, o Estado existe, daí em diante, como uma construção autónoma. O *Leviatã* é, ao mesmo tempo causa e efeito da fundação do Estado”³⁰.

Como “deus mortal” que é, como Estado terreno, o *Leviatã* assegura e prolonga a vida dos homens, mas, ao mesmo tempo, perma-

nece mortal, pois sendo uma obra humana, demasiado humana, pode sempre sucumbir ao estado de natureza, à guerra civil que esteve na sua origem. O que o “deus mortal” da filosofia de Estado de Hobbes aqui significa é que o homem se encontra perante uma máquina cuja “mortalidade” consiste, precisamente, no facto previsível de que um dia ela será desfeita por uma guerra civil ou rebelião. Para evitar que tal aconteça, o Estado deve ser construído segundo as mesmas regras de razão que condicionam e ditam o seu surgimento. Contudo, que o Estado seja construído segundo tais regras de razão não significa que ele seja um puro “Estado da razão”, mas antes um Estado feito por e para homens que agem tão frequentemente contra a razão quanto a razão se opõe a eles. Se, como de maneira categórica o afirma Leo Strauss, “Hobbes, e apenas Hobbes, é o pai da filosofia política moderna”, tal deve-se, precisamente, ao facto de no seu pensamento o primado do “direito” sobre a “lei” - que é o primado da “vontade” sobre a “razão” - alcançar, modernamente, a sua formulação mais clara: “A ruptura com o racionalismo é, portanto, o pressuposto decisivo tanto do conceito de soberania como da substituição da “lei” pelo “direito”, ou seja, da substituição do primado da obrigação pelo primado da reivindicação. A ruptura com o racionalismo, condição de possibilidade de toda a filosofia política especificamente moderna, encontra em Hobbes a sua expressão mais nítida na concepção do poder soberano, não como razão, mas como vontade. O papel da recta razão, que não existe na natureza, não é tanto detido pela razão daquele ou daqueles

²⁸ Cf. Strauss, L., *La philosophie politique de Hobbes*, Éditions Belin, 1991, p. 39.

²⁹ Cf. Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 53.

³⁰ Cf. Koselleck, R., *Crítica e crise*, Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 32.

que detêm o poder soberano, quanto pela sua vontade”³¹.

Não é, portanto, a razão em si mesma que põe um fim à guerra civil - Hobbes não era um utópico -, ao invés, ela mostra apenas as “condições humanas da sociedade e da paz” por meio das quais o Estado pode tornar-se o “juiz” racional dos homens irracionais. A paz e a segurança só são asseguradas se, no acto de formação do Estado, a moral política - que incita os homens a transferir os seus direitos para o soberano que os representa - se transformar em dever de obediência. O que pressupõe, bem entendido, que o que edifica o Estado não seja somente o poder absoluto do príncipe, mas a constitutiva relação política entre protecção e obediência. É, pois, neste sentido que Carl Schmitt pode afirmar que “em Hobbes, o Estado tem, pela sua própria constituição, o sentido de uma ditadura, já que, tendo surgido da *bellum omnium contra omnes*, tem o fim de impedir permanentemente esta guerra, que voltaria a estalar imediatamente se os homens se vissem livres da pressão do Estado”³².

A angústia diante da morte procura, por isso, refúgio numa razão de Estado que se apresenta como uma “*Befehlsmaschine*” capaz de oferecer segurança e protecção. Contudo, tal não significa, como o querem alguns intérpretes de Hobbes, que a subordinação da moral à política, característica da doutrina da razão de Estado, seja, para Hobbes, tematicamente irrelevante. O ponto está em que a razão hobbesiana suprime aqui qual-

quer diferença entre as duas ordens, e a necessidade de fundar o Estado transforma a alternativa moral entre o bem e o mal numa alternativa política entre a guerra e a paz. A necessidade do Estado surge, por isso, como a de uma máquina que assegura e certifica, segundo a célebre formulação que lhe deu Hobbes, o cumprimento inviolável de uma “*mutual relation between protection and obedience*”³³.

Deste modo, a razão cria um espaço neutro para a técnica política, em que a vontade do príncipe é a única lei. Num tal Estado, porém, racional é apenas a legalidade formal das leis, não o seu conteúdo. Racional é o mandamento formal, da moral política, de obedecer às leis independentemente do seu conteúdo. Com isto, porém, o Estado, como a seguir se verá, não é apenas um “deus mortal”: torna-se também, e sobretudo, no *automaton*, na grande máquina, e as leis não são nele senão as alavancas accionadas pela vontade absoluta do soberano para manter a máquina do Estado em funcionamento.

No Estado hobbesiano permanece, pois, segundo Schmitt, um iniludível vínculo entre “a autoridade mais alta” e a “a técnica mais perfeita”, a única forma capaz de neutralizar as lutas civis e religiosas travadas entre as incomensuráveis aspirações à verdade de confissões e de partidos. É precisamente por relação a tais lutas e aspirações, que o *Leviatã* surge historicamente como um “terceiro superior”: com ele está já pressuposto o desaparecimento da antiga distinção entre *auctoritas* e *potestas*, ou, o que é o mesmo, está já dada a fusão da *summa auctoritas* e da

³¹ Cf. Strauss, L., *La philosophie politique de Hobbes*, Éditions Belin, 1991, pp. 222 e 227.

³² Cf. Schmitt, C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1921], Duncker & Humblot, Berlin, 1994, p. 22.

³³ Cf. Hobbes, T., *Leviathan or the Matter, Form, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, London, Penguin Books, 1985, p. 728.

summa potestas, numa palavra, a moderna fusão ou indistinção entre o máximo de autoridade e o máximo de técnica. Desligado de todo o conteúdo de verdade religiosa ou metafísica, o valor do Estado, a sua verdade e a sua justiça, assenta apenas na sua perfeição técnica: “Foi Hobbes - afirma Schmitt - quem primeiro pensou e deu uma expressão conceptual clara e sistemática à ideia de Estado como um *magnum artificium* tecnicamente perfeito e criado pelo homem, como uma máquina que encontra o seu “direito” e a sua “verdade” em si mesma, isto é, apenas no seu próprio rendimento e função”³⁴.

Com efeito, o objectivo de Schmitt é justamente o de esclarecer, a partir dos pressupostos da imagem mítica do *Leviatã*, as origens dessa máquina estatal cuja racionalidade comunga, no sentido mais decisivo, do espírito da racionalidade técnica moderna. Na verdade, em *Catolicismo Romano e Forma Política* (1923), Schmitt assinalara já que a *representação*, que caracteriza a existência política do Estado, não é nada, se não for *tutela praesens*: “diante de autómatos e de máquinas não se pode representar, tão pouco quanto eles mesmos podem representar ou ser representados, e quando o Estado se tornou no *Leviatã*, ele desapareceu do mundo do representativo”³⁵.

Esta afirmação contém já em germen uma ideia que será desenvolvida de forma explícita em obras posteriores, nomeadamente em *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes. Sentido e fracasso de um símbolo*

³⁴ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, Cap. 4, p. 70.

³⁵ Cf. Schmitt, C., *Catolicismo Romano e Forma Política*, Hugin Editores, Lisboa, 1998, p. 35.

político (1938), a saber: enquanto *machina machinarum*, o Estado moderno constitui o “primeiro produto da era técnica”³⁶.

Neste ponto, reconstrói Schmitt os quatro significados dados por Hobbes à imagem mítica do *Leviatã*. O primeiro, o “grande homem”, decorre do frontispício, atrás descrito. O segundo significado, o do “grande animal”, prende-se com o título do livro, que evoca o animal marinho do Livro de Job, no Antigo Testamento. Em terceiro lugar, na introdução do seu livro, Hobbes descreve uma “grande máquina”. Por último, no capítulo XVII, Hobbes fala do contrato social graças ao qual nasce a pessoa soberana representativa enquanto “deus mortal”. De acordo com Schmitt, com estas quatro explicações, atinge-se “uma totalidade mítica que inclui deus, homem, animal, e máquina”³⁷.

Na verdade, com a reconversão do Estado, enquanto “macro-antropos”, num grande mecanismo, deu Hobbes, de acordo com Schmitt, o “passo metafísico decisivo” para a irrupção da revolução técnico-industrial: “Tudo o resto - por exemplo, o desenvolvimento que vai do relógio à máquina de vapor e ao motor eléctrico, aos processos químicos ou biológicos - deriva, por si mesmo, do desenvolvimento ulterior da técnica e do pensamento científico-natural e *não necessita de nenhuma decisão metafísica nova*”³⁸.

³⁶ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, p. 53.

³⁷ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 31.

³⁸ Cf. Schmitt, C., “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” [1937], in *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, pp. 145-146.

O fundamento metafísico da técnica moderna entronca, pois, segundo Schmitt, tanto num espírito fáustico com ascendentes puritanos, o qual, depois de superar a sua fase de renúncia ascética, se seculariza como utilitarismo e pragmatismo, quanto numa peculiar filosofia do Estado, concretamente, numa rede de metáforas herdadas do mecanicismo racionalista. Schmitt reconhece aqui que a filosofia política cartesiana depende ainda da imagem do Estado como de um edifício erigido por um Arquitecto, por um Demiurgo do mundo, imagem cuja trama simbólica se alimenta do conceito renascentista de obra de arte: “Na imagem do Arquitecto e do construtor do mundo (“*Weltbaumeister*”) está ainda representado, de forma obscura, o conceito de causalidade. O construtor do mundo é ao mesmo tempo criador e legislador, ou seja, autoridade legitimadora. Durante todo o Iluminismo e até à Revolução francesa, um tal arquitecto do mundo e do Estado é o “*législateur*”³⁹.

De acordo com Schmitt, só depois de este conceito teológico-político sofrer um deslocamento é que “a máquina começa a andar por si mesma”⁴⁰.

Se é verdade que não introduziu ainda na sua concepção estatal a analogia mecanicista do relógio ou do autómato, Descartes sentiu, no entanto, as premissas dessa mecanização ao interpretar o corpo humano como uma máquina animada por um espírito. Neste sentido, o aparato estatal hobbesiano pressupõe o homem-máquina cartesiano, mas só depois de o modelo antropológico ser transferido para o modelo político

se consumaria realmente a transformação do pequeno homem em *homme machine*. De acordo com Schmitt, “Hobbes transporta a concepção cartesiana do homem como mecanismo dotado de uma alma para o “grande homem”, o Estado, que ele converte numa *máquina* animada pela pessoa representativa soberana”⁴¹.

Eis, pois, aqui, a origem da redução do direito à legalidade enquanto mera função positivista da maquinaria estatal. O funcionamento dessas grandes engrenagens prescinde do universo da representação personalista, uma vez que, como “grande homem” mecanizado que é, o Estado se torna, no corpo e na alma, *homo artificialis*: funciona ou não funciona, gera ordem ou caos, impõe obediência ou sucumbe à desobediência, mas não se define já pela sua capacidade de representar pessoa alguma. “Em Hobbes - afirma Schmitt - não é o Estado como todo que é uma pessoa; a pessoa soberana representativa é apenas a alma do “grande homem” Estado. O processo de mecanização não é, no entanto, travado por este personalismo, pelo contrário, é por ele aperfeiçoado. Pois também este elemento personalista é absorvido pelo processo de mecanização e a ele sucumbe”⁴². Não obstante, Schmitt tem o cuidado de não incluir Hobbes na linha de pensamento que conduzirá à antítese irreduzível entre interioridade orgânica e exterioridade mecânica. A seu ver, persiste ainda em Hobbes um vínculo mítico entre mecanismo, organismo e obra de arte. No entanto, tudo está já implícito na máquina como produto da su-

³⁹ Cf. Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 52.

⁴⁰ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 52.

⁴¹ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, pp. 48-49.

⁴² Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 54.

prema energia criadora do homem. “Grande Homem” e Deus, Animal e Máquina, o *Leviatã* foi na sua origem um “mito da razão” capaz de gerar história. Continha, no entanto, no seu seio, a semente do seu próprio ocaso: mais do que se converter num monstro totalitário, como a sua imagem de horrenda e demoníaca onnipotência poderia sugerir - “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*” -, introduziu sobretudo a cisão individualista no Estado, a qual fez valer, no interior do próprio Estado, o interior contra o exterior, o invisível contra o visível, a moral da convicção contra a obediência política, o secreto contra o público, dando com isso lugar ao Estado liberal e agnóstico do século XIX.

Reinhart Koselleck, um discípulo de Carl Schmitt, desenvolve explicitamente esta ideia ao sublinhar como a crítica iluminista se funda nessa cisão entre moral e política, homem interior e cidadão, ética da convicção religiosa e ordem estatal supra-confessional, introduzida pelo próprio Hobbes com o propósito de reforçar o poder absolutista e de neutralizar as guerras civis religiosas: “A ordem política que o Estado absolutista produziu ao pacificar o espaço devastado pelas guerras civis religiosas criou a condição necessária ao desenvolvimento do mundo moral. Contudo, na medida em que os indivíduos sem poder político se desvinculam do vínculo com a religião, entram em contradição com o Estado, que os emancipa moralmente mas também os priva da responsabilidade, ao reduzi-los a um espaço privado. Os cidadãos entram necessariamente em conflito com um Estado que, pela subordinação da moral à política, entende a esfera política de maneira formal e age sem considerar a vertente própria da emancipação. O

objectivo dos cidadãos será o de se aperfeiçoarem moralmente até ao ponto de saberem efectivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mau. Deste modo, cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, se considera autorizado a processar todas as determinações heterónomas que contradizem a sua autonomia moral. Assim, a separação realizada pelo Estado, entre política e moral, volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral”⁴³.

Com aquela neutralidade total, que mais não é do que a função da racionalização técnica administrativa introduzida por Hobbes no Estado, a qual transforma o *Leviatã* num “instrumento técnico neutro”, suprimiu-se, é verdade, a referência ao *magnus homo*, à pessoa soberana representativa do Estado, mas sobreviveu, indelével, a sua armadura técnica: um governo centralizado, com exército e polícia, um aparelho de administração pública e de justiça e uma burocracia que encontra na eficácia técnica a sua *raison d'être*. A afinidade com o diagnóstico de Max Weber é, no entanto, aqui, manifesta. Com uma cláusula: “Quando um sociólogo como Max Weber diz: “A burocracia é o nosso destino”, devemos acrescentar: a *legalidade* é o modo de funcionamento dessa burocracia”⁴⁴.

O *Leviatã* mítico transforma-se, assim, numa máquina burocrática desencantada, numa “jaula de aço” (“*stahlhartes Gehäuse*”) concebida como um sistema de legalidade positivista administrado por burocratas que substituem o princípio hobbe-

⁴³ Cf. Koselleck, R., *Crítica e crise* [1959], Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, pp. 15-16.

⁴⁴ Cf. Schmitt, C., “Das Problem der Legalität” [1950], in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985, p. 444.

siano de protecção-obediência por uma noção positivista de lei (“*Gesetz*”) reduzida a uma pura “medida administrativa” capaz, por si mesma, de uma eficácia material e técnica: “A burocracia - precisa, contudo, Schmitt - permanece por muito tempo a parceira superior e transforma a *lei* do Estado legislador-parlamentar em *medida* do Estado administrativo-burocrático”⁴⁵.

4 Crença interna e confissão externa: a questão dos milagres

Mas a crítica de Carl Schmitt a Hobbes não se fica por aqui. Ele procura indicar directamente o “ponto de ruptura” da construção do *Leviatã*, e descobre-o na questão da crença nos milagres. Apesar de na época de Hobbes os reis serem ainda venerados pelo seu poder curativo como taumaturgos⁴⁶ e de as curas reais milagrosas constituírem para o povo inglês instituições essenciais da Monarquia, é precisamente na questão tão delicada da crença nos milagres, que se revela, segundo Schmitt, o carácter resolutamente *agnóstico* da posição do filósofo inglês.

De acordo com Schmitt, a crítica radicalmente agnóstica dos milagres, as advertências contra o engano e a farsa, fazem com que cada soberano decida inapelavelmente, dentro do seu próprio Estado, o que é ou não é milagre. Milagroso, é, pois, tudo o que o poder soberano do Estado manda que se creia como milagre. A consequência desta posição é que, inversamente, os milagres dei-

xem de o ser quando o Estado os proíbe: *Autorictas, non veritas facit legem*. De um ponto de vista formal é assim que Hobbes garante a unidade da religião e da política. Na verdade, Hobbes declara que a questão dos prodígios e dos milagres é um assunto que diz respeito à “*public reason*”, por oposição à “*privat reason*” (*Leviathan*, II, 37). É portanto ao Estado soberano - o supremo vigário de Deus na terra, o “*lieutenant of God*” - que cabe decidir se um facto deve ser considerado milagre ou não. É ao “deus mortal” que compete o “*Quis judicabit?*”.

Contudo, segundo Schmitt, o pensador inglês parte do princípio de que ninguém pode saber com certeza se um determinado acontecimento é ou não é um milagre: “Esta atitude fundamental faz de Hobbes um dos primeiros e mais temerários críticos de toda a forma de fé nos milagres, quer ela seja bíblica e cristã ou outra. A sua crítica tem já o tom do Iluminismo. Ele aparece aqui como o verdadeiro inaugurador do século XVIII”⁴⁷. Se é verdade que, de um ponto de vista formal, só ao soberano cabe decidir da validade exterior dos milagres no culto público, na sua crença íntima - “*in secret free*”, como dirá o próprio Hobbes -, os homens são livres, e podem decidir por si mesmos se acreditam ou não: “Em conformidade com a liberdade geral de pensamento - “*quia cogitatio omnis libera est*” -, fica ao cuidado do foro próprio de cada um, de acordo com a sua razão privada, crer ou não crer no seu interior, e conservar no seu coração (“*intra pectus suum*”) o seu próprio ju-

⁴⁵ Cf. Schmitt, C., *Legalität und Legitimität* [1932], Duncker & Humblot, Berlin, 1998, p. 18.

⁴⁶ Cf. Bloch, M., *Os reis taumaturgos* [1924], Edição da Companhia das Letras, São Paulo, 1983.

⁴⁷ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, pp. 81-82.

dicium”⁴⁸. Graças às “reservas individualistas” de Hobbes, dá entrada no sistema político do *Leviatã*, para dele não mais sair, a deletéria distinção entre crença interna e confissão externa. Aqui começa, segundo Schmitt, a moderna liberdade individualista de pensamento e de consciência, construída de maneira jurídica e já não teológica, que se encontra na origem do *Estado neutro e agnóstico* do século XIX e do seu desdobramento hodierno enquanto *Estado de direito liberal*. Com a distinção entre foro interno e externo, “a reserva da liberdade interna e privada do pensamento e da consciência dá entrada no sistema político. Tornou-se no germen de morte que a partir de dentro destruiu o poderoso *Leviatã*, levando à agonia o deus mortal”⁴⁹.

É neste momento que a argumentação de Schmitt se mostra resolutamente anti-judaica. Segundo Schmitt, o ponto de ruptura da construção do Estado em Hobbes serviu sobretudo aos pensadores judeus, os quais, tendo levado às últimas consequências a distinção hobbesiana entre crença interna e confissão externa, dissolveram a unidade política engendrada pelo Estado: “Poucos anos depois do aparecimento do *Leviatã*, o olhar do primeiro judeu liberal caiu sobre a falha quase imperceptível. De imediato reconheceu a grande brecha pela qual haveria de irromper o liberalismo moderno, e a partir da qual podia ser transformado no seu contrário todo o sistema de relações entre interioridade e exterioridade, entre público e privado, concebido e edificado por Hobbes”⁵⁰. É, claro, de Espinosa, que Schmitt aqui fala,

de um Espinosa que ao expandir o enclave da interioridade do homem, inacessível à autoridade do Estado, o transforma no princípio geral da liberdade de pensamento e de opinião (*libertas philosophandi*). Com aquela interioridade está já garantida a constituição jurídica da figura da *reservatio mentalis*, a reserva mental por meio da qual alguém, invocando a consciência, se sente autorizado a dizer uma coisa e a pensar e sentir uma outra completamente diferente: “O filósofo judeu desenvolve até à sua completa maturação o que antes era um simples germen, até conseguir o contrário e deixar, a partir do seu próprio interior, o *Leviatã* sem alma”⁵¹. O que, em Hobbes, possui ainda o estatuto de uma exceção, de uma “última reserva” (a liberdade individual de pensar), por relação ao “primeiro plano” em que se encontram a “paz pública e o direito do poder soberano”, pelo facto de, segundo Schmitt, Hobbes permanecer ainda “na fé do seu povo”, torna-se, em Espinosa, num “princípio formador”, oposto ao “direito do poder soberano”, concebido como puramente restritivo: “Um ligeiro movimento do pensamento - uma inflexão - provocado por uma exigência da existência judaica, transforma-se, num lapso de alguns anos, e com uma lógica perfeitamente consequente, numa viragem decisiva no destino do *Leviatã*”⁵². Aqui, reside, segundo Schmitt, o ponto de partida de um empreendimento que insistentemente procurou minar a autoridade do Estado. Contudo, não é apenas à “existência judaica” que Schmitt imputa responsabilidades no processo de destruição do *Leviatã*. Schmitt enumera-lhe os

⁴⁸ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 85.

⁴⁹ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 86.

⁵⁰ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines poli-*

tischen Symbols [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, p. 86.

⁵¹ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 87.

⁵² Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, pp. 88-89.

principais vectores: “As alianças e as ordens secretas, os Rosa-Cruz, os franco-mações, os iluminados, os místicos e os pietistas, os sectários de todos os tipos, os numerosos “silenciados da Terra”, e, sobretudo, também aqui, o espírito do judeu, que não conhece nem tréguas nem descanso, foi o que soube explorar a situação com maior determinação, até a relação entre público e privado, comportamento e consciência, ter sido completamente invertida”⁵³. Uma vez admitida a distinção entre o foro interno e o foro externo está já decidida, pelo menos em potência, a superioridade do interior sobre o exterior, a do invisível sobre o visível e, por conseguinte, também a superioridade política do privado sobre o público. Menciona ainda Schmitt Moses Mendelssohn, o qual, “sem grande espírito, sem que a sua inteligência possa comparar-se à de Espinosa, mas possuidor de um instinto infalível, pressentiu que minar o poder do Estado, esvaziá-lo da sua substância, constituía o melhor meio de paralisar o povo estrangeiro, servindo assim a emancipação do seu próprio povo, o povo judeu”⁵⁴.

Mas a importância desta caracterização do pensamento de Espinosa e do judaísmo político como os dinamizadores do *Leviatã* é tanto mais decisiva quanto ela ilustra, por um lado, o constante anti-judaísmo de Schmitt, e responde integralmente, por outro, à sua tese segundo a qual há uma oposição fundamental entre os princípios *políticos* da democracia e a polaridade típica e recorrente de duas esferas heterogêneas, a *ética* e a *economia*, que caracteriza o liberalismo.

No seu *Glossarium*, escrito entre 1947 e

1951, Espinosa conserva ainda intacto o papel negativo que lhe era atribuído no livro de 1938 sobre o *Leviatã*. E numa nota de 12 de Janeiro de 1951, servindo-se da Epístola aos Gálatas (2, 4), Schmitt procura sustentar - contra a ideia bíblica, que ele não podia admitir, segundo a qual a salvação vem pelos judeus (João 4, 22) - a tese de acordo com a qual os judeus trouxeram a infelicidade ao mundo: “*Salus ex Judaeis? Perditio ex Judaeis?* Acabemos primeiro com estes judeus importunos! Enquanto nos mantivemos desunidos, os judeus introduziram-se pelas costuras. Enquanto isto não for compreendido, não há salvação. Espinosa foi o primeiro a introduzir-se pelas costuras”⁵⁵.

Por outro lado, a questão aguda que o olhar genealógico de Schmitt lança ao pensamento de Espinosa, assenta no facto de a contradição entre o liberalismo e a democracia - contradição que Schmitt analisa no seu livro de 1923 *A Situação Histórico-Espiritual do Parlamentarismo Hodierno* - estar já em acto na filosofia emanatista daquele marrano de ascendência portuguesa.

Pode-se, desde já, destacar três pontos essenciais. Em primeiro lugar, Schmitt descobre na metafísica de Espinosa uma confirmação da sua tese da existência de uma analogia estrutural entre o pensamento teológico e o pensamento político, uma confirmação, portanto, da existência de uma “teologia política”; em segundo lugar, Espinosa surge a Schmitt como o verdadeiro pioneiro do liberalismo político, ou seja, como o remoto pai de uma corrente de pensamento político que, a longo prazo, haveria de desferir o rude

⁵³ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 92.

⁵⁴ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, pp. 92-93.

⁵⁵ Cf. Schmitt, C., *Glossarium.. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 290.

golpe de misericórdia ao Estado, enquanto o lugar da constituição da identidade política de um povo; por último, Espinosa é visto como o verdadeiro inventor da teoria da soberania do povo, concepção que representa o inevitável corolário político da ideologia democrática triunfante desde o século XIX.

Por um lado, metafísica e filosoficamente, Espinosa apresenta-se a Schmitt como o primeiro adversário da idade clássica do racionalismo abstracto, instrumental e mecânico, da idade em que se iniciam essas movimentações profundas a que Schmitt chama “despolitizações e neutralizações”, como o primeiro pensador a elaborar filosoficamente os conceitos de uma individualidade concreta e de uma potência inesgotável, próprias do fundamento da existência. Daqui ao primeiro esboço de uma concepção radicalmente democrática da soberania popular, iria, contudo, um passo muito pequeno. Por outro lado, Espinosa teria sido o “primeiro judeu liberal” a proclamar a autonomia do espaço interior da subjectividade (por aqui se revelando como um insólito precursor do trabalho de esteticização do político levado, mais tarde, ao paroxismo, pelos românticos), subjectividade que encontraria o seu pleno florescimento no âmbito social na chamada liberdade de opinião (o próprio Schmitt recorda que no subtítulo do *Tractatus theologico-politicus* se fala já de *libertas philosophandi*), a qual, por seu turno, induziria, como vimos, a lenta mas definitiva agonia do *Leviatã*.

Por outras palavras, e nos termos do próprio Schmitt, se o antagonismo entre a democracia e o liberalismo, permaneceu obstinadamente invisível durante todo o tempo em que, quer a primeira, quer o segundo, reuniram forças e se aliaram contra o Estado mo-

nárquico feudal, como os dois aspectos fundamentais da emancipação burguesa, i. e., social, face ao Estado, e se, uma vez definitivamente vencido o seu comum inimigo político, o conflito não pode deixar de emergir como um antagonismo entre o princípio da democracia no sentido rousseauista (princípio de uma comunidade formando um todo homogéneo) e o princípio do liberalismo (o princípio de uma sociedade individualista e pluralista), se, portanto, um tal antagonismo se enraíza na lógica desses dois princípios de organização política da sociedade, não podemos deixar de acompanhar as consequências da controversa análise de Schmitt, de acordo com a qual Espinosa vem a ser convocado como o iniciador e o testemunho maior das duas evoluções.

Em suma, a mal dissimulada linha de fractura de que a tese schmittiana da oposição entre a democracia e o liberalismo dá conta, está já expressa, pela primeira vez na história do pensamento político moderno, no próprio pensamento de Espinosa. É nele que se abre, para não mais se voltar a fechar, a brecha que separa os dois domínios: “Um século de alianças históricas e de lutas comuns contra o absolutismo do príncipe retardaram o reconhecimento desta oposição. Mas hoje o seu desdobramento aparece à luz do dia com uma intensidade cada vez maior e nenhum uso linguístico universal o pode impedir. É a oposição, invencível nas suas profundezas, entre a consciência liberal do homem-indivíduo e a homogeneidade democrática”⁵⁶.

Mas, vejamos agora o modo como aquela

⁵⁶ Cf. Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1923], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 23.

“inflexão” - que Schmitt atribui a Espinosa - que decide da superioridade do foro interno sobre o foro externo e do primado do privado sobre o público, está já preparada no pensamento de Hobbes e na terminologia que o suporta.

5 Consciência privada e opinião em Thomas Hobbes

Como o mostram os próprios textos (e contextos) onde a palavra aparece, Hobbes parece não ter conhecido a distinção, hoje comum em inglês, entre “*conscience*” (consciência moral) e “*consciousness*” (consciência como estado oposto ao de inconsciência). Hobbes renuncia, por isso, ao emprego da palavra “consciência” - destituída de valor por causa do seu uso incerto - e substitui-a pelo conceito de “opinião”, despido, este, de qualquer significado religioso. Quem invoca a consciência, afirma Hobbes, quer alguma coisa. Mas, e quem invoca a “*opinion*”? O que quer aquele que invoca a opinião?

Na convicção - a que Hobbes reduziu todos os conteúdos religiosos - reside a pretensão de exclusividade dos partidos inimigos, e a guerra civil nasce dessa atitude comum. Ela advém do veneno de doutrinas rebeldes empenhadas em proclamar a “mentira” da consciência inimiga; se uma afirma que cada um é juiz das acções boas e más, a outra sustenta que é pecado o que se faz contra a própria consciência. Contudo, a simples consciência, a qual, como diz Hobbes, tem a pretensão de “subir ao trono” (cf. Hobbes, *De Cive*, 12, 1), não é juiz do bem e do mal, mas, pelo contrário, a própria fonte do mal. É por isso que para Hobbes, a invocação da instância da consciência sem qualquer espé-

cie de amparo externo, em vez de ser uma *causa pacis*, não pode deixar de ser, na sua pluralidade subjectiva, uma *causa belli civilis*:

“É evidente, por experiência contínua, a verdade de que os homens buscam não apenas a liberdade de consciência, mas também a dos seus actos; e não apenas esta última, mas ainda a liberdade de persuadir os outros das suas opiniões; e também não apenas esta, pois todo o homem deseja que a autoridade soberana não admita que se mantenham outras opiniões senão as que ele mesmo professa”⁵⁷.

Em *Elements of Law* (II, 6, 12) Hobbes define “*conscience*” como “nada além do juízo e da opinião que um homem faz de si mesmo”. “Por conseguinte, quando os homens dizem coisas sobre a sua consciência - prossegue Hobbes -, não se presume que conheçam com certeza a verdade do que dizem. [...] Defino a consciência, portanto, como a opinião que se tem da evidência” (*Ibidem*, I, 6, 8). No *Leviatã* (I, 7) Hobbes fornece uma breve história do uso da palavra e mostra a cautela e as reticências que o seu emprego lhe merece: “Quando duas ou mais pessoas conhecem o mesmo facto, diz-se de cada uma delas que está *consciente* do facto em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente. E como cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira, a melhor testemunha de tais factos, tem sido e sempre será considerado um acto extremamente perverso que qualquer um fale contra a sua *consciência*, ou induza ou force outrem a fazê-lo. É por isso que o testemu-

⁵⁷(*Elements of Law*, II Parte, Capítulo 6, Secção 13)

nho de consciência tem sido sempre atendido com a maior diligência em todos os tempos. Depois passou-se a usar metaforicamente a mesma palavra, indicando o conhecimento dos factos secretos e pensamentos secretos de cada um, sendo portanto *retoricamente* que se diz que *a consciência equivale a mil testemunhas*. E finalmente os homens, veementemente apaixonados pelas suas novas opiniões (por mais absurdas que fossem), e obstinadamente decididos a mantê-las, deram também a essas opiniões o reverenciado nome de consciência, como se pretendessem considerar ilegítimo mudá-las ou falar contra elas; e assim pretendem saber que estão certos, quando no máximo sabem que pensam está-lo.” Por esta razão, evita Hobbes empregar o termo no *Leviatã*. Contudo, é particularmente significativo que, onde ele era ainda utilizado, em expressões como “*private conscience*” (*Elements of Law*), tenha sido posteriormente substituído por “*opinion*”, “*inward thought*”, “*heart*” e expressões análogas. O que significa esta substituição?

Conhecedor da separação entre consciência e acção, Hobbes, ao contrário dos seus contemporâneos, argumentava do exterior para o interior, e precisamente por isso concebe o Estado, o *Leviatã* (“*deus mortalis*”), como uma construção política e técnica (fusão mítica entre deus e animal, animal e homem e homem e máquina) em que as convicções privadas são destituídas da sua repercussão política. Com efeito, no direito constitucional de Hobbes, as convicções privadas não encontram nenhuma aplicação às leis e as leis, por seu turno, não são aplicáveis ao soberano. O monarca está acima do direito e é, simultaneamente, a sua fonte. Apenas ele decide o que é justo ou injusto e é, ao

mesmo tempo, legislador e juiz. O interesse público do Estado, sobre o qual apenas o soberano tem o direito de decidir, não compete, portanto, à consciência. A *consciência*, da qual, aliás, o *Leviatã* se pretende separado, transforma-se em *moral privada*. *Auctoritas, non veritas, facit legem*, significa aqui, que “quando se chega à confissão externa da crença, o juízo privado não conta e o soberano decide sobre o que é verdade e o que não é”⁵⁸.

É, pois, apenas na medida em que uma ordem estatal é assegurada de cima para baixo, que a estabilidade política se torna possível, justamente quando a pluralidade de partidos e de indivíduos se reconhece numa moral que aceita a soberania absoluta do príncipe como uma necessidade moral. Às teorias morais tradicionais, opõe Hobbes uma moral cujo tema é a *razão política*. As leis desta moral realizam-se na construção do Estado. São deduções racionais e, ao mesmo tempo, experiências adquiridas na realidade cruel da guerra civil - “*damnosum experientia*” - onde o homem sentiu o pavor da morte, esse senhor absoluto. Num tal Estado, porém, racional é apenas a legalidade formal das leis, não o seu conteúdo. Racional é aqui o mandamento formal, da moral política, de obedecer às leis independentemente do seu conteúdo. Neste sentido, a formalização do conceito de lei soberana, alcançada por Hobbes, funda-se numa efectiva separação entre consciência interior (*in foro interno*) e acção exterior. Pois somente esta diferenciação permite separar o conteúdo de uma acção e a própria acção, pressuposto necessá-

⁵⁸ Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, p. 85.

rio para um efectivo conceito de lei formal. Com efeito, só assim é possível declarar, independentemente do seu conteúdo moral ou religioso, o carácter legal de uma lei e, ao mesmo tempo, cumpri-la enquanto tal. A obediência às leis “soberanas” só era possível se o súbdito continuasse a distinguir entre convicção e acção, que se contradiziam na guerra civil, para poder viver em harmonia consigo mesmo sem considerar o conteúdo das leis que deve cumprir.

Todavia, ao deslocar a ruptura entre consciência e política, entre crença interna e confissão externa, inevitável entre os homens de orientação religiosa - isto é, segundo Hobbes, irracionais -, para um domínio que se situa fora da máquina estatal, Hobbes fê-la reaparecer em dois lugares: no *soberano*, que está acima do Estado (*Legibus Solutus*), e no *indivíduo*, pela cisão do homem em “homem” e “cidadão”. É esta distinção que permite a Hobbes pensar as leis morais e as leis políticas no seu conjunto, sem se ver na necessidade de as identificar utopicamente. Em *De homine*, Hobbes descreve virtudes que radicam em convicções extra-estatais: “...não são virtudes para cidadãos, mas para homens”. Nesta perspectiva, Hobbes afasta-se a um tal ponto das doutrinas morais tradicionais, que caracteriza “*vis et dolus*” como virtudes cardinais do indivíduo pré-estatal: são as virtudes do homem enquanto criatura da guerra civil. “*Justitia et injustitia*”, são, pelo contrário, “qualidades não do homem, mas do cidadão” (cf. Hobbes, *De homine*, XIII, 9). Numa palavra, apenas numa situação de guerra civil, na *bellum omnium contra omnes*, é aceitável o princípio da “privacidade” e atendível a existência natural da “consciência”.

Contudo, para manter o Estado na sua fun-

ção de guardião da paz não é necessário que o súbdito se identifique, como homem e segundo a sua convicção, com as leis políticas (*Leviathan*, III, 32, IV, 46). Pelo contrário: o homem, como cidadão, não deve já buscar a *prima causa* das leis em Deus, mas numa construção temporal, isto é, no poder soberano que põe fim à guerra civil. Quanto às leis, elas são morais não porque correspondam a uma legalidade eterna da moral, mas porque se originaram num mandato ditado pela situação política. Estas são as leis da moral política, sobre as quais o soberano decide, por razões inerentes a esta mesma moral. É, pois, neste sentido, que uma virtude é, para Hobbes, uma virtude: não por causa da convicção que a sustenta ou da justa medida que expressa, mas por causa do seu fundamento político (*Leviathan*, I, 16). Para o homem como homem, porém, a convicção, ou a própria consciência, permanece o último critério da moral. Para o homem ameaçado pela guerra civil, não há, não pode haver, diferença entre consciência e política. Por essa razão, “moral” e “política” não podem deixar de coincidir sempre que a razão está diante da alternativa histórica - como era manifestamente o caso de Hobbes - entre guerra civil e ordem estatal.

Com Hobbes, portanto, a *religio* transitava já, ainda que de maneira sub-reptícia, para uma nova esfera, a esfera da liberdade privada do livre pensador, formada pelo interior invisível de um indivíduo animado por sentimentos e opiniões totalmente livres. Começava aqui a luta da burguesia liberal - que a reivindicação spinozista da *libertas philosophandi* cunhou - contra o Estado absoluto e a fórmula do direito canónico público que o sustentava: “*Cujus regio, ejus religio*”. Doravante, num mundo e numa época em que

a religião se retira da esfera pública e se torna num assunto privado, numa palavra, num mundo que responde à *privatização da religião* com uma *sacralização da propriedade* e uma *moralização da liberdade*, o primeiro direito individual, no sentido da ordem social burguesa (liberal), só pode ser a *liberdade de religião*: “Entre a liberdade de fé e a de consciência, entre a liberdade de associação e a de reunião, entre a liberdade de imprensa e a liberdade de acção e de profissão, ela é o início e o princípio”⁵⁹.

Com Hobbes o homem é, portanto, dividido em duas partes: uma metade privada e outra pública. Os actos e as acções são submetidos, sem excepção, à lei de Estado, mas a convicção é livre, a convicção permanece “*in secret free*” (*Leviathan*, II, 31). Na passagem para a modernidade, na medida em que o *indivíduo* tomava parte no mundo da política, a consciência tornava-se apenas uma instância de controlo do dever de obediência: a ordem soberana dispensava o *indivíduo* de qualquer responsabilidade. “A lei é a consciência pública; consciências privadas... são apenas opiniões privadas” (*Leviathan*, II, 29). Daí em diante será possível ao *indivíduo* refugiar-se na sua convicção sem ser responsável, ou seja, entregar-se à perigosa autonomia das suas opiniões, e, desde que o súbdito cumpra o seu dever de obediência, o soberano não se interessa pela sua vida privada.

Contudo, como com autoridade afirma Schmitt: “onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte ele mostra o seu efeito absorvente e absolutizador, e se o religioso é agora o privado, então é o privado que, em consequência disso, é sacralizado religiosa-

mente. Nenhum deles se pode separar do outro: a propriedade privada é sagrada precisamente porque é uma coisa privada, e é por isso que a religião ser uma coisa privada dá ao privado uma sanção religiosa. A garantia absoluta de que a propriedade privada está acima de qualquer risco, só existe, no sentido autêntico, onde a religião é uma coisa privada”⁶⁰.

6 A lei da opinião pública ou “lei da censura privada” de John Locke

Uma tal extensão do foro interior privado ao domínio público conhece, no entanto, em John Locke, pai espiritual do iluminismo burguês, a sua formulação filosófica mais decisiva. No seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), Locke distingue três espécies de leis: em primeiro lugar, “a lei divina, que regulamenta o que é pecado e o que é dever” e se anuncia ao homem pela natureza ou pela revelação; em segundo, “a lei civil, que regulamenta o crime e a inocência”, ou seja, a lei do Estado, ligada à coerção, cuja tarefa consiste em proteger o cidadão; em terceiro lugar, Locke enuncia a lei especificamente moral, a “*Philosophical Law*”, que é a “medida do vício e da virtude”⁶¹.

Ao traçar estas distinções, Locke submete a relação entre as leis morais e as leis políticas, tal como Hobbes a havia formulado, a uma profunda revisão, provocando uma ruptura entre o direito natural e o direito polí-

⁵⁹ Cf. Schmitt, C., *Catolicismo Romano e Forma Política* [1923], Hugin Editores, Lisboa, 1998, p. 41.

⁶⁰ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 41.

⁶¹ Cf. Locke, J., *Ensaio sobre o entendimento humano*, Volume I, Livro II, Capítulo XXVIII, §§7-10, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999, pp. 467-469.

tico, que Hobbes reunira a fim justamente de justificar o Estado. Com a terceira lei, lei dos filósofos, ou, como significativamente Locke também a chama, “*lei da opinião pública ou da reputação*”, traz o pensador inglês, para o primeiro plano da vida pública, as leis morais civis, as quais têm a sua origem no foro interior da consciência humana. Apesar de os súbditos terem abdicado de todo o seu poder para o colocar à disposição do Estado, e por isso não poderem agir contra um cidadão além do que é autorizado pelas leis do país, “(mesmo assim) mantêm, ainda, o poder de julgar bem ou mal, de aprovar ou desaprovar as acções daqueles com quem vivem e com quem conversam”⁶². Se os cidadãos não têm nenhum poder executivo, possuem e conservam, no entanto, o poder espiritual do juízo moral. Nesse aspecto Locke está de acordo com Hobbes, mas, no seu sistema, são os próprios cidadãos que estabelecem, pela sua aprovação ou pela sua recusa, o que deve ou não ser chamado virtude: “a partir desta aprovação e desaprovação estabelecem entre eles o que irão designar como virtude e vício”⁶³. Com efeito, para Locke, as opiniões dos cidadãos sobre a virtude e o vício não estão confinadas ao domínio das convicções e opiniões privadas. Ao invés, os juízos morais dos cidadãos têm carácter de lei. Excluída do Estado por Hobbes, a moral de convicção ganha com Locke um novo estatuto.

Segundo Locke, sem autorização estatal, as leis da moral civil só existem de maneira tácita e secreta, mas não se restringem já aos indivíduos enquanto tais: adquirem carácter obrigatório geral mediante “o consentimento

secreto e tácito dos cidadãos”⁶⁴. O portador da moral secreta não é já o indivíduo, mas a sociedade, a “*society*” que se forma nos “*clubs*”, onde os filósofos se dedicam a investigar as leis morais. Os cidadãos não se submetem apenas ao poder estatal: juntos, formam uma sociedade que desenvolve as suas leis morais, que se situam ao lado das leis do Estado. Assim, a moral civil - ainda que, conforme à sua natureza, “tácitamente e em segredo” - entra no espaço público. Além disso, as leis morais civis, secretamente em vigor, não se restringem apenas à convicção, mas determinam igualmente o valor moral das próprias acções. Neste sentido, a legalidade da *Philosophical Law* lockeana não repousa na qualificação do seu conteúdo, funda-se, antes, no acto de vontade de que se origina: não é já o soberano quem decide, mas os cidadãos. Tal como os negociantes determinam um valor de mercado, o “preço justo” de uma mercadoria, assim os cidadãos, ao emitirem o seu juízo, constituem as leis morais. A legalidade das suas opiniões morais consiste no juízo dos próprios cidadãos: “em todo o mundo a virtude e o louvor, o vício e a censura, estão sempre associados”⁶⁵. Os meios de coerção, necessários para conferir validade pública à lei, são o elogio e a censura: “A sua imposição [da lei da opinião ou da reputação] é o louvor e o descrédito”⁶⁶.

Cada acto de julgar dos cidadãos, a distinção que fazem entre o que deve ser considerado como bem ou mal, torna-se legal por força da própria distinção. As opiniões privadas dos cidadãos são elevadas a leis em

⁶² Cf. Locke, J., *Ibidem*, p. 469.

⁶³ Cf. Locke, J., *Ibidem*, p. 469.

⁶⁴ Cf. Locke, J., *Ibidem*, p. 468.

⁶⁵ Cf. Locke, J., *Ibidem*, p. 469.

⁶⁶ Cf. Locke, J., *Ibidem*, p. 470.

virtude da sua censura imanente. Precisamente por esta razão, chama Locke também à lei da opinião pública “lei da censura privada” (*Law of Private Censure*). Espaço privado e espaço público não são, por isso, excludentes, pelo contrário, o espaço público emana do espaço privado e a opinião pública provém da importância pública da esfera privada. A certeza que o foro interior tem de si mesmo reside, precisamente, na sua capacidade de se tornar público. O espaço privado alarga-se, por força própria, em espaço público, e é somente no espaço público que as opiniões privadas se manifestam como lei.

Ao introduzir a *Law of Opinion*, a lei da censura privada, Locke concedeu uma investidura política ao foro interior da consciência humana. Para não serem incorrectos, os cidadãos são forçados a emitir o seu *judgement*, e apenas mediante os seus próprios juízos determinam o que é moralmente correcto e incorrecto no Estado. Consequentemente, para a sociedade ascendente, as convicções tornam-se num constante exercício do juízo. Os cidadãos, diz Locke, devem declarar as suas opiniões privadas como leis de carácter obrigatório universal, pois só no juízo autónomo dos cidadãos, se constitui o poder da *society* e apenas no exercício constante da censura moral esta se estabelece como lei. O valor oscilante das censuras privadas não representa, no entanto, uma objecção à sua legalidade, pois o progresso desta consiste, precisamente, no facto de pertencer à natureza moral daquelas serem constantemente superadas. E se na doutrina de Locke - precursor do “politicamente correcto” contemporâneo -, as opiniões morais dos cidadãos se elevam a leis de carácter obrigatório universal, tal deve-se, sem dúvida, ao exercício constante e apertado da censura. A razão

entendida como *crítica* e a moral praticada como *censura*, tornaram-se, para a autoconsciência dos cidadãos, uma única e mesma actividade que se legitimava por si mesma. O denominador comum da crítica e da censura assenta no juízo, no *judgement*, o qual, por um lado, separa o mundo nos reinos do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, do correcto e do incorrecto, mas, por outro, eleva os cidadãos, graças ao exercício desta distinção e em função dela, à suprema instância judicativa. O juízo dos cidadãos, que se legitimava a si mesmo como verdadeiro e justo - isto é, a censura e a crítica -, torna-se no poder executivo da nova sociedade, e o campo de acção da legislação moral vem a ser, pela primeira vez, talvez, na Idade Moderna, não só maior do que o campo abrangido pela legislação do Estado, como profundamente distinto. Enquanto a legislação do Estado se realiza directamente pelo poder político, a legislação moral age indirectamente pela pressão dos poderes indirectos que um conjunto de pessoas privadas reunidas como público institui como opinião pública. A *Philosophical Law*, que age apenas pelo elogio e pela censura, é muito mais eficiente nos seus efeitos, pois ninguém pode escapar ao poder de controlo do juízo moral: “aquele que considera que o louvor e o descrédito não são motivos suficientes para os homens se acomodarem às opiniões e às regras daqueles com quem convivem não mostra grande conhecimento da história da humanidade. [...] Nenhum homem escapa ao castigo da censura e do descrédito quando vai contra os costumes e opiniões daqueles com quem convive e aos quais se subjuga”⁶⁷.

Por conseguinte, se as leis do Estado agem

⁶⁷ Cf. Locke, J., *Ibidem*, pp. 470 e 471.

directamente, pelo poder de coerção exercido pelo próprio Estado, a legislação moral age nesse mesmo Estado, mas de maneira indirecta e com maior força. Com Locke, a moral civil torna-se num poder público que age apenas espiritualmente, isto é, que se move apenas na aparência da correcção moral do juízo, mas cujo efeito é profundamente político, pois obriga o cidadão a adequar as suas acções não só ao Estado, mas, sobretudo, à *puissance invisible* da lei da opinião pública: a uma razão crítica e a uma censura moral, numa palavra, ao tribunal que decide da lei da reputação. Por outro lado, com a mobilidade do juízo privado dos cidadãos e com as sentenças que dela decorrem e que constantemente se superam umas às outras, é a própria legalidade do progresso moral que se autoconstitui e que definitivamente parece deixar para trás todas as leis do Estado. A mobilidade dos juízos morais, de que a lei da opinião pública é o testemunho, apresenta-se doravante como a figura insuspeita do próprio progresso. Com ela, cria-se um novo acesso à distinção crítica - moderna e liberal nos seus fundamentos - entre moral e política que está na origem das modernas declarações dos direitos do *homem* e do *cidadão*.

Todavia, o segredo, a que Locke se refere como o “consentimento secreto e tácito dos cidadãos”, o qual fundamenta a validade das leis morais civis e que, a esse título, adquire carácter obrigatório geral, o segredo, um elemento aparentemente tão contrário ao Iluminismo, conduz-nos directamente ao centro da dialéctica maçónica e judaica da política e da moral, conduz-nos, como diria talvez Schmitt, à “subintrodução judaica na modernidade”, a qual deu a estocada de morte ao Estado absolutista. No entanto, como a seguir procuraremos mostrar, a oposição da

publicidade ao segredo não pode ser vista como a oposição imediata e simples do Iluminismo ao Absolutismo, como a vitória da publicidade sobre o segredo e o triunfo do Iluminismo sobre o Absolutismo.

7 O segredo no do Estado de direito liberal

“Ainda o ditador contra o qual o mundo todo, reunido, lutou, não estava bem morto, e ressurgia já o segredo sob a forma da bomba atómica - mais perigoso do que nunca e intensificando-se rapidamente nos seus rebentos”

Elias Canetti

Na verdade, o movimento iluminista desenvolveu-se a partir do Absolutismo, no início como a sua consequência interna, em seguida como a sua contrapartida dialéctica e, finalmente, como o inimigo que, a partir do seu próprio interior, preparou o golpe de Estado que precipitou o seu declínio⁶⁸. Com efeito, o Estado absolutista contém já *in nuce* a dialéctica entre segredo e publicidade, desmascaramento e mistificação. Ela é o efeito da separação entre moral e política, subjacente ao Estado absolutista, que o cidadão burguês transformou numa resposta específica à sua situação dentro desse Estado, o qual limitava a constituição da sua esfera moral. Contudo, o que numa tal dialéctica se revela historicamente decisivo, é o modo como, quer o Absolutismo, quer o Iluminismo, responderam ao problema da separação entre consciência interior e acção ex-

⁶⁸ Seguiremos, para a elucidação deste problema, a interpretação geral de Reinhart Koselleck no seu estudo *Crítica e crise* [1959], Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1999.

terior, entre cidadão e súbdito, entre esfera pública e esfera privada, numa palavra, o que aqui importa esclarecer são as condições históricas e políticas que possibilitaram que uma politização da moral própria do Absolutismo se visse substituída por uma moralização da política típica do Iluminismo, em suma, que a política absolutista sucumbisse à moral iluminista.

Por razões que se prendem com a estrutura do sistema absolutista, o foro interior moral só podia desenvolver-se numa oposição secreta à política estatal. Como refere Reinhart Koselleck, no seu estudo *Crítica e crise*, cujo subtítulo é, significativamente, *Contributo para a patogénese do mundo burguês*, “O advento da inteligência burguesa tem como ponto de partida o foro interior privado ao qual o Estado havia confinado os seus súbditos. Cada passo para fora é um passo em direcção à luz, um acto de esclarecimento. O Iluminismo triunfa na medida em que expande o foro interior privado ao domínio público. Sem renunciar à sua natureza privada, o domínio público torna-se o fórum da sociedade que permeia todo o Estado. Por último, a sociedade baterá à porta dos detentores do poder político para, também aí, exigir publicidade e permissão para entrar”⁶⁹.

Com efeito, a liberdade na intimidade secreta, na alma da cada cidadão, que Hobbes se viu forçado a excluir do Estado absolutista para deduzir o seu conceito de soberania, a liberdade que, em Locke, por “consentimento secreto e tácito” dos indivíduos, se expressava numa legislação filosófica independente do Estado, uma tal liberdade civil

⁶⁹ Cf. Koselleck, R., *Crítica e crise* [1959], Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 49.

só podia desenvolver-se no Estado absolutista se permanecesse restrita ao foro interior secreto. É, pois, neste sentido, que na luta histórica da “sociedade” contra o Estado, a burguesia moderna nasce do foro interior secreto de uma moral de convicção privada e se consolida nas sociedades privadas de que as lojas maçónicas são o paradigma. Tal é lembrado por um famoso dito de Lessing segundo o qual a maçonaria seria tão antiga quanto a “sociedade civil”: “Ambas só poderiam nascer juntas - isto se a sociedade burguesa não for um simples produto da franco-maçonomia”⁷⁰.

Com efeito, é nas lojas e através delas que a burguesia adquire uma forma social própria. Pela imitação reactiva de ambos, o segredo das lojas situa-se ao lado dos mistérios da Igreja e da política secreta dos Estados. É o segredo de um terceiro poder que vivia de acordo com a sua própria lei. Como, a este propósito, refere Reinhart Koselleck, “os maçons burgueses não renunciam ao segredo do interior moral, pois nele encontram a garantia da sua existência independente do Estado. O facto espiritual, “ser livre em segredo”, tem a sua concreção social nas lojas. Aparentemente sem afectar o Estado, os burgueses criam nas lojas, nesse foro interior secreto dentro do Estado, um lugar em que já se realiza - sob a protecção do segredo - a liberdade civil. *A liberdade em segredo torna-se o segredo da liberdade*”⁷¹.

Na medida, porém, em que - de maneira ambivalente - encobre o avesso político do Iluminismo, assinalando o limite distintivo entre moral e política e protegendo e circuns-

⁷⁰ Cf. Lessing citado por Koselleck, *Ibidem*, p. 64.

⁷¹ Cf. Koselleck, R., *Crítica e crise* [1959], Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 68. Sublinhados nossos.

crevendo o espaço social em que a moral burguesa, por oposição à política absoluta do Príncipe, deveria realizar-se, o segredo cumpre a função de garantir o monopólio burguês sobre a moral privada. Ao rejeitar a política, os maçons estabelecem-se, ao mesmo tempo, como consciência moral da política. O próprio sentido maçónico da separação entre moral e política implicava um veredicto moral sobre a política vigente. Por isso, enquanto a política dos príncipes absolutistas reinou ou os seus efeitos perduraram, o segredo encobria os maçons com o manto da inocência (e da superioridade) da moral e da ausência política. Com a moral de convicção elevada a presuntivo soberano, o maçon, directamente apolítico na forma, é, no entanto, indirectamente, mediatamente, político na substância.

O culto maçónico e judaico do segredo é, pois, não apenas o que permite explicar a desagregação do Absolutismo e a consequente ascensão política da burguesia e do seu *pathos* moral centrado no indivíduo, como, sobretudo, o que torna possível a autocompreensão do “lado oculto” do Iluminismo. Com o silêncio, a discrição e o vínculo em torno de um segredo, as lojas maçónicas, formações típicas de poderes indirectos, dissimulam a acção política contra o Estado, criando, no mesmo lance, a antítese moral entre Estado e “sociedade”. Com ela, o Estado absolutista foi destruído a partir do seu interior. Eis, pois, aqui, o papel do sigilo maçónico: dissimular que a lógica da actividade moral o impelia para o espaço da política, da qual ele, excepcionalmente, se separava a princípio. Às funções do *arcanum*, de proteger e permitir a actividade moral dos maçons, acrescenta-se, no entanto, outra: dissimular o carácter indirectamente

político dessa actividade, *potestas indirecta* que, neste sentido, pertence ao verdadeiro conteúdo do próprio *arcanum*.

Na génese do segredo, na medida em que o mesmo corresponde a uma ampliação sucessiva do foro interior da convicção, tal como este foi moral e economicamente reivindicado nas lojas maçónicas, actua uma visão do homem como agente que pertence simultaneamente a uma esfera privada e a uma esfera pública. Duplicação, pois, da divisão absolutista entre homem e cidadão, mas politicamente invertida desta feita, porque, com o Iluminismo, a separação absolutista entre homem e cidadão, deixa de ser compreensível, já que se entende agora que o homem se *deve* realizar moral e economicamente, isto é, *privativamente*, como homem. Como, a este propósito observa Jürgen Habermas, “Entre o homem privado como *homme* e *citoyen* não existe nenhuma ruptura, desde que, enquanto *homme*, seja ao mesmo tempo proprietário privado, e que, enquanto *citoyen*, tome a seu cargo, como uma pessoa privada, a estabilidade da ordem da propriedade”⁷². Há, pois, segredo na exacta medida em que a função protectora que ele exerce garante a continuação iluminista e o desdobramento maçónico e judaico da separação absolutista entre moral e política, em benefício, desta vez, da religião moral burguesa e das virtudes sociais que lhe correspondem. Por isso, tal como o Estado absolutista havia neutralizado politicamente as tensões religiosas, os burgueses queriam superar moralmente todas as diferenças confessionais. De um tal agnosticismo, procede

⁷² Cf. Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1961], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, p. 159.

também o valor liberal, judaico, iluminista e maçónico, da igualdade social como igualdade exterior ao Estado.

Por ser o elemento que garante a confiança recíproca da sociedade burguesa emergente, o segredo adquire a dignidade, a prioridade e a aura de um autêntico direito natural, diante do qual todo o direito positivo deve sucumbir. Ao ampliar-se por meio do segredo, a consciência privada do burguês transforma-se, por isso, numa grande consciência, e ao converter-se numa consciência do mundo, a sociedade separa-se voluntariamente deste mesmo mundo mediante o segredo. Por essa razão, o segredo político do Iluminismo não deveria ser apenas dissimulado para o exterior. Em virtude do seu princípio aparentemente apolítico, permaneceu também encoberto para a grande maioria dos iluministas. Esta a razão que permite a Reinhart Koselleck afirmar, a contrapelo, que “Desde o início, Iluminismo e segredo aparecem como gémeos históricos”⁷³.

Contudo, se, numa primeira fase, representa o significado funcional de uma negação indirecta da política dentro do quadro que marca a passagem da política absolutista à moral Iluminista, o segredo, na medida em que se apresenta depois como a reivindicação do foro interior da consciência privada e das leis morais civis que lhe estão associadas, está intimamente ligado à lei da censura privada, de que a opinião pública e o princípio liberal da discussão pública são os instrumentos racionais. À distinção *público - não-público* que marcara, no Absolutismo, a fundamentação política da doutrina da razão de Estado assente nos *arcana imperii* e nos *arcana dominationis*, opõe o

século XVIII não tanto a distinção *público-privado*, quanto a distinção *público-secreto*. Com ela está já dada a peculiar relação burguesa ao “público”, porque “público” possui dois significados, consoante se oponha a “privado” - como acontece na distinção clássica, transmitida pelos juristas romanos, entre *ius publicum* e *ius privatum* -, ou a “secreto”, caso em que significa não algo relativo à “coisa pública” ou ao “Estado”, mas “manifesto”, “aberto”, ou, com maior precisão, “visível”. Se o “privado” pode ser “representável”, sendo, por isso mesmo, “visível”, o “segredo” não.

Com efeito, a representação política só pode ter lugar na esfera da publicidade, e não há, como tal, representação em segredo ou entre poucos. Segundo Carl Schmitt, foi durante o século XIX que se perdeu o sentido autêntico do princípio representativo. A concepção, então dominante, da representação dos interesses por meio do sufrágio restrito é a ilustração desse desvio: a posse, a propriedade, indica Schmitt, recorrendo ao vocabulário de Sieyès, “não é uma qualidade que possa ser representada” e o sufrágio censitário transforma o Parlamento num “comité de interesses”⁷⁴, num cartel de *lobbies*, quando, de acordo com a sua significação inicial, deveria ser uma autêntica representação da nação. A representação dos interesses (“*Vertretung*”), que a monarquia constitucional favorecia porque lhe permitia conservar o monopólio da representação soberana (“*Repräsentation*”) que uma Assembleia Nacional lhe poderia contestar, desapareceu progressivamente sob a pressão das reivindicações democráticas. Mas o seu as-

⁷³ Cf. Koselleck, R., *Ibidem*, p. 56.

⁷⁴ Cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre* [1928], Dunc-ker & Humblot, Berlin, 1993, p. 311.

pecto mais negativo, a redução do acto público por excelência a um esquema de direito privado, comunicou-se, segundo Schmitt, às formas ulteriores do parlamentarismo e perverteu o sentido autêntico da instituição representativa. Esta *Repräsentation*, a única representação autêntica, não se verifica, portanto, através de procedimentos, já que é algo “existencial”. Por ela, o representante não é um delegado da vontade dos representados, uma vez que, por princípio, como essa vontade não existe (o que há é uma diversidade de vontades antagónicas e concorrenciais assentes no primado económico e moral do indivíduo), é impossível que se possa delegar; pelo contrário, mediante essa “representação”, o representante “encarna” o que há de homogêneo nos representados, expressando assim, ou dando vida, a uma vontade popular que só é capaz de se manifestar, ou de se tornar presente, por obra do próprio representante e da sua qualidade para a “identificar”.

Foi a filosofia do Iluminismo que deu uma nova interpretação à ideia de publicidade: ao identificá-la com a ideia de um espaço de uma livre discussão, que estabelece os limites entre o que é publicamente privado - o que pode ser visto - e o que é secreto - o que permanece por ver -, criou simultaneamente os pressupostos que estão na origem quer do parlamentarismo (*forma regiminis*) quer da opinião pública (*forma imperii*), mas também daquilo a que um autor como Michel Foucault chama a “máquina panóptica”, um poder disciplinar que pretende ser, ao mesmo tempo, omnividente e invisível, e que funciona, por relação ao regime de tipo parlamentar e representativo, como um “contradireito” que “efectua uma suspensão,

nunca total, mas também nunca anulada, do direito”⁷⁵.

Com efeito, um dos méritos de Foucault na sua análise do *Panopticon* de Bentham - uma máquina destinada a dissociar o para “ver-ser visto”, onde quem vê não é visto e quem não vê é visto - foi o de mostrar como ao lado das grandes estruturas jurídico-políticas das sociedades modernas, assentes no modelo do contrato e destinadas a fazer da vontade de todos a instância fundamental da soberania, se ergueram os sistemas de micropoderes essencialmente não-igualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. Afirmo Foucault: “O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção. Não parou de elaborar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade, para fazer funcionar os mecanismos efectivos do poder ao encontro dos quadros formais de que estes dispunham. As “Luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”⁷⁶. Por outro lado, “introduzindo assimetrias insuperáveis e excluindo reciprocidades”, as disciplinas - prossegue Foucault - “criam entre os indivíduos um laço “privado”, que é uma relação de limitações inteiramente diferente da obrigação contratual”⁷⁷.

Todavia, a ideia de publicidade, tal como Schmitt a concebe, é radicalmente diferente daquela interpretação liberal: a publicidade nasce com o Estado moderno e com a distinção entre os assuntos do Estado e os assuntos

⁷⁵ Cf. Foucault. M., *Surveiller et Punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975, p. 259.

⁷⁶ Cf. Foucault. M., *Ibidem*, p. 258.

⁷⁷ Cf. Foucault. M., *Ibidem*, p. 259.

do monarca e da sua família. Sinónimo da existência de um espaço especificamente político, a publicidade não é, contudo, incompatível com a prática do segredo: “O valor da representação está em que a publicidade e a personalidade dão à vida pública o seu carácter. Coisas famigeradas, como “diplomacia secreta” e “regime pessoal”, desacreditaram esse sistema. No entanto, não deve perder-se de vista pelo menos uma coisa: que a diplomacia secreta dos que detêm o poder público é um jogo inofensivo se comparado com a diplomacia pública que cultivam por meio dos seus agentes os que detêm um poder secreto”⁷⁸.

Um autor contemporâneo como Niklas Luhmann resume do seguinte modo o que ele considera ser a reunião do sentido daquelas duas distinções (*público-privado* e *público-secreto*): “Até ao século XVIII, o desenvolvimento conceptual destas ideias [do conceito político de opinião pública] tinha sido determinado e obstruído por duas distinções diferentes: pela velha distinção de público e privado (que é também uma distinção legal) e pela distinção de público e secreto. Isto ofuscava o sentido do conceito de “público”. O indivíduo privado era apresentado como o *civis* da *res publica*. Mas ao mesmo tempo a essência de coisas importantes na natureza e na república civil eram também vistas como “secretas”. E mais de dois séculos de empenho escolar eram necessários para eliminar esta semântica do segredo. Não foi senão no século XVIII que se reuniram ambas as distinções e, só então, na parte final deste século, surgiu o conceito moderno de opinião pública como o soberano “secreto” e a auto-

ridade invisível da sociedade política. A opinião pública foi estilizada como paradoxo, como o poder invisível do visível. E, nesta forma semântica, tornou-se a ideia culminante do sistema político. Pela primeira vez, o resultado da própria comunicação tornou-se o meio de comunicação posterior. Esta fusão das duas distinções numa só foi conseguida ao preço duma grande sobrecarga do conceito, que foi acompanhada por um conceito idealizado, igualmente forte, do indivíduo”⁷⁹.

Com efeito, o postulado iluminista da publicidade transcrito nestas palavras de Luhmann, no qual tem a sua origem o conceito moderno e liberal de opinião pública como “o soberano “secreto” e a autoridade invisível”, não eliminou, apesar do “empenho escolar” - como o próprio Luhmann, sem mais explicações, reconhece -, o segredo, mas apenas “esta semântica do segredo”.

Ora, o que é que isto significa? Significa que os *arcana* - segredos da técnica política do Estado absoluto cuja finalidade é manter e ampliar o poder do Estado e que conheceram na doutrina da razão de Estado a sua fundamentação teórico-prática - são tão necessários à política burocrática, profissional e sumamente técnica do Absolutismo, como o segredo dos negócios e das finanças é imprescindível à vida económica baseada na propriedade privada e na concorrência que caracteriza a constituição do moderno Estado de direito liberal. Não foi, portanto, o *arcanum* político que aqui foi abolido, nem ele alguma vez conteve em si mesmo qualquer carácter místico, a despeito

⁷⁸ Cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre* [1928], Dunc-ker & Humblot, Berlin, 1993, p. 214.

⁷⁹ Cf. Luhmann, N., “Complexidade societal e opinião pública”, in *A improbabilidade da comunicação*, Editora Vega, Coleção Passagens, Lisboa, 1992, pp. 65-66.

das interessadas operações semânticas a que o pensamento liberal publicamente o submeteu, contrapondo-o, para o reocultar noutra lugar e dele se apropriar, à *transparência* da publicidade. Com efeito, como a este propósito esclarece Schmitt, a natureza do segredo contido nos *arcana* políticos e militares não se distingue nem do segredo industrial nem do segredo comercial: “No final do século XV, quando se tinha já esgotado a força da teologia e a visão patriarcalista do nascimento do reino dos homens já não era cientificamente satisfatória, a política desenvolveu-se como uma ciência, a qual construiu uma espécie de doutrina esotérica em torno do conceito de *ratio status*. Mas o conceito de *arcanum* político e diplomático, mesmo ali onde significa segredos de Estado, não tem nem mais nem menos de místico do que o conceito moderno de segredo industrial ou segredo comercial. [...] Esta *praxis* da linguagem tomada da vida política e militar demonstra o simples sentido técnico do *arcanum*: é um segredo de fabricação”⁸⁰.

Tal significa, portanto, que, onde há poder secreto, há também, quase como o seu produto natural, um antipoder igualmente secreto, pois onde o poder supremo directo é oculto e invisível tende também a ser oculto e invisível o contrapoder indirecto: poder invisível e contrapoder invisível são as duas faces da mesma moeda. Como escreve Koselleck: “O segredo dos iluminados opunha-se aos mistérios dos supersticiosos e aos *arcana* da política. “Porquê sociedades secretas?, perguntava Bode, o seu pioneiro no Norte da

⁸⁰ Cf. Schmitt, C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1921], Duncker & Humblot, Berlin, 1994, pp. 13-14.

Alemanha. “A resposta é simples”, responde ele mesmo, “Porque seria estupidez pôr as cartas na mesa quando o adversário esconde o jogo”⁸¹. Essa a razão por que um autor como Norberto Bobbio, talvez até para além das suas intenções, pode afirmar que:

“A par da história dos *arcana dominati-onis* poderia escrever-se, com a mesma abundância de pormenores, a história dos *arcana sediti-onis*. O tema desapareceu dos tratados de ciência política e de direito público escritos depois do advento do Estado constitucional moderno, que proclamou o princípio de publicidade do poder”⁸².

Mas que um tal tema tenha “desaparecido” precisamente no momento histórico em que o postulado iluminista da publicidade é proclamado, e quando Bakunine, um dos pais do terrorismo moderno, proclamava a necessidade de uma “ditadura invisível” capaz de destruir o mundo jurídico-estatal da “civilização burguesa”, é por si mesmo significativo, e diz praticamente tudo sobre a natureza daquele paradoxo semântico que, segundo Luhmann, estiliza o segredo de fabricação da opinião pública, próprio do Estado de direito liberal, como “o poder invisível do visível”.

Se, como o quer Foucault, “o poder disciplinar se exerce tornando-se invisível, mas impondo aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória e permanente”⁸³ que

⁸¹ Cf. Koselleck, R., *Crítica e crise* [1959], Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 83.

⁸² Cf. Bobbio, N., “A democracia e o poder invisível”, in *O Futuro da Democracia*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988, p. 125.

⁸³ Cf. Foucault, M., *Surveiller et Punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975, p. 220.

assegura, com “escrúpulos infinitos de vigilância”⁸⁴, o seu funcionamento automático, se, portanto, o poder é tanto mais eficaz quanto mais sabe e vê sem deixar saber e ver, então o segredo de fabricação contido na opinião pública deve ser procurado do lado em que o conteúdo do próprio *arcanum* é a sua intransparência. Como refere Elias Canetti: “O segredo encontra-se no núcleo mais íntimo do poder. O acto de espreitar é, pela sua própria natureza, secreto. Aquele que espreita esconde-se ou molda-se ao meio e não se deixa reconhecer por um único movimento sequer. À espreita, ele desaparece por completo; reveste-se do segredo como que de uma nova pele, e persiste por longo tempo no seu refúgio. [...] Em grande parte, esse primitivíssimo processo de incorporação permanece um segredo. Ele principia activamente com o segredo que o próprio observador, à espreita, cria”⁸⁵.

Mas, porque o secreto é o potencialmente público - “Todo o segredo é explosivo e se intensifica no seu próprio calor interno: o juramento que o sela é precisamente o ponto no qual ele se voltará a abrir”⁸⁶ - e, a esse título, mais forte e decisivo do que o mero privado (que pode ser ou não público), e na medida em que o privado procede por negação e exclusão, ao passo que o secreto actua por afirmação e inclusão, seria talvez oportuno distinguir aqui duas funções diferentes do segredo: a de não deixar saber porque a decisão não é *de* todos (o segredo técnico) e a de não deixar saber porque a decisão não é *para* todos (o segredo propriamente político). Tal estaria de acordo com a noção de

“*concentração do segredo*”, que Canetti define como “a relação entre o número daqueles por ele afectados e o número dos que o guardam”⁸⁷, uma definição política a partir da qual se pode facilmente perceber que os nossos modernos segredos tecnológicos são os mais concentrados e perigosos que já existem. Num caso como no outro, a “*concentração do segredo*” permanece, no entanto, intrinsecamente ligada à questão eminentemente política da decisão, à inevitável pergunta pelo “*Quis judicabit?*”. Se, por um lado, o carácter público do poder, entendido como não secreto, como aberto a um “público” constituído por pessoas privadas, continua a ser um critério formal do Estado de direito liberal, e se, por outro, o segredo não é nele senão a excepção, como não ver então na soberania - “Soberano”, afirma Schmitt, “é aquele que decide do estado de excepção”⁸⁸ - a *concentração* secreta da decisão?

Não por acaso, as actuais teorias da “racionalização” (nomeadamente a transposição em clave “sistémica” da problemática weberiana do poder feita por um autor como Niklas Luhmann) vinculam a radicalidade da sua própria crítica de toda a “teologia política” à pretensão de produzir uma versão *puramente administrativa* da teoria da decisão, eliminando, com isso, o “*Quis judicabit?*” inerente a toda a ideia jurídica de uma decisão pessoal soberana. No meio de uma tal legalidade objectiva da decisão, reduzida a um mero “acto administrativo”, perde-se de vista o *arcanum* do poder que se encontra na origem do seu código simbólico e que

⁸⁴ Cf. Foucault, M., *Ibidem*, p. 204.

⁸⁵ Cf. Canetti, E., *Massa e Poder* [1960], Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 290.

⁸⁶ Cf. Canetti, E., *Ibidem*, p. 296.

⁸⁷ Cf. Canetti, E., *Ibidem*, p. 296.

⁸⁸ Cf. Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 13.

um autor como Max Weber tinha ainda, apesar de tudo, presente quando afirmava que a única coisa que o Estado partilhava com a religião consistia na prerrogativa do controlo da pulsão de morte. Como a este propósito observa Schmitt: “Quem decide? Nenhum aparelho cibernético, por muito perfeito que seja, é capaz de levantar, a partir dos seus próprios pressupostos, a questão “*Quis iudicabit?*”, no sentido da *philosophia practica* de Hobbes. Face ao aparelho que, por si mesmo, dá as soluções e as respostas, as perguntas decisivas “*Quis iudicabit?*” ou “*Quis interpretabitur?*” refinam-se e transformam-se na pergunta: “*Quis interrogabit?*”, isto é, na questão de saber quem faz a pergunta e quem programa o aparelho, em si mesmo estranho a toda a decisão”⁸⁹.

Na expressão clássica que Kant lhe deu, a publicidade (“*Öffentlichkeit*”) é o critério formal do carácter jurídico do direito público e do direito internacional: apenas o “uso público da razão” - expressão que aparece inúmeras vezes em *Que é o Iluminismo?* e *O conflito das faculdades* - torna possível “a harmonia da política e da moral de acordo com o conceito transcendental do direito público”⁹⁰. Ora, é justamente a relação essencial que mantém com a ideia de uma discussão racional (o arquétipo do uso público da razão é a discussão organizada entre homens de saber no seio de sociedades esclarecidas) que faz do princípio de publicidade a solução - formal - do problema capital, para a filosofia prática, da articulação entre legali-

dade e moralidade, problema que se encontra no centro da teoria kantiana da história e do auto-entendimento liberal da propriedade privada.

Para além da sua formulação iluminista em Kant, o princípio de publicidade conduz directamente à ideia de opinião pública - Carl Schmitt sublinha, a este respeito, a “ambivalência” de Hegel⁹¹ - e à teoria, especificamente liberal, do *gouvernement by discussion*. De acordo com Schmitt, o princípio da *discussão pública*, segundo o qual “a verdade se torna numa simples função da eterna concorrência das opiniões”⁹², constitui o núcleo mais íntimo do liberalismo enquanto “sistema metafísico, global e conseqüente”⁹³. É, pois, a partir desse princípio que se podem explicar os fundamentos políticos do parlamentarismo, tal como, por exemplo, um autor como Guizot os formula: a publicidade (“*Öffentlichkeit*”) e a separação (equilíbrio) dos poderes. Mas, ao dar uma definição da esfera público-política, o princípio de publicidade permite *a contrario* retirar à jurisdição comum o que constitui, num sentido lato, a esfera do privado. O princípio de publicidade é, pois, um princípio nuclear do Estado de direito liberal não apenas porque “a luz do carácter público é a luz do Iluminismo” (*das Licht der Öfffen-*

⁸⁹ Cf. Schmitt, C., Cf. Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, p. 174.

⁹⁰ Cf. Kant, I., “A paz perpétua”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1990, p. 164.

⁹¹ “Na Alemanha, esse significado da opinião pública actua com menor eficácia, sendo, no entanto, aqui de citar a expressão lapidar - mas de sentido duplo - de Hegel, segundo a qual tudo na opinião pública é, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso.” Cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre* [1928], Duncker & Humblot, Berlin, 1993, p. 249.

⁹² Cf. Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1923], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, pp. 45-46.

⁹³ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 45.

tlichkeit ist das Licht der Aufklärung)⁹⁴, mas também porque funda uma redefinição da divisão do privado e do público através do secreto: “Ali onde a publicidade pode tornar-se obrigação, como no exercício do direito de voto individual, no momento da passagem do privado ao público, aparece a exigência contrária: a do escrutínio secreto. A liberdade de opinião é uma liberdade de pessoas privadas, necessária para a concorrência de opiniões, na qual triunfa a melhor opinião”⁹⁵.

De acordo com Schmitt, o pensamento liberal contorna ou ignora o Estado e a política para, de uma maneira sumamente sistemática, se mover numa polaridade típica e recorrente de duas esferas heterogéneas, a saber, a ética e a economia, o espírito e o negócio, a cultura e a propriedade⁹⁶. Eis a razão por que, no Estado de direito liberal, a clara distinção dos dois diferentes *status* “guerra” e “paz”, é substituída pela dinâmica da eterna concorrência e da eterna discussão. Com ela o conceito eminentemente político de *luta* transforma-se, pelo lado económico, em *concorrência*, e pelo outro lado, o lado “espiritual”, em *discussão*: “Todas estas operações de dissolução - afirma Schmitt - visam, com grande segurança, submeter o Estado e a política em parte a uma moral individualista e, portanto, de direito privado, em parte a categorias económicas, privando-os do seu sentido específico”⁹⁷.

A definição da burguesia (que Schmitt retoma do católico espanhol Donoso Cortés)

como “classe discutidora”, e o conhecimento de que a sua religião consiste na liberdade de palavra e de imprensa constituem, para Schmitt, senão a última palavra, a visão sintética mais admirável do liberalismo continental⁹⁸. Incapaz de se decidir por uma ou outra parte da contenda, tal “classe discutidora” translada toda a actividade política, no Parlamento como na imprensa, para o plano da discussão, assim “esquivando a decisão”⁹⁹. Adepto do “compromisso sistemático e metafísico”, o liberalismo, suspendendo no ponto crítico toda a decisão, “vive apenas durante o breve parêntese em que é possível responder à alternativa “Cristo ou a Barrabás?”, com uma moção de adiamento ou com a criação de uma comissão de inquérito”¹⁰⁰. Tal como discute e transige sobre qualquer bagatela política, o liberalismo, no entender de Schmitt, “gostaria também de dissolver a verdade metafísica numa discussão. A sua essência é negociar, ficar-se pelas meias-tintas, com a esperança de que o confronto definitivo, a sangrenta e decisiva batalha, possa talvez transformar-se num debate parlamentar e suspender-se eternamente graças a uma discussão eterna. A ditadura é o contrário da discussão”¹⁰¹.

Todavia, apesar de poder significar uma excepção concreta tanto aos princípios democráticos quanto aos princípios liberais dos direitos humanos, da separação dos poderes e do *gouvernement by discussion* - sem que por isso ambas as excepções tenham que aparecer unidas -, a ditadura não é, como

⁹⁴ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 48.

⁹⁵ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 50.

⁹⁶ Cf. Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen.. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 69.

⁹⁷ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 71.

⁹⁸ Cf. Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 66.

⁹⁹ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 63-64.

¹⁰⁰ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 66.

¹⁰¹ Cf. Schmitt, C., *Ibidem*, p. 67.

Schmitt enfaticamente sublinha, “a oposição decisiva à democracia, tal como a democracia não é a oposição decisiva à ditadura”¹⁰². Segundo Schmitt, “A ditadura é um meio para alcançar um fim determinado; como o seu conteúdo está apenas determinado pelo interesse no resultado a alcançar, e, portanto, depende sempre da situação das coisas, não se a pode definir, em geral, como a supressão da democracia”¹⁰³. Por isso, o que na realidade importa na fórmula donosiana, que Schmitt subscreve, segundo a qual “a ditadura é o contrário da discussão” é a recusa que ela implica dos pressupostos éticos do liberalismo, os quais, mergulhando as suas raízes no dogma filosófico de um subjectivismo ocasionalista, exprimem e prolongam, no fundo, a estrutura metafísica do pensamento romântico. Com efeito, um tal pensamento, cujas formas sem substância podem pôr-se em relação com qualquer conteúdo, desde que o que no final se imponha seja “a grande alquimia das palavras”¹⁰⁴ dispostas num “diálogo eterno”, antecipa, desde logo, o princípio liberal e parlamentar de um *gouvernement by discussion* avesso à decisão.

Saber, contudo, em que medida a ausência da decisão, própria da discussão liberal, traduz, no fundo, uma renúncia ao segredo, é algo que Canetti formula nos seguintes termos: “Uma boa parte do prestígio vinculado às ditaduras reside no facto de se lhes atri-

buir a força concentrada do segredo, a qual, nas democracias, é diluída e repartida entre muitos. Com escárnio, enfatiza-se que nestas tudo é *discutido à exaustão*. Todos palpitam, todos interferem em tudo e nada acontece, pois tudo era sabido já de antemão. Aparentemente, reclama-se aí a falta de decisão, mas, na realidade, a causa dessa decepção é a ausência do segredo”¹⁰⁵.

Quanto a Schmitt, esse, por seu turno, preferirá sempre dizer que “A fé no parlamentarismo, num *gouvernement by discussion*, pertence ao universo de pensamento do liberalismo. Não pertence à democracia. Ambos, liberalismo e democracia, devem ser distinguidos e separados, a fim de que se possa compreender a heterogénea construção que constitui a moderna democracia de massas”¹⁰⁶.

Mas a relação do Estado de direito liberal contemporâneo ao segredo ficaria incompleta sem uma referência, ainda que breve, ao fenómeno da espionagem, actualmente elevado à categoria de princípio geral de governo e lugar de reentrada dos *arcana imperii* sob a forma mista do governo composto pelos técnicos e pelos oligarcas. Com efeito não há uma única democracia liberal que renuncie aos seus próprios serviços secretos. Os Estados Unidos da América são hoje o Estado de direito liberal que mais longe levou a exploração das tecnologias de espionagem (política, comercial, industrial). No maior esforço de vigilância da propriedade alguma vez estabelecido (diante do qual a “máquina panóptica” de Bentham descrita

¹⁰² Cf. Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1923], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 41.

¹⁰³ Cf. Schmitt, C. *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf* [1921], Duncker & Humblot, Berlin, 1994, Prólogo, p. XVI.

¹⁰⁴ Adam Müller citado por Schmitt in *Politische Romantik* (1919), Berlin, Duncker & Humblot, 1998, p. 87.

¹⁰⁵ Cf. Canetti, E., *Massa e Poder* [1960], Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 295.

¹⁰⁶ Cf. Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 13.

por Foucault é quase uma brincadeira inofensiva), a Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos da América (NSA) criou um sistema espião global, com o nome de código ECHELON, que captura e analisa virtualmente todos os telefonemas, faxes, *e-mails* e mensagens via telex enviadas para qualquer parte do mundo. A espinha dorsal da rede ECHELON são as estações de escuta e recepção maciças direccionadas para os satélites *Intelsat* e *Inmarsat*, responsáveis pela maioria do tráfego de comunicações via telefone e fax no interior de cada país e entre países e continentes.

De acordo com Oswald le Winter, que aqui seguimos para a exposição deste ponto, “A NSA, com sede no Forte George Meade, localizado entre Washington D. C. e Baltimore, exhibe o mais invejável dispositivo de equipamento de espionagem e funcionários do mundo. A NSA é o maior empregador global de matemáticos, que compõem as melhores equipas de criadores de códigos e de decifradores de códigos jamais reunidas. O trabalho destes últimos é decifrar os códigos cifrados de comunicações estrangeiras e internas, enviando as mensagens reveladas para a sua enorme equipa de hábeis linguistas para serem revistas e analisadas em mais de cem línguas. A NSA também é responsável pela criação de códigos que protegem as comunicações do Governo dos Estados Unidos”¹⁰⁷.

Ao contrário do poder legislativo e do poder executivo tradicionais, o “criptogoverno”¹⁰⁸ liberal - composto pelo conjunto das acções realizadas por funcionários polí-

ticos que agem na sombra em ligação com os interesses patrimoniais e os serviços secretos dos oligarcas - pertence hoje em grande parte à esfera do poder invisível, na medida em que se subtrai, senão formalmente, pelo menos substancialmente, quer ao controlo democrático (nacional) quer ao controlo da jurisdição (internacional). Estamos, pois, perante uma ordem política em que o controlo do segredo e o monopólio da propriedade são disputados (discutidos) numa *diplomacia pública* que entre si cultivam, os que, por meio dos seus agentes, detêm um poder secreto. Estamos já no *avesso* do liberalismo.

Com efeito, o sistema ECHELON tem uma concepção bastante simples: estações de interceptação posicionadas por todo o mundo capturam todo o tráfego de comunicações via satélite, microondas, celulares e por fibras ópticas, sendo depois toda esta informação processada através das capacidades incomensuráveis dos computadores da NSA, incluindo programas sofisticados de reconhecimento de voz e de reconhecimento de carácter óptico (OCR), através dos quais é efectuada a pesquisa de palavras-chave ou frases em código (conhecido como o “Dicionário” ECHELON) que levarão os computadores a marcar a mensagem para gravação e transcrição para futura análise. Uma ferramenta utilizada para analisar o texto das mensagens, chamada *Pathfinder*, examina minuciosamente grandes bases de dados de documentos e de mensagens de texto à procura de palavras e de frases-chave com base em complexos critérios algorítmicos. Programas de reconhecimento de voz convertem conversas em texto para uma aná-

¹⁰⁷ Cf. Winter, O., *Democracia e secretismo*, Lisboa, Europa-América, 2002, p. 146.

¹⁰⁸ A expressão é de Norberto Bobbio em “A democracia e o poder invisível”, in *O Futuro da Democra-*

cia, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988, p. 135 e segs.

lise mais aprofundada. Um sistema extremamente avançado, o VOICECAST, pode visar o padrão de voz de um indivíduo, para que todos os telefonemas que essa pessoa efectua sejam transcritos para futura análise. Os analistas dos serviços secretos em cada uma das respectivas “estações de escuta” mantêm listas separadas de palavras-chave para analisarem qualquer conversa ou sistema, que é depois enviado para a sede da respectiva agência de serviços secretos que pediu a informação.

Numa ordem política oligárquica em que a categoria do necessário (secreto) substituiu completamente a do possível (público), a tese de que será impossível utilizar muitas das novas possibilidades tecnológicas se não se estabelecer uma protecção contra a concorrência, isto é, se não se criarem os monopólios, funciona como um programa de computador que conteria um vírus, de forma a poder modular e corromper continuamente todas as formas de concorrência que o cercam. É por isso que o conceito que a caracteriza é o de *corrupção*.

William Colby, director da CIA, desdenhador de que “o segredo é uma estranha unidade monetária da doença, cuja taxa de câmbio só é conhecida pelos feiticeiros”¹⁰⁹, justificou-o um dia da seguinte maneira: “Tem havido alguns “segredos maus” relacionados com os serviços secretos; a sua exposição pelos críticos académicos, jornalistas e políticos é uma parte essencial do trabalho da nossa Constituição. Têm existido alguns “não segredos” que não precisavam de ser secretos; eu elaborei um plano para os divulgar. Mas penso que os americanos res-

ponsáveis compreendem que a América tem de proteger alguns “segredos bons”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cf. Canetti, E., *Massa e Poder* [1960], Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 291.

¹¹⁰ Citado por Oswald Winter in *Democracia e secretismo*, Lisboa, Europa-América, 2002, p. 242.