



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

vol. 21 | 2005
Livro e Iconografia

Os alemães e a modernidade

(vistos hoje em Portugal)

German and the modernity (Portuguese's point of view)

Carlos Leone



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/3383>

DOI: 10.4000/cultura.3383

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Janeiro 2005

Paginação: 287-299

ISSN: 0870-4546

Reférence electrónica

Carlos Leone, « Os alemães e a modernidade », *Cultura* [Online], vol. 21 | 2005, posto online no dia 27 março 2018, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/3383> ; DOI : 10.4000/cultura.3383

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Os alemães e a modernidade

(vistos hoje em Portugal)

German and the modernity (Portuguese's point of view)

Carlos Leone

Retomando o título de um célebre trabalho de Norbert Elias, este artigo discute algumas variantes de relevo na língua alemã de crítica à modernidade. Em rigor, discute-as na sua pertinência actual, tal como se deixa ver em dois trabalhos recentes de autores portugueses, Rafael Gomes Filipe e Alexandre Franco de Sá. O nó-górdio da questão encontra-se na caracterização da modernidade através da elaboração de uma filosofia da História, problema que sobressai na análise de Nietzsche e Weber por Gomes Filipe e no ensaio schmittiano de Franco de Sá. Naturalmente, este artigo pressupõe alguma familiaridade do leitor com o tema da leitura filosófica da história em outros autores alemães (Kant e Hegel, sobretudo), mas essa não é uma condição de leitura – tal como não deve ser para a de ambas as obras.

|

Originalmente uma dissertação de doutoramento apresentada à UNL/ FCSH (aprovada em 2003), esta investigação de Rafael Gomes Filipe insere-se num trabalho já longo de tradução e pesquisa do autor no campo da filosofia e da cultura alemãs contemporâneas, nos quais avultam traduções de Nietzsche e Weber mas também de Kleist, entre outros, e em particular a sua dissertação de mestrado *Modernidade, Crítica da Modernidade e Ironia Epistemológica em Max Weber* (também ed. Piaget, 2001). Esta publicação beneficia de um acréscimo, em notas, na já rica informação bibliográfica e confirma os méritos do trabalho original, grandes quer na recolha de materiais, quer na sua análise, quer, por fim, na sua apresentação literária. É, neste momento, o estado da arte na investigação weberiana em Portugal e, talvez, em Português.

Os cuidados expressos no título, e logo justificados no texto primordialmente metodológico da Introdução (pp. 31-33), compreendem-se: à falta de uma vinculação explícita por parte de Weber à Obra de Nietzsche, ou se cai na recolha de traços comuns

(vestígios de Nietzsche em Weber, como Gomes Filipe não ignora nem menospreza) ou se opta pela detecção nesses vestígios de uma afinidade congenial dos autores, fazendo da hermenêutica textual (por vezes em *close reading*) o veículo para dar ao leitor a imagem weberiana de Nietzsche e, com ela, a marca de Nietzsche (qual amigo defunto) na obra de Weber. Escolhendo a segunda via de forma mais sistemática e premeditada do que até aqui alguém tinha feito, Rafael Gomes Filipe confronta-se desde o início até ao fim do seu estudo com a limitação que lhe é inevitável: como manter a relação entre Weber e Nietzsche de forma nítida aos olhos do leitor, sem incorrer na remissão para Nietzsche da originalidade weberiana (ou inversamente, fazer de Weber um "corrector" de Nietzsche) e, mais importante ainda, sem forçar a letra ou o espírito de modo a explicitar de modo mais claro a afinidade realmente existente e, além do mais, nítida?

Para além da referência biográfica que Gomes Filipe relata a partir de E. Baumgarten (Weber referiu publicamente que Marx e Nietzsche são os dois autores face aos quais qualquer autor contemporâneo vê a sua honestidade testada pela relação que adopte com eles), o próprio Weber é muito parco em referências úteis, pelo menos directas. Uma carta a Edgar Jaffé contém a observação de, em seu entender, aquilo que de mais duradouro se encontra nas obras de Nietzsche ser a moral da nobreza. É certo que nas obras finais da sua vida (vide *A ciência como profissão*) há menções explícitas a Nietzsche mas são pontuais. A primeira solução para esta dificuldade encontra-se na estrutura do trabalho de Rafael Gomes Filipe: uma primeira parte, dedicada a questões e textos de carácter metodológico e conceptual; uma segunda parte, central, toma a questão religiosa no pensamento de Nietzsche e Weber como local ideal para surpreender aquela afinidade electiva, mais a mais enriquecida pelos matizes introduzidos por Weber em algumas teses nietzscheanas; por fim, e como não declarada conclusão, uma terceira parte, dedicada à dimensão política dos elementos compulsados antes, a nosso ver o momento mais sugestivo de todo o trabalho.

Desta terceira podemos citar de imediato a abertura do seu primeiro capítulo, de modo a esclarecer a imbricação de todos estes planos. Referindo-se à leitura de Weber por Eugène Fleischmann, Gomes Filipe anota: "No que diz respeito à teoria weberiana da história, o método comportaria um dualismo – ou até mesmo um ecletismo – que teria forçosamente de se tornar insustentável. Mais cedo ou mais tarde, ele teria de escolher entre uma história como encadeamento causal a partir de ou em direcção à infra-estrutura económica e uma outra história, reconstituível a partir de acções razoáveis ('sensíveis') do homem, ou seja, a partir da luta 'politeísta' entre os valores. No entender de Fleischmann, a primeira posição, que traduz a influência de Marx sobre Weber, irá perdendo força, quer devido às decepções políticas de Weber com o socialismo, quer devido à convicção ideológica de Weber de que é a luta entre os homens e não o ideal filosófico abstracto de um estado feliz e pacífico da sociedade que explica a realidade humana como ela é. Sem este cunho heraclítico inerente ao pensamento de Weber, a aproximação com Nietzsche poderia não ser mais do que uma simples coincidência." (p. 379/80). Assim se explica não porque é que Weber nunca desenvolve uma filosofia da história mas sim uma teoria das ciências sociais e, como Gomes Filipe anota no mesmo passo, prolonga a teoria nietzscheana da vontade de poder em direcção a uma sociologia das formas de dominação social. A preponderância em Nietzsche e em Weber (como em Maquiavel e, noutra registo, em Freud) da vontade como forma irredutível de causalidade, afinal a vontade como realidade derradeira, torna no entanto problemática a obsessão de Nietzsche e de Weber com o "destino" do Ocidente; como explicar uma

fórmula tão conservadora e acientífica como esta de fado enquanto modo de interrogar o real em dois autores tão radicais e insensíveis ao grande guardião da tradição que é a religião (Weber chega mesmo a dizer-se imune à sensibilidade de tipo religioso, algo que não seria estranho a Nietzsche; cf. p. ex. as notas 10 e 37 da Parte II deste trabalho.)

Uma resposta imediata encontra-se no final da nota 47 da Parte II: "a ideia de que o resultado final de uma acção ultrapassa em geral os limites da intenção dos actores é ilustrada por abundantes exemplos em toda a *Religionssoziologie* de Weber, bem como nos seus escritos políticos. Contrariamente às formas de optimismo racionalista de cunho iluminista, é mesmo esta ideia que, como procuraremos demonstrar, preside à weberiana reintrodução da dimensão trágica na história e que explica, em última análise, a mais profunda afinidade espiritual entre Weber e Nietzsche." (p. 328). Ainda assim, é mediante a argumentação desenvolvida por Gomes Filipe no conjunto do seu estudo que a dificuldade quanto ao sentido (da vontade, do poder, da dominação, apetece destrinçar) se deixa compreender.

Fazendo da Parte I do seu trabalho uma discussão teórica e metodológica da afinidade entre os dois autores, Rafael Gomes Filipe estabelece, como seria de esperar, o nexos entre o perspectivismo nietzscheano e a ciência da realidade (empírica, social) de Weber através do problema da objectividade. Reduzida por Nietzsche desde muito cedo a uma forma de ilusão do eu (e um encanto não pequeno deste trabalho é devolver um Nietzsche muitas vezes pouco citado, em especial o de *Aurora*), a objectividade é pensada por Weber de forma muito similar. Ao renunciar à objectividade nas ciências sociais em favor de uma subjectividade ciente de si (no que seria, ainda, apenas pós-kantiano), Weber antecipa teses que só durante o século XX, em particular na sua segunda metade, conhecerão curso sem o estigma de escândalo, em particular no domínio da moral e da política. Como escreve Rafael Gomes Filipe: "*O sacrifício da objectividade é feito sem qualquer relutância, pois liberta a ciência do peso de tradições gastas para as possibilidades mais exigentes do seu tempo; porque mantém o sentido da ciência, apesar da pluralidade ilimitada e da mudança permanente dos pontos de vista; finalmente, porque, dados os pressupostos da neutralidade axiológica (Wertfreiheit) e o pluralismo de valores da sociedade, ele se afigura ser a única oportunidade de defender uma ciência comprometida com pontos de vista de valor. Uma vez que a cultura /civilização é explicada como sendo um conceito subjectivo, a ciência da cultura só poderá ser subjectiva.*" (p. 64). Através da concepção de "tipos ideais" Weber preservará do arbitrário anárquico este sentido subjectivo, sujeitando a validade do conhecimento científico a um teste empírico quanto aos resultados obtidos a partir do seu uso (contudo, a afinidade nietzscheana não sai em nada diminuída, como a citação de Weber incluída na nota 245 desta Parte I bem demonstra). Deste modo, e antecipando o aspecto construtivista desta linha de pensamento que mais nitidamente se revela nas partes II e III, a influência de Simmel na recepção de Nietzsche por Weber é de tal modo relevante que, ao mesmo título que os dois autores maiores do estudo, também dele se poderia falar como um intelectual de segunda geração (i.e., pós-iluminista) de igual estatuto. Nas páginas deste trabalho sobre Simmel (e, em menor número, sobre Freud e Hegel, além de muitos cientistas sociais contemporâneos de Weber, sobretudo Dilthey) sobressai a cultura germanista de Rafael Gomes Filipe, deixando perceber como foi comum a quase todos a preocupação com "a preservação e defesa não só da liberdade exterior, mas sobretudo da liberdade interior do ser humano no mundo moderno" (p. 69).

Na relação entre o destino do mundo moderno e a liberdade interior que o ser humano nele adquire, sem surpresa ganha relevância o tema do construtivismo (tanto neste ponto

como nas notas 108 e 111 da Parte III o construtivismo de ambos os autores é evidente). Este é inerente ao que Weber qualifica como o dom da eterna juventude das ciências sociais, apresentado por Gomes Filipe nestes termos: "A verdadeira tarefa da ciência social consiste, assim, *exclusivamente*, em contribuir – pelo trabalho de construção e de crítica dos conceitos, entre outros – 'para o conhecimento da *significação cultural de relações históricas concretas*'. Nada mais, mas também nada menos." (p. 81). Com efeito, esse trabalho de construção racional não é apenas normativo (como pretende um seu crítico, Hayek) mas igualmente reflexivo, crítico. Este ponto salienta-o igualmente Gomes Filipe mais tarde: "para Weber, a realidade é tão-só uma construção, efectuada com base na rejeição do aleatório e na selecção do que é 'importante para nós', o qual é depois objecto de uma representação inteligível mediante o recurso a ideias de valor empiricamente dadas que orientam a cultura." (p. 134). Deste modo, quer a caracterização da modernidade (o "mundo desencantado") quer a caracterização da liberdade que resta ao homem moderno (o "politeísmo de valores") não repetem Nietzsche, pois (cf. p. 128) Weber não partilha com este a convicção numa superação redentora do mundo moderno. Mas, sem dúvida, parte do seu pressuposto (o fim da transcendência) e desenvolve o seu método perspectivista.

Na segunda parte do seu estudo Rafael Gomes Filipe explora a genealogia nietzscheana e a sociologia weberiana no terreno comum, religioso, no qual as afinidades até aqui estritamente metodológicas adquirem um sentido compaginável. Ao focar a dimensão da conduta pessoal de vida como central no projecto de sociologia compreensiva weberiana (p. 212), Rafael Gomes Filipe lança a base para articular não só com a genealogia de Nietzsche mas também com as noções de domínio, liberdade e vontade a reflexão de Weber sobre o fenómeno religioso. Estreita também, assim, a malha conceptual própria daquele sentimento de trágico na história comum a Nietzsche e Weber. A conduta de vida é a designação de Weber para o tipo ideal apropriado ao estudo da acção *sub specie* religiosa, e de facto bem afim ao recurso de Nietzsche à fórmula "ideal ascético". Qualquer cultura surge como uma conduta de vida individual tornada colectiva, sendo que enquanto cultura visa escapar ao fim natural da vida individual; assim a questão do sentido é inescapável para qualquer cultura, especialmente a moderna, reflexiva por excelência mas especializada, logo insusceptível de poder responder de forma completa ao problema do sentido, como é possível fazer do ponto de vista religioso. Pior: a actividade imanente, mundana, pode ser percebida como dispersiva, autocontraditória, sem valor. Nesta sequência (cf. p. 302), Weber nota como, e aqui Gomes Filipe sintetiza: "à medida que a reflexão sobre o *sentido* do mundo se foi tornando mais sistemática, que o mundo foi racionalizado na sua organização externa, que era sublimada a experiência consciente dos seus conteúdos irracionais, também o que constituía o conteúdo específico do religioso começou a tornar-se irreal e a afastar-se de toda e qualquer vida organizada." O problema do destino da nossa cultura impõe-se assim, e em Weber ainda mais do que em Nietzsche (pois ao sociólogo faltam as esperanças do filósofo na transmutação de valores), por força da impossibilidade de recuperar um sentido pré-científico para o problema cujo sentido a ciência moderna não pode solucionar (nem, sequer, verdadeiramente colocar): o sentido da existência.

Neste ponto é na terceira parte deste trabalho que já nos encontramos. Aqui, as diferenças entre Weber e Nietzsche agudizam-se: mesmo qualificando de voluntarista o liberalismo de Weber, ele persiste num liberalismo (céptico, resignado, preocupado, mas um liberalismo); ora Nietzsche não desce aos mesquinhos problemas da modernidade

política senão por via histórica e antropológica, recorrendo sempre a vastas generalizações que estão metodologicamente nos antípodas do empirismo weberiano. Este entende, nas palavras de Gomes Filipe, que "a característica maior da modernidade consiste no avanço inexorável das forças da racionalização e do 'desencantamento' cujo efeito combinado não poderia deixar de minar ou corroer aquelas crenças que, durante tanto tempo, estiveram na base das ideias de legitimidade e de legitimação." (p. 405). Surge o problema da vontade individual na sua forma mais crua, a da liberdade interior e simetricamente a da dominação social. Ora, não é preciso assentir na caracterização do contratualismo como mero jurisdicismo apolítico (o medo e o desejo de segurança como incitadores ao contrato foram bem evidenciados tanto por Hobbes como por Espinosa) para reconhecer na posição weberiana, uma defesa do parlamentarismo como modo de gerar chefias carismáticas em sistemas burocráticos e, assim, manter uma margem de liberdade individual na conduta política, capaz de gerar um sentido específico, próprio, para a existência pessoal e social, como uma evolução face à posição irredentista de Nietzsche face ao Estado e à política modernos. Evolução enquadrada, aliás, por Rafael Gomes Filipe numa tradição que parte de Maquiavel e passa por Rousseau e Tocqueville, além de Nietzsche e Weber. Pense-se o que se pensar sobre a consistência interna desta tradição (que relembra as que I. Berlin traça nos seus ensaios) composta de tantos contextos diversos, Weber surge, de facto, como um abnegado da acção no panorama do pensamento político contemporâneo (como diz Gomes Filipe, cf. p. 420). E, como a sua defesa do parlamentarismo deixa claro, como defensor das instituições modernas enquanto sede própria para o exercício da actividade política. Ora, opor ao destino o carisma (cf. p. 409) significa reconhecer virtude (força) na realidade. Isto é: não apenas reconhecer a razão na realidade (e não em algum sentido transcendente) mas além disso reconhecer valor (possibilidade de sentido) nesta política moderna. Mas, ao terminar, é impossível não dar conta da dissonância entre esta perspectiva weberiana e anotações dispersas do autor, como o parágrafo final da nota 2 da parte II ou, mais nitidamente, o sublinhado com que fecha a nota 94 da parte III. Em passagens como essas é já a voz de Carl Schmitt que parece falar. Aqui não será o destino da cultura que se joga, mas é já outra hermenêutica, outro sentido ou outra vontade de poder que se exprime, em qualquer caso insusceptível de ofuscar a força e originalidade deste trabalho – provavelmente o melhor de ciências sociais publicado em Portugal durante 2004.

II

Não pretendemos com isto, portanto, fazer derivar para a análise da obra de Carl Schmitt o juízo sobre a cultura ocidental elaborado, de modos diversos por Nietzsche e Weber. Na verdade, a aproximação dos dois autores e o reconhecimento do liberalismo do segundo permite mesmo desfazer um tópico comum às leituras enviesadas de Nietzsche, o de um pretenso totalitarismo inevitável. Além de factualmente indemonstrável, esta leitura sobrevaloriza um aspecto do pensamento de Nietzsche que é, tudo visto e revisto, quase incipiente, a reflexão política. Contudo, algo que não sucede com Weber (tal como não sucede com Simmel ou Freud) verifica-se com Schmitt (mais do que em Heidegger ou em Löwith): existe de facto a radicalização política da leitura anti-moderna da modernidade. Vendo a modernidade como uma secularização voluntária, Nietzsche podia permanecer apolítico por força da sua concepção de uma transmutação de todos os valores; vendo na modernidade uma secularização disfarçada, Schmitt exacerba o significado político do

processo através de uma filosofia da História que enuncia a auto-subversão de todas as metamorfoses do mundo moderno. E uma boa apresentação desta perspectiva é o livro de Alexandre Franco de Sá, *Metamorfose do Poder*.

Este livro, que se poderia intitular *Democracia, distopia, diatribe antimoderna*, reúne ensaios do autor sobre Carl Schmitt publicados nos últimos anos, deixando perceber a unidade e a intencionalidade de cada um e sobretudo do seu conjunto. O subtítulo é bem explícito: "prolegómenos schmittianos a toda a sociedade futura". Além disso, no que tem de autoral, o conjunto indica claramente a afinidade (patente no seu trabalho de tradutor) de Alexandre Franco de Sá com um pensamento alemão veementemente contestatário de muitas, senão todas, as premissas da modernidade (afinidade já patente no artigo que Franco de Sá escreveu, sobre Heidegger e a Universidade, para uma revista também recente, *Metacrítica*, cf. n.º1, Outubro de 2002, Edições Universitárias Lusófona, Lisboa). Desde o início, o tom conjuga reprovação, acusação e denúncia, um modo de ressentimento que ressurge a todas as épocas como se se tratasse de algo novo. A crítica à 'tagarelice' incessante e ao desinteresse geral; à 'massa' e ao isolamento individualista; à irresponsabilidade inconsciente e ao fanatismo grupal. Tudo em simultâneo, pretendendo ser uma caracterização da vida contemporânea, quando, afinal, em todas as épocas se encontra (desde Platão, pelo menos). Bem escrito e bem fundamentado no que toca ao pendor schmittiano, o livro declara que em política faltam as perguntas e, pretendendo ser provocador, esclarece de imediato que há uma "proibição de perguntar" própria da política moderna, hoje a sofrer inconscientemente os efeitos desse seu vício original (cf. Introdução). Com este ponto de partida não surpreende que as perguntas sejam sempre contra (*sic*, p. 17) as sociedades modernas e que na sua base esteja uma teoria conspirativa que vê, velada pela inconsciência, uma inevitável evolução totalitária daquele que é hoje "um pensamento dominante" (*idem*), a saber, o liberalismo político. Este, e a sua tradição da liberdade, são assim intimados a responder perante aqueles sujeitos livres (é necessário um, e basta um, como adverte a epígrafe ao livro) que subsistem e persistem em pensar a política como um problema em aberto, sem fim da história, só com metamorfoses. A metamorfose do título é a que, inadvertidamente, o liberalismo política gera e, mais schmittianamente do que o próprio Schmitt (pois o seu pensamento é hoje ainda mais actual do que à data da sua formulação), Alexandre Franco de Sá desvela.

Os problemas começam, contudo, com os próprios termos, pois este pensamento dominante não se deixa fixar: apesar de citar Mill, Tocqueville, Arendt, Habermas e Rawls (Constant e Berlin são omitidos), nunca se determina em que consiste este pensamento único do liberalismo. Identificam-se, é certo, teses (individualismo, associativismo livre, pacifismo), mas teses com as quais nenhum pensamento liberal pode ser, sem mais, identificado. Simplesmente "um pensamento dominante" não existe, esse liberalismo (dominante, de facto) é demasiado variado para poder ser subsumido numa grande amálgama susceptível de ser criticada em conjunto. Existem doutrinas liberais, no plural, e nenhuma delas, aliás, susceptível de uma única interpretação. Mais: nenhuma delas determina ou reflecte na perfeição a vida social e a condução dos assuntos públicos. A própria linguagem de Franco de Sá, referindo-se a pressupostos "fundamentais", a realidades "puras e simples", etc., exprime bem a desadequação entre a realidade empiricamente verificável e a perspectiva crítica que sobre ela é lançada como crítica: ao tomar a nuvem (as nuvens) por Juno, deplora realidades que, em rigor, não existem.

Deste modo, não surpreende que logo no primeiro ensaio se esclareça (p. 25) que a perspectiva schmittiana é dominada por uma filosofia da história (e a referência a

Heidegger não é acidental; poder-se-ia discutir aqui, contra Schmitt e Heidegger, acerca da impossível distanciação entre filosofia história). É baseada nessa filosofia da história que se discute "aquilo a que chamamos a auto-interpretação política do nosso tempo" (idem). Desta perspectiva, amplas generalizações são produzidas, sem preocupação com a identificação de instâncias que as demonstrem (o que tanto serve para singularizar o 'Jus belli' moderno como se o tirano antigo não fosse um predecessor seu como para referir um "puro princípio da representação próprio da monarquia absoluta", que, *com propriedade histórica* nunca existiu, cf. p. 29). Para os leitores de Schmitt, nada disto é invulgar; mesmo reconhecendo o génio (e o mesmo se pode dizer de Heidegger), as torções conceptuais ao 'meramente' histórico são frequentes e, em rigor, indispensáveis. A redução da soberania através do primado da lei a uma "soberania da ausência de soberano" ou a redução da neutralidade ideológica a uma passividade política em nome de uma anomia axiológica (cf., p. ex., p. 31) são mais do que excessos de expressão, são uma necessidade ditada pelo determinismo intrínseco à filosofia da história que sustenta toda a argumentação. Daí que, a partir do momento em que se opera (pp. 33ss.) "uma confrontação schmittiana com a nossa contemporaneidade" tudo se resume a um cotejo de duas descrições da democracia moderna (uma de Schmitt, a outra de Derrida) que em comum têm o facto de serem (em termos weberianos) "tipos ideais", isto é, representações destinadas a tornar inteligível o real mas inencontráveis em toda a sua exactidão na realidade social. Indiferente a estas mundaneidades, a perspectiva schmittiana (e derridiana, claro) desenvolve uma crítica a representações apenas lógicas (sem desprimor), representações heurísticas que não têm como exceder a sua função instrumental. De um lado, Derrida, a democracia como "desconstrução em obra"; do outro, Schmitt, "um qualquer grau" de homogeneidade dado como inevitavelmente presente em "toda e qualquer" democracia. Das democracias propriamente ditas, nem uma palavra. Desta perspectiva soberana, o jogo dialéctico é de facto possível, e, com o triunfo da lógica sobre a história normal na filosofia da história (ironicamente, uma tendência intelectual bem iluminista, mesmo que também se lhe possa aplicar, até com alguma propriedade, a tese da secularização). No caso, pergunta-se (p. 35) se "o significado do histórico-espiritual" dos totalitarismos se esgotou com o fim dos regimes que os representaram ou se um "significado profundo se prolonga hoje, ainda que invisivelmente". A referência inicial ao pensamento dominante não deixa dúvida quanto à resposta e o restante do livro não desilude. Para tanto, tem de aderir explicitamente e sem reservas à tese da secularização segundo a qual o demoliberalismo se baseia num fundamento teológico-político (p. 37). Neste exercício de 'futurismo do passado', não espanta que seja a fontes pré-modernas que se recorre para explicar a dinâmica social moderna: Aristóteles surge como fundamento (ao menos filológico) para se postular a escassez de crítica inevitável em sociedades individualistas. Que a sociedade pensada por Aristóteles e a moderna sejam estruturalmente diferentes (e como "crítica" é um conceito em que isso é visível!) e, portanto, que a "eficácia pública" (p. 41) seja insusceptível de comparações é algo que nem sequer é considerado. Tal como em Schmitt, tal como em Heidegger (tal como em Derrida ou em Agamben), a etimologia exerce o seu encanto fetichista. Assim, não deixa de ser lógica a identificação do escravo em Aristóteles sob a nova "configuração" de cidadão demoliberal hodierno (cf. p. 42) – a lógica do jogo de categorias predomina sobre a atenção ao sentido e ao valor da realidade social. Esta cidadania, aliás, não só é ingénua como é duplamente ingénua (pp. 44/5), incapaz de vislumbrar como o seu particularismo intransigente (Franco de Sá não explica como este se coaduna com o legalismo generalizado, a menos que a ideologia da educação liberal sirva mesmo

para explicar tudo, qual lavagem cerebral sem falhas) se conjuga com a sua desistência cívica (fazendo do sistema representativo de Constant uma oligarquia com sacrifícios rituais). Que as descrições de Schmitt dos processos argumentativos em democracia sejam de uma confrangedora ingenuidade (ainda que simulada) ao imputar à democracia aquilo que é próprio de toda a luta política não-violenta (como Weber notou em *A Política como Profissão*), a saber, o carácter não teórico mas instrumental da discussão pública, não deve, no entanto, desqualificar os problemas. A atenção ao predomínio da imagem acrítica sobre a palavra crítica (p. 49 e p. 78) é um daqueles raros momentos em que a política, como realidade e não como (pré)conceito, chega a ser considerada. Mesmo que apenas de passagem, é quanto basta para admitir, de facto, potencialidades a uma perspectiva crítica da modernidade a partir de uma teoria decisionista da política.

O segundo ensaio tenta desenvolvê-la, ao sugerir uma actualização da teologia política (mais política do que teológica) como modo de questionar o mundo actual. Num primeiro momento, descrevendo através de cinco características a política moderna na sua correspondência com uma estrutura metafísica de matriz teológica (subjectividade; liberdade; igualdade; a-teleologia; intimidade). Depois, explicitando o conteúdo desta caracterização como sendo crítica (contrária) ao liberalismo político: aqui, de novo, o grau de generalização é tão amplo que permite tudo, mesmo dar como exemplares do demoliberalismo autores (Krabbe e Kelsen) que representam apenas uma variante construtivista deste, isto é, uma forma de positivismo jurídico que pretende (sobretudo Kelsen, como notou em tempos o liberal Hayek) prescindir de tudo o que é da ordem do social, não científico, em favor de uma normatividade política irrestrita, desnecessária ao Direito e à política. Que as teses de Kelsen e Krabbe nunca tenham originado movimentos sociais e políticos relevantes, que nunca tenham sido dominantes nem sequer no pensamento jurídico (pese a sua relevância histórica, mérito intrínseco, etc.), enfim, que estas posições não possam ser dadas como dominantes é silenciado. Pois é necessário apresentá-las como se o quadro jurídico e a prática legal das democracias não passasse de uma aplicação integral e inalterada das obras do positivismo jurídico – só assim o liberalismo político pode ser superado (hegelianamente) pela sua 'crítica' schmittiana.

Podemos reconhecer, pelo menos, o mérito de esta crítica dizer abertamente ao que vem, criticando a democracia liberal como ilusória, ao contrário da comunista que ataca (também com uma filosofia da história determinista) o sistema económico capitalista para alcançar o mesmo objectivo político. As semelhanças não são acidentais, são até essenciais, pois a estratégia de recorrer a aventuras dialécticas para demonstrar o carácter ilusório do demoliberalismo resulta justamente da sua renúncia em descer ao concreto (das relações de poder, das relações económicas). A acção, sempre dialéctica e com um significado espiritual que transcende (é o termo) sempre o 'meramente' pragmático, depende sempre de uma abstracção formalista que se dá como a verdade 'escondida', ocultada pelo pensamento dominante (ideologia). Inverter esta situação e apresentar um estado liberal como uma auto-imagem de superioridade moral, como se a auto-imagem não estivesse condicionada pela acção e esta não fosse, desde sempre, acusada por liberais e anti-liberais de insuficientemente afirmativa (ainda hoje), logo decadente, é de facto possível, mas como arma de propaganda, não como análise crítica. A deficiência de decisionismo na prática política demoliberal, que poderia ter neste ensaio um terreno fértil, não é explorada. Uma admissão tácita do decisionismo que, ainda assim, triunfa em tempos de crise nos sistemas demoliberais? Nada no livro permite supô-lo. Alexandre Franco de Sá vê na sociedade liberal de sempre, de Locke a Rawls (cf. p. 77), uma

autocontradição fatal: requer a discussão mas, precisamente por querer um Estado neutro (aqui, lembremo-nos, sinónimo de inerte), impede-a. Donde, o carácter ilusório do liberalismo político, *na verdade* negando a escolha, negando a tolerância; negando a liberdade (e, de novo, Heidegger é convocado, cf. p. 79); negando, por fim, o pacifismo que apregoa (que, apesar deste, nenhum Estado liberal tenha abdicado do direito de declarar guerra, não incomoda o argumento, inteiramente lógico).

Mais feliz do que este segundo ensaio, é no terceiro, ao reflectir sobre a criminalização da guerra, que Alexandre Franco de Sá melhor explora algumas virtualidades da perspectiva de Schmitt, num confronto com as posições antagónicas de Michael Walzer. Não é necessário perfilar a aposta de Schmitt em substituir o 'jus publicum europaeum' por uma variante da doutrina Monroe (cf p. 99), nem fazer de conta que os perigos da retórica humanitária começaram com os Modernos (instâncias Antigas e religiosas seriam ainda mais abundantes), para reconhecer a pertinência da perspectiva de Schmitt na situação limite por excelência, a guerra. É, com efeito, necessário evitar a exclusão do inimigo da Humanidade (sob a acusação de monstruosidades, inumanidades, etc.) se queremos evitar a extensão ilimitada, total, da guerra, em que o fim (a erradicação do mal contra nós, os humanos legítimos) justifica todos os meios. Sem a guerra como instrumento político ao legítimo dispor de um Estado, sujeito a leis da guerra internacionais, como fazê-lo? Ora, justamente, nenhum Estado abdicou desse instrumento – e nem por isso os conflitos deixam de se produzir de acordo com a mesma retórica humanista. Seria caso, talvez, para pensar tal retórica não num quadro político-jurídico mas histórico. Schmitt, aliás, tentou-o em *A Era das Despolitizações*, não referido por Franco de Sá, e no qual a rigidez da sua filosofia da história sobressai. Contudo, aqui Franco de Sá parece estar, também ele, sob o efeito da propaganda liberal, referindo-se aos ataques de 11 de Setembro a Nova Iorque sem referir o do Pentágono (p. 104). Uma curiosa despolitização que não retira, no entanto, acuidade ao ensaio apostado num novo conceito de guerra "em que se insista não tanto sobre argumentos que justifiquem um ódio persecutório, mas sobre o modo como uma tal luta se desenrola, e sobre a necessidade de não ver no inimigo um criminoso, alguém moralmente inferior ou uma pura configuração do mal." (p. 107). Não parece historicamente acertado afirmar (p. 106) que só no século XVIII tenha surgido a "guerra humanitariamente justificada por uma superioridade moral", depois de tantos séculos de conflito religioso na Europa e fora dela. Mas, enquanto dilema actual, o problema caro a Schmitt e a Franco de Sá não podia ser mais relevante. Pode haver uma *guerra* contra um "eixo do mal" (aqui, sim, uma encenação para abrir alas à invasão de um e apenas um país)? Com que consequências para a sociedade liberal? Não se vê como o cuidado, por parte das chefias políticas ocidentais, em distinguir o Islão das suas variantes terroristas possa ser entendido como "incapacidade das sociedades despolitizadas para o estabelecimento de distinções no âmbito da inimizade" (p. 120), muito menos que isso marque de forma fundamental o nosso mais recente percurso histórico, mas o problema é real e pode agravar-se.

A terminar, e aproveitando a circunstância do último ensaio (síntese do conjunto) não responder cabalmente a este problema, note-se como a reinvenção do direito que Franco de Sá (e Schmitt) entende "necessária" (por uma vez a lógica no seu sítio) não aparenta poder fazer mais do que reeditar os limites do direito tão menosprezado nesta perspectiva teológico-política. Quem decide quanto ao modo como a luta se desenrola? Com que critérios? Quem procede à verificação? Que fazer com os que não reconhecerem a validade de tais critérios e procedimentos? Ou se aceita o primado da lei e a sua

limitação e falibilidade ou tal direito não é viável. A menos que, afinal, se procure não um novo direito mas um novo soberano. Geralmente é a segunda, em particular quando, como no caso, se mitifica o passado para condenar o presente. No último ensaio, ao contrapor o primado da lei ao papel representativo do soberano, Franco de Sá reduz o primeiro a um pacifismo, quando na realidade o primado da lei é criado precisamente por o conflito ser inevitável na interação social. Por ser imanente à sociedade e regular a actividade, violenta e pacífica, imanente a esta, é ao Direito que cabe efectuar aquilo que a (parcialmente mitificada) transcendência do soberano não pode realizar. Pois, ao pretender situar-se fora da sociedade para mais completamente a poder dominar e representar, o agente da soberania é tolhido pelo incontornável dilema do local, da sede, próprio do poder. Se está fora da sociedade, onde está? Onde pode estar? Um pouco menos de fidelidade a Schmitt, um pouco mais de deliberação nos casos queridos a Schmitt, talvez tivesse sido útil. Se tomarmos Hobbes como modelo (teórico, lembrem-nos da recepção desfavorável ao *Leviathan*), o pormenor que em *A Vontade de Sistema* foi realçado por Diogo Pires Aurélio quanto à capa da edição original é relevante: o corpo do *Leviathan* é composto por uma imensidade de pequenas figuras de indivíduos; não só não está fora deles como são eles que compõem, por dentro (e voluntariamente) o soberano. Só através desta vontade activa da associação política (e aqui pouco importa que seja o medo a motivá-la) pode o soberano chegar à existência. Que posteriormente a forma desse poder soberano se metamorfoseie na menos excitante forma de código legal já está, afinal, inserido numa dinâmica que, aliás, não exclui o *Leviathan*. Mesmo decidindo-se por uma guerra, nela também obedece a leis (ou tenta pelo menos simulá-lo). Longe de uma cesura radical entre transcendência e imanência, as duas não podem dispensar-se mutuamente. Isso mesmo resulta de a metamorfose do poder que dá título ao livro, e que configura para Alexandre Franco de Sá uma passagem do poder absoluto próprio dos soberanos a um poder total (invisível, sem limites, imanente e incidindo totalmente sobre o indivíduo atomizado), não poder dispensar ainda assim um discurso público que o afirme perante a sua (usemos a palavra) vítima. Que a metamorfose do transcendente em imanente não prescindia de tal discurso será fraco consolo, mas talvez ponha estes prolegómenos sob uma nova luz. Não assistimos já aqui a uma etapa da luta entre transcendentalistas e imanentistas diferente da simples desqualificação (ainda presente) da imanência como pobre e sem valor? Aqui, é já de perigo e de subversão que nos falamos. Com o tempo, talvez a vejam, como normal e inevitável; e, por fim, como a sua própria verdade, da qual "transcendência" é apenas o 'Ur-nome'. Seria, aliás, mais uma evolução dialéctica sem falha.

Entretanto, há que considerar problemas aqui aflorados. Noutra perspectiva, de preferência menos anti-moderna; mas sobretudo numa perspectiva liberal, entendendo liberalismo como a mundivisão moderna, lógica e historicamente desenvolvida de forma activa e combativa contra os fanatismos religiosos e políticos, ainda antes da divisão Esquerda/Direita. Não servirão de muito, assim, leituras conciliadoras entre estes prolegómenos schmittianos e a cultura democrática (bastante pobre, admita-se) hoje comum, como a tentada por António Horta Fernandes no volume XX de *Cultura*. A «impressão» final desta leitura é exacta e pretender tomá-la como uma leitura equívoca desmerece o leitor e, sobretudo, o autor Franco de Sá. Em rigor, e delimitando pelo seu valor as posições políticas (sem desconsideração pelo valor intelectual na sua defesa), pode dizer-se que a «banalidade» está nas supostas justificações da soldado England, enquanto o «mal» está na aparente lógica de Schmitt.

BIBLIOGRAFIA

Alexandre Franco de Sá, *Metamorfose do Poder*, Coimbra, Ariadne, 2004, 120 pp.

Rafael Gomes Filipe, *De Nietzsche a Weber – Hermenêutica de uma afinidade electiva*, ed. Piaget, Lisboa, 2004, 455 pp.

RESUMOS

Este artigo discute algumas variantes de relevo na língua alemã na crítica à modernidade. Em rigor, discute-as na sua pertinência actual, tal como se deixa ver em dois trabalhos recentes de autores portugueses, Rafael Gomes Filipe e Alexandre Franco de Sá. O nó-górdio da questão encontra-se na caracterização da modernidade através da elaboração de uma filosofia da História, problema que sobressai na análise de Nietzsche e Weber por Gomes Filipe e no ensaio schmittiano de Franco de Sá.

This paper discusses some of the most relevant critics of modernity in Germany as they are currently portrayed in recent works by Portuguese authors. Rafael Gomes Filipe's study of the relation of Max Weber with the influence of Nietzsche (first section of this paper) and Alexandre Franco de Sá's essays following Carl Schmitt's positions (second section of this paper) are the two cases in point. The key-issue is that of characterizing modernity by elaborating a Philosophy of History, a strategy pursued, albeit in very distinct forms, by most of the authors considered in Gomes Filipe's and Franco de Sá's works.

ÍNDICE

Palavras-chave: modernidade, liberalismo, política, Marx Weber, Carl Schmitt

Keywords: modernity, liberalism, politics, Max Weber, Carl Schmitt

AUTOR

CARLOS LEONE

Visiting Scholar, Brown University, BPD/FCT

Doutor em História das Ideias pela UNL/FCSH (2004), trabalha actualmente numa investigação de pós-doutoramento na Universidade de Brown, EUA, sobre o tema dos estrangeirados na cultura portuguesa contemporânea. Além desta área de investigação, ocupa-se de temas de filosofia moderna e contemporânea. Estes vários aspectos encontram-se reunidos em *Portugal Extemporâneo*, 2 vols., INCM, Lisboa, 2005.