

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO

**EM NOME DA ORDEM: CARL SCHMITT, FRANCISCO CAMPOS E A
APOCALÍPTICA DA CONSTITUIÇÃO**

**BRASÍLIA
2022**

CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO

**EM NOME DA ORDEM: CARL SCHMITT, FRANCISCO CAMPOS E A
APOCALÍPTICA DA CONSTITUIÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, junto a linha de pesquisa II Constituição e Democracia: Teoria, História, Direitos Fundamentais e Jurisdição Constitucional, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Direito (Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição).

Orientador:

Prof. Dr. Argemiro Cardoso Moreira Martins

BRASÍLIA
2022

RAMIRO, Caio Henrique Lopes.

Em nome da ordem: Carl Schmitt, Francisco Campos e a Apocalíptica da Constituição / Caio Henrique Lopes Ramiro; orientador: Argemiro Cardoso Moreira Martins. Brasília, 2022.

306p.

Tese (Doutorado – Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, 2022.

1. Apocalíptica da Constituição 2. Carl Schmitt 3. Estado de Exceção 4. Francisco Campos. 5. Teologia Política. I, Martins, Argemiro, Orient. II. Título.

CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO

EM NOME DA ORDEM: CARL SCHMITT, FRANCISCO CAMPOS E A
APOCALÍPTICA DA CONSTITUIÇÃO

Banca Examinadora da tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade de Brasília, para obtenção do Título de Doutor em Direito.

Resultado: _____

ORIENTADOR: _____

Prof. Dr. Argemiro Cardoso Moreira Martins – Faculdade de Direito [FD]
Universidade de Brasília (UnB)

1º EXAMINADOR: _____

Profa. Dra. Leticia Vita – Faculdade de Direito [FD] da Universidade de Buenos Aires (UBA)

2º EXAMINADOR: _____

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas [IFCH] da
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

3º EXAMINADOR: _____

Prof. Dr. Roberto Bueno – Faculdade de Direito [FD] da Universidade Federal de Uberlândia
(UFU)

4º EXAMINADOR: _____

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto – Faculdade de Direito [FD] da
Universidade de Brasília (UnB)

Brasília, ____ de _____ de 2022.

Para meus pais Antônio Carlos e Petronília, para aqueles a quem estou e a quem permanecerei unido e grato, enquanto eu souber de mim. Para meu amigo Hugo Francisco Gomes (“Hugão”/In Memoriam), com quem compartilhei a alegria de muitos momentos e muito aprendi na advocacia, quando tive a honra de dividir algumas trincheiras na luta forense, em defesa dos direitos dos oprimidos. Saudade de nossas conversas, amigo! Para meus amigos Maria Lúcia Bertin e Mário Cezar Bertin, pela amizade, pelo incentivo e pelo carinho.

AGRADECIMENTOS

Inúmeras pessoas colaboraram comigo no decorrer dessa jornada, que agora tem uma estrada que liga o Paraná ao Distrito Federal, ida e volta. É possível recuperar algo do que foi escrito quando da dissertação de mestrado, todavia, o último estágio do percurso de formação foi árido, pois realizado em tempos sombrios. É importante, assim, considerar que por mais que possamos pensar que uma jornada ou um trabalho acadêmico seja individual e feito de forma solitária, penso que este trabalho só foi possível devido à comunhão de esforços materiais e espirituais de incontáveis pessoas, entre as quais citarei alguns nomes que me recorrem nesse momento.

Em primeiro lugar, agradeço a meus pais Antonio Carlos e Petronília, a quem também dedico este trabalho, pois nas horas mais difíceis, eles estavam lá de braços abertos e ouvidos atentos. O caminho foi longo e acompanhado em muitos momentos à distância. Nos tempos difíceis, contudo, do radical isolamento pandêmico, retornei à sua casa para buscar forças para seguir. Agradeço ao meu irmão Caio Augusto, pelas palavras de incentivo para continuar.

Agradeço ao meu orientador professor Doutor Argemiro Cardoso Moreira Martins pela atenciosa e dedicada orientação do presente trabalho, valendo o registro de que todos os limites do texto são de responsabilidade de seu autor. Ressalto a gentileza e o cuidado não só com o rigor acadêmico, mas, também, com o respeito do amigo para com minhas posições. Um cuidado que se mostrou como verdadeira atenção desde a minha chegada a Brasília, quando no mês de fevereiro de 2019, ainda no período de férias, tivemos nossa primeira reunião em sua sala, em nossa querida Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Agradeço-o, professor Argemiro, por sua importante presença e por sua disposição para o diálogo. Muito obrigado!

Ao mencionar a querida Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (FD-UnB), registro aqui meu agradecimento a todo o corpo docente, ao lembrar o nome de nosso querido e saudoso professor Miroslav Milovic (*In memoriam*). É sempre uma grande honra poder me lembrar de minha banca de admissão ao Programa, oportunidade, em que estabeleci meu primeiro diálogo com o prof. Miro e, após ser admitido, ter a possibilidade de ser seu aluno. Agradeço, também, a todo o corpo técnico da FD-UnB, em nome da querida Euzilene (Zizi), um verdadeiro anjo da guarda.

Agradeço a professora Doutora Letícia Vita, pela gentileza em aceitar participar da comissão julgadora de meu trabalho. Professora, além de uma grande alegria, é uma honra contar com sua presença, pois aqui registro minha mais sincera e profunda admiração por seu trabalho acadêmico, algo que foi potencializado após o seminário virtual, em que tivemos oportunidade de dialogar no ano de 2021. Muito obrigado!

Agradeço ao professor Doutor Oswaldo Giacoia Junior. Professor, é sempre motivo de grande alegria ouvi-lo e dialogar contigo. Se Ulisses era grato por ter vivido nos tempos de Aquiles e de Heitor, sou grato por ter vivido e caminhado ao seu lado, compartilhando afinidades de autores e perspectivas de leitura. Agradeço também a Sirlei Giacoia por sempre incentivar minha caminhada e, ainda, pelo carinho, pela amizade e pela torcida para que meus projetos obtivessem êxito. Muito obrigado!

Agradeço ao professor Doutor Roberto Bueno não só pela gentileza do aceite em participar da comissão julgadora de meu trabalho, mas, também, pela oportunidade do permanente diálogo sobre a obra de Carl Schmitt. Além de um referência incontornável para este trabalho, registro um afetuoso agradecimento ao amigo que, para lembrar o saudoso professor Lauro da Silveira, é justamente de quem devemos esperar a crítica sincera para avançar. Professor Roberto acompanhou a confecção do projeto que agora encontra seu término e por isso eu só tenho a agradecer-lo por todas as sugestões para o trabalho e para a vida, pois o amigo sempre esteve presente durante o caminho. Aproveito para registrar meu agradecimento à professora Doutora Joelma Pires, pela amizade e pela importante sugestão feita em Uberlândia, quando da construção do projeto de pesquisa. Muito obrigado!

Agradeço ao professor Doutor Menelick de Carvalho Netto pela gentileza do aceite em integrar a comissão de avaliação de meu trabalho. Obrigado professor, pois ouvi-lo é sempre uma grande honra.

Agradeço aos amigos Thayse Sampaio e Renato Caixeta por todos os momentos de frutífero diálogo jusfilosófico. Saudade de nossas conversas nos intervalos das aulas do prof. Miro. Obrigado!

No caminho de volta ao Paraná, é preciso lembrar de São Carlos. Em momento bastante difícil do trajeto, tive uma chance como docente no Centro Universitário Central Paulista (UNICEP). Registro aqui meu agradecimento à professora Doutora Cláudia Pozzi, coordenadora do curso de Direito, na época, e responsável por minha contratação, em nome de quem agradeço a todos os colegas professores e aos meus alunos. Ainda, em São Carlos, agradeço aos amigos Karina Granado, Rogério Vargas e a querida Agnes, pois, em hora aguda

de crise, eu sabia que podia contar com generosidade e com a presença de vocês. Muito obrigado!

Agradeço ao professor Doutor Luiz Damon Santos Moutinho por ter me admitido como aluno em seu curso de Ética e Filosofia Política no Doutorado em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e, ainda, no grupo de Filosofia Política, coordenado também pela professora Doutora Celi Hirata, a quem também agradeço. Foi uma honra ser seu aluno professor, bem como ter a oportunidade do diálogo. Muito obrigado!

Agradeço a Escola Sales Boxe, em nome dos queridos Valdeirei Sales (Lê), Gustavo e Guilherme, meus professores. Em difícil momento de reerguimento e de retomada das forças para seguir, foi muito bom encontrar as lições de vocês, que não servem só para a boa técnica da velha arte, afinal a luta é sempre contra nós mesmos. Estarei sempre na torcida.

Agradeço aos amigos professores Nello Nocchi, Norton Maldonado e Fernando Horita. Os três se encontram no Estado do Mato Grosso, mas, mesmo na distância, foram, a sua maneira, apoiadores do projeto e sempre estiverem dispostos a ajudar nos momentos difíceis do trajeto. Muito obrigado!

Agradeço aos amigos professores Doutores Douglas Barros e Glauco Barsalini, em nome de quem registro meu agradecimento a todas e todos os participantes do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião. Agradeço pela amizade, pela confiança e pela oportunidade do diálogo fecundo e, além disso, pelo apoio e pelo incentivo dos amigos para a conclusão desse projeto, para o qual, são uma referência. Muito obrigado!

Agradeço ao querido amigo Tiago Clemente Souza. Algo mudou da caminhada conjunta no mestrado em Marília (2012-2014). Os diálogos continuaram entre Belo Horizonte e Brasília, mas, no período de doutoramento, estivemos juntos, mesmo a distância, para enfrentar com coragem a dureza de tempos sombrios para a pós-graduação (2019-2022). Obrigado amigo!

Agradeço a meu querido amigo Alan Ibn Chahrur e, também, a Nadia, Maya, Ravi, ao Dr. Amin (In Memoriam) e a D^a Ana. Meu caro amigo, sempre um incentivador, mesmo com toda a reserva kelseniana e normativista, deste projeto. Agradeço, amigo, pela força em difícil circunstância de mudança em São Carlos e pela abertura para o diálogo que sempre me ajuda a avançar; e, em momentos ainda duros de pandemia, pela força e pela possibilidade de algum contato humano em sua casa em Jaú. Muito obrigado!

Agradeço a Caroline Vasconcelos pelo apoio em alguns dos momentos de transição. Ainda, pelas visitas e caminhadas com a Malu e a Amora, quando do duro isolamento pandêmico. Obrigado!

De volta a Maringá, alguns agradecimentos. Agradeço ao querido amigo Alessandro Zenni, não só por todo o incentivo à conclusão do projeto, mas, especialmente, pelo apoio espiritual nas horas mais difíceis do trajeto. Mesmo a distância, sempre esteve presente e não mediu esforços para o meu retorno a nossa querida Maringá. Obrigado meu amigo, pois sua ajuda foi de fundamental importância. Obrigado pela oportunidade do permanente diálogo.

Agradeço ao querido amigo Fernando Rodrigues de Almeida, que também, mesmo a distância, estava presente nos momentos de crise da trajetória. Ainda, agradeço ao amigo pelo esforço para meu retorno à Maringá, bem como para integrar o corpo docente da Faculdade Maringá. Em seu nome, agradeço a toda direção, colegas docentes e corpo técnico da instituição, pela oportunidade e pela confiança. Aqui registro meu agradecimento a amiga Beatriz Deleo pelo incentivo à conclusão do projeto. Obrigado, amigo, pois sua ajuda foi seminal para este trabalho e, também, agradeço pelo permanente diálogo.

Registro meu agradecimento ao amigo Felipe Alves da Silva pela paciência de revisões de textos, especialmente várias passagens deste trabalho. Obrigado, amigo, pela força nas horas difíceis e confusas do trajeto. Sua presença e sua contribuição foram de fundamental importância, em especial, pelos diálogos, não só acadêmicos. Obrigado, também, por abrir a sua casa em minha transição de volta a Maringá.

Em Maringá, agradeço aos amigos e às amigas que sempre incentivaram meu trabalho e me concedem a alegria de sua amizade. Obrigado Maria Lucia Bertin, Andrea Silveira, Mario Bertin, João Francisco Toso, Marco Alexandre Souza Serra, Gilberto Kalil e Ana Carolina Bezerra Rodrigues Kalil. Muito obrigado!

Parafraçando a canção de Fito Páez, que lembro na voz de Mercedes Sosa, a todos e a todas, vocês que estiveram presentes, a distância ou não, nessa vida de caipira de um pesquisador do Direito, quando achei que tudo estava perdido, pois não foi fácil ou simples como pensava...A vocês venho oferecer meu coração!

Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara.

Livro dos Conselhos

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória na partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.

Walter Benjamin. Tese 1.

Um progresso! Até aqui se fazia isso sem ser preciso estado de sítio; o Brasil já estava habituado a essa história.

Durante quatrocentos anos não se fez outra coisa pelo Brasil. Creio que se modificará o nome: estado de sítio passará a ser estado de fazenda. De sítio para fazenda, há sempre um aumento, pelo menos no número de escravos.

Lima Barreto, Diário Íntimo.

O fascismo é um câncer que prolifera rapidamente, e seu retorno nos ameaça. É pedir demais que nos oponhamos a ele desde o início?

Primo Levi. Assim foi Auschwitz

Quare siletis juristae in munere vestro?
Giorgio Agamben. Stato di eccezione

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **Em Nome da Ordem: Carl Schmitt, Francisco Campos e a Apocalíptica da Constituição**. 2022. 306 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília. 2022.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo principal examinar as relações entre Teologia Política e Teoria Constitucional, com destaque para o estudo dos modos como essa relação se estabelece em uma Apocalíptica da Constituição. O referencial teórico de sustentação é constituído pelas obras de Carl Schmitt e Francisco Campos. A fazer uso da história conceitual e de uma metodologia hermenêutica, procedeu-se a análises e interpretação de textos de literatura primária e de apoio, com base numa revisão bibliográfica, que levou em consideração as fontes históricas e teóricas dos autores de referência, bem como o diálogo crítico com seus interlocutores. O material consultado é constituído por livros, artigos e revistas, e em todos eles foram usadas fontes diretas e indiretas referentes aos temas propostos como objeto deste trabalho. Ao final da investigação, foi possível considerar que Carl Schmitt e Francisco Campos, cada um a seu modo, apoiam suas reflexões constitucionais na Teologia Política, a fim de construir um inimigo político, para o qual deve ser dado o combate. Desse modo, Schmitt e Campos propõem um constitucionalismo do medo que torna possível justificar, em nome da ordem, um modelo de Estado forte e autoritário.

Palavras-chave: Apocalíptica da Constituição. Carl Schmitt. Francisco Campos. Teoria da Constituição. Teologia Política.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **Em Nome da Ordem: Carl Schmitt, Francisco Campos e a Apocalíptica da Constituição**. 2022. 306 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília. 2022.

ABSTRACT

The main objective of this work is to examine the relationship between political theology and constitutional theory, with emphasis on the study of the ways in which this relationship is established in an apocalyptic of the constitution. The theoretical support consists of the works that Carl Schmitt and Francisco Campos. Making use of conceptual history and a hermeneutic methodology, we proceeded to the analysis and interpretation of texts of primary literature and support, based on a literature review that took into account the historical and theoretical sources of the reference authors, as well as the critical dialogue of your interlocutors. Materials consulted consisted mainly in books, articles and magazines, and all of them were used as direct and indirect sources related to the themes proposed as the object of this work were used. At the end of the investigation, it was possible to consider that Carl Schmitt and Francisco Campos, each in their own way, support their constitutional reflections on political theology in order to build a political enemy that must be fought. In conclusion, Schmitt and Campos propose a constitutionalism of fear that makes it possible to justify, in the name of order, a model of a strong and authoritarian state.

Keywords: Apocalyptic of the Constitution. Carl Schmitt. Francisco Campos. Constitution Theory. Political Theology.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **Em Nome da Ordem: Carl Schmitt, Francisco Campos e a Apocalíptica da Constituição**. 2022. 306 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília. 2022.

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo es examinar la relación entre la teología política y la teoría constitucional, con énfasis en el estudio de las formas en que esta relación se establece en una apocalíptica de la constitución. El soporte teórico se apoya en las obras de Carl Schmitt y Francisco Campos. Haciendo uso de la historia conceptual y una metodología hermenéutica, al análisis y interpretación de los textos de la literatura primaria y apoyo, basado en una revisión de la literatura que llevo en consideración las fuentes históricas y teóricas de los autores de referencia, y también el diálogo crítico con sus interlocutores. El material consultado consta de libros, artículos y revistas, y en todos ellos se utilizaron fuentes directas e indirectas referentes a los temas propuestos como objeto de este trabajo. Al final de la investigación, fue posible considerar que Carl Schmitt y Francisco Campos, cada uno a su manera, sustentan sus reflexiones constitucionales sobre la teología política para construir un enemigo político que hay que combatir. Em conclusión, Schmitt y Campos proponen un constitucionalismo del miedo que permita justificar, en nombre del orden, un modelo de Estado fuerte y autoritario.

Palabras clave: Apocalíptica de la constitución. Carl Schmitt. Francisco Campos. Teoría de la Constitución. Teología Política.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1 – LINHAGENS DA TEOLOGIA POLÍTICA	25
1.1 Teologia e mitologia política.....	26
1.2. Providencialismo e constituição da ordem: filosofia de Estado e as vias teológico-políticas do jurídico-constitucional.....	50
1.3. Apocalíptica da contrarrevolução e o enviado do céu: Juan Donoso Cortés e a justificação providencialista da ditadura	72
CAPÍTULO 2. HERANÇA DE ROMA.....	92
2.1. Mito de fundação e de conservação da ordem.....	93
2.2. Mito de fundação em ultramar.....	126
CAPÍTULO 3. APOCALÍPTICA DA CONSTITUIÇÃO	143
3.1. Entre os escombros e a fundação: apocalipse e a construção do inimigo	144
3.2. Francisco Campos, leitor de Carl Schmitt: entre a teologia política e a crítica do niilismo constitucional	180
3.3. Apostolado da violência: mito político e a presença de Georges Sorel	188
3.4. Entre Hamlet e Dom Quixote: os limites da ordem e o constitucionalismo do medo	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS	276
REFERÊNCIAS	285

INTRODUÇÃO

A pesquisa teve por objetivo geral verificar o potencial autoritário de Carl Schmitt e a leitura de seu trabalho realizada por Francisco Campos, a partir da consideração dos fundamentos teológico-políticos de seus respectivos pensamentos filosófico-políticos e jurídico-constitucionais. A pretensão de investigação, dessa forma, se concentra no exame da hipótese de que a Teologia Política da defesa de Deus se tornou o fundamento do Direito do Estado e da sua autopreservação, a tomar a forma jurídico-política da Ditadura e do Estado de Exceção. O trabalho de investigação, assim, procurou examinar um ponto, em alguma medida, ainda pouco explorado nos estudos schmittianos e no que diz respeito a sua leitura da Teologia Política de linhagem conservadora autoritária, a fim de melhor angular sua contribuição para a reflexão acerca da Teoria da Constituição e da sua crítica da democracia liberal; e, desse modo, com a leitura feita por Campos, pretende-se verificar a apropriação campiana de tal abordagem no Brasil, o que se apresentou como algo seminal para bem compreender a reflexão de Francisco Campos e sua contribuição para a construção, em terras brasileiras, de um pensamento constitucional que encontra sua sustentação na Teologia Política.

É possível, nesse sentido, verificar a leitura Apocalíptica da Constituição, ou seja, a revelação das bases conflitivas e violentas das origens da juridicidade e de um horizonte de enfrentamento político como uma situação limite, com um inimigo que ameaça a ordem jurídico-política estabelecida, o que permite reconhecer estes modos do pensar constitucional ancorados no afeto do medo; significa dizer uma elaboração bastante refinada de uma retórica e de um constitucionalismo do medo, que encontra seu ancoradouro na Teologia Política.

Há, por esta via, uma possibilidade fecunda de aproximação da história conceitual e da Teoria Constitucional. Pontualmente, dessa maneira, observou-se, como recurso metodológico, a abordagem de Reinhart Koselleck acerca da história dos conceitos. Esta última é compreendida como método crítico das fontes que observam, de maneira atenta, o emprego de conceitos relevantes do ponto de vista político e social e remete à observância da história social (KOSELLECK, 2006, p. 103). Não foram, assim, recusados os contextos de Carl Schmitt e de Francisco Campos; contudo, pretende-se uma abordagem pela via conceitual, com a consideração da advertência metodológica de Koselleck, quando afirma que há uma exigência de método, que diz respeito à observância de uma obrigação de se compreender os conflitos políticos e sociais do passado, por meio das demarcações

conceituais e da interpretação dos usos destas últimas feitas pelos autores em seu momento (KOSELLECK, 2006, p. 103), requisição que se observa pela demarcação referencial com Carl Schmitt e Francisco Campos, também como intérpretes de seu tempo.

Ao demarcar o referencial teórico, buscou-se, no marco teórico, uma abordagem das reflexões de Schmitt e de Campos com a análise estrutural dos textos; portanto, a proposta se inscreve no registro de um trabalho jusfilosófico que toma esses autores por referência. Tem-se, logo, por tarefa, na dissertação do trabalho, conforme apontam Dominique Folscheid e Jean Jacques Wunenburger, um necessário respeito pelo exame dos trabalhos e dos conceitos elaborados pelos autores-guia, a fim de se construir uma reflexão, em sentido argumentativo a propósito dos textos referenciais (FOLSCHEID; WUNENBURGUER, 2002, p. 209). A partir de método hermenêutico, dessa forma, procedeu-se uma revisão bibliográfica de cunho analítico de textos, que não se limitaram aos escritos de Carl Schmitt e de Francisco Campos; portanto, levou-se em consideração o pensamento de seus interlocutores e de outros autores sobre as temáticas colocadas em análise.

Nessa perspectiva de análise, a pesquisa não assume como tarefa sua inscrição como um trabalho de historiografia jurídica, tendo em vista que essa é a abordagem mais adotada quanto a obra dos autores apontados como referencial, especialmente, no que diz respeito a Francisco Campos, teórico que, em certo sentido, procura se circunscrever dentro da história constitucional do Brasil como um expoente do pensamento autoritário presente entre os anos 1930-1960 (GARGARELLA, 2014; 2016; FAUSTO, 2001; MEDEIROS, 1978; LAMOUNIER, 1990; LIMA LOPES, 2009). Ressalta-se, portanto, que os objetivos da proposta se colocaram em alguma medida, em outra direção.

Não se quer com isso dizer que se propõe total recusa da consideração da atuação dos autores em seus respectivos períodos históricos, fundamentalmente nos anos de 1920 e de 1930 do século XX, haja vista que ambos escreveram seus trabalhos, ingressando em polêmicas e tomando posições públicas. Considerar tal pretensão, dessa maneira, não se trata de uma rejeição à perspectiva historiográfica, contudo, o trabalho não buscou levar, a efeito, uma historiografia rigorosa, mas, sim, a demarcar, no que se apresentou possível e necessário, historicamente, problemas e temas que foram examinados, com especial atenção para o problema dos fundamentos teológico-políticos da ditadura e do Estado de Exceção, bem como da imagem apocalíptica do período, em que se constroem suas reflexões e como isso impacta suas respectivas meditações constitucionais.

Não foram, ainda, recusadas as contribuições teóricas de trabalhos e de autores que apontam para a construção de suas propostas, a partir de uma metodologia historiográfico-jurídica ou mesmo da história social. O que se buscou foi a delimitação metodológica em que, para os objetivos da presente pesquisa, os contextos históricos foram considerados, na medida do possível, uma vez que, conforme mencionado linhas atrás, tanto Carl Schmitt quanto Francisco Campos interviram no debate jurídico-político de seu tempo; no entanto, a proposta de investigação se coloca nos trilhos de um trabalho jusfilosófico, o que torna fecunda uma aproximação dos métodos da história dos conceitos, que, para Reinhart Koselleck, advém de uma história da gramática e da filologia histórica; significa dizer de uma história da terminologia filosófica que tem a comprovação de seus resultados apoiada na interpretação dos textos dos referenciais demarcados (KOSELLECK, 2006, p. 97). No entender de Koselleck, de tal modo, há que se reconhecer uma tensão entre uma sociedade e seus conceitos, uma relação de polarização que marca disciplinas históricas e os conceitos a elas associados (KOSELLECK, 2006, p. 98).

Tanto em Schmitt quanto em Campos, é possível verificar uma filosofia política e jurídico-constitucional ancorada em argumentos teológico-políticos, que encontram, em seu núcleo, uma meditação acerca do mito em política. Considerando que os objetivos específicos são as questões mais particulares da pesquisa, estes últimos estão ligados ao exame do estatuto teórico da ditadura e do Estado de Exceção no pensamento de Carl Schmit e da sua apropriação no Brasil por Francisco Campos.

No *primeiro capítulo* da investigação a análise recaiu sobre as *linhagens da teologia política*, tendo por referência mais presente a reflexão schmittiana. Pretende-se compreender a justificação teológico-política e sua relação com o mito, buscando as matrizes do pensamento filosófico ocidental, fundamentalmente, para compreender a permanência de elementos míticos na Teologia Política. Neste ponto, o exame considera a *Teologia* como uma disciplina, mas, essencialmente, busca-se investigar a acepção jurídico-política do teológico em Carl Schmitt – sempre considerando, na medida do possível, o interesse de Francisco Campos pelo tema –, que almeja lançar luz sobre algumas categorias como, por exemplo, o conflito (em particular, a questão da revolução), da representação política, com a legitimação de um Estado forte em termos mitológicos, a saber, como experiência de objetivação/homogeneização da vida em sociedade.

Com o intuito de bem angular o pensamento schmittiano, neste sentido, a investigação concentrou esforços na questão do Estado de Exceção e de seus fundamentos. Antes mesmo de localizar Carl Schmitt no contexto da República de Weimar, buscou-se

investigar o conceito de Estado de Exceção e de seus fundamentos teológico-políticos, o que Schmitt define como uma decisão soberana que suspende a normalidade do funcionamento do Estado de Direito Liberal e que opera como o milagre em teologia. A teologia política, logo, está nos alicerces de estruturação da reflexão constitucional de Carl Schmitt. Mostrou-se, dessa maneira, adequado analisar a relação entre teologia e mitologia política, considerando que o mito pode servir de ponto de partida para teologia e, além disso, pode marcar presença no discurso teológico-político, que será recuperado por Schmitt na última parte do texto publicado em 1922.

A partir de tais coordenadas, apresentou-se interessante o exame da recuperação feita por Carl Schmitt de autores como De Bonald, De Maistre e Juan Donoso Cortés, o que evidencia uma opção pela filosofia de Estado da contrarrevolução e que coloca Schmitt nas pistas do pensamento conservador. Ao se considerar tal hipótese, tornou-se necessário enfrentar a questão do conservadorismo e identificar as diferenças existentes, em seu discurso feito em nome da ordem e da autoridade. Observando os limites estabelecidos pelo objeto da pesquisa, buscou-se delimitar o sentido da presença do conservadorismo de estirpe católica no pensamento schmittiano e, por hipótese, ao proceder à leitura de Carl Schmitt, como essa linhagem seria apropriada por Francisco Campos, ao menos em seu interesse em defesa de valores espirituais, bem como da defesa da ordem, da hierarquia e da autoridade, justamente a linha de força de sua reflexão, da qual não se demite o jusfilósofo mineiro.

O recurso de Schmitt ao conservadorismo Católico se dá pela reação com fundamentos teológico-políticos que cada um destes autores oferece ao ideário da Revolução Francesa, em especial, ao problema da revolução e da ideia de constituição surgida da ação política da soberania popular. A Teologia Política da defesa de Deus, assim, se mostra como um expediente metodológico de fundamental importância para uma reflexão constitucional, que se pretende colocar, em bases diferentes e em críticas ao constitucionalismo liberal e democrático parlamentar, o que permite notar não só uma aproximação de Carl Schmitt e de Francisco Campos neste ponto, mas, também, a tentativa deste último em pensar a forma constitucional no Brasil apoiado na Teologia Política.

Dos autores ainda caracterizados por Schmitt como representantes da filosofia de Estado da contrarrevolução, é possível notar um interesse maior de Schmitt pelas reflexões de Juan Donoso Cortés. Na compreensão de Schmitt, o autor espanhol, que viveu o tempo da revolução de 1848, não poderia mais pensar em restauração monárquica, uma vez que houve um aumento no grau de intensidade do conflito, que exigia uma decisão acerca do estabelecimento da Ditadura. Ora, aqui é também algo notável, o recurso à Teologia Política,

como um método que Carl Schmitt utiliza para forjar o seu pensamento político-constitucional, que reflete acerca de seu tempo e do contexto da República de Weimar *através* do inimigo e do conflito político.

A linhagem conservadora e autoritária, dessa maneira, representada por pensadores como Louis De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés, autores considerados por Schmitt como filósofos de Estado da contrarrevolução, permite, ao jusfilósofo alemão, construir uma leitura apocalíptica da constituição. Há, portanto, um perceptível potencial autoritário em Carl Schmitt, haja vista sua opção em recuperar a linhagem de autores católicos, que se volta contra a ideia de revolução, o que autoriza a compreensão de que o Estado de Exceção pode ser entendido como uma *Apocalíptica da Constituição*, ou seja, há um sentido originário de *revelação* das bases violentas da juridicidade, esta última presente, justamente, no momento constituinte e, ainda, um prognóstico de futuro sobre um tempo do fim ou do fim do mundo, o que significa que a ideia de revolução ainda é uma ameaça, tendo em vista, inclusive, a periculosidade do elemento humano.

É importante, assim, considerar que esta via de análise não abre mão de um diálogo com a tradição do pensamento jusfilosófico romano e, por aqui, aparece o interesse de Schmitt pela magistratura romana da ditadura, tendo em vista o dever de conservação da ordem dada pela fundação mítica da *civitas aeterna*.

No *segundo capítulo*, com a identificação da *Herança de Roma* foi possível, em um primeiro momento, verificar um ponto de maior aproximação entre Francisco Campos e Carl Schmitt. A relação, neste momento, entre Teologia Política e pensamento constitucional será verificada a partir de certa herança do ideário jusfilosófico e político romano, especialmente, no que diz respeito à ideia de ordem, com a presença de um *mito de fundação originário*, que servirá de base para o aparecimento da religião pública romana, no sentido de uma religião (*re-ligare*) com o passado heroico de lançamento das bases constitutivas da tessitura social romana. A *auctoritas*, desse modo, é forma de legitimação do poder e há um dever das gerações posteriores de aumentar (*augere*) a fundação, algo que forma a base do Direito Romano que também se liga ao ato fundacional como forma de conservação da tradição e do esforço dos pais fundadores.

Há um profundo interesse de Schmitt pelo pensamento da antiguidade greco-romana. Em Roma, o jusfilósofo alemão encontra uma relação entre mito e Teologia Política em sentido de constituição da ordem a partir da autoridade, uma herança que está presente no pensamento jurídico europeu e que localiza um herdeiro legítimo na institucionalidade da Igreja, ou seja, na forma política do Catolicismo Romano.

Com base no diagnóstico do Catolicismo Romano como reabilitador da racionalidade jurídica de Roma, tornou-se possível não só verificar um elemento de aproximação de Francisco Campos ao ideário de Carl Schmitt, pelo interesse na magistratura da ditadura, mas, também, de uma apropriação do jusfilósofo mineiro da mitologia e da Teologia Política romana. O Catolicismo Romano chega ao Brasil por via da tomada da terra pelos europeus, significa dizer que o colonizador português encontra, no país, algo como a terra prometida e lança os pilares de sua invenção alicerçado em um mito de fundação que o coloca em uma via de constituição teológico-mitológica, em que Francisco Campos será capaz de afirmar quais seriam os valores espirituais do Brasil, a saber, a família, a religião e a pátria. Estes valores espirituais estão conectados à violência originária de tomada da terra e, portanto, à forma de apropriação do território brasileiro, significa dizer que são valores do espírito fortemente ligados à propriedade privada e à constituição de uma ordem senhorial escravocrata.

Neste horizonte de perspectiva, o mito de fundação romano servirá tanto a Carl Schmitt como a Francisco Campos como algo exemplar para pensar a constituição da ordem, a partir da autoridade e do esforço da fundação. A teologia política de Roma, neste sentido, é um culto ao esforço dos pais fundadores da *civitas aeterna*, que pode ser observado como elemento de aproximação da reflexão de Francisco Campos a Carl Schmitt. Além disso, como um dos objetivos de Schmitt e Campos é a crítica do constitucionalismo liberal, o afastamento de tal tradição da Teoria da Constituição se faz por uma reflexão jusfilosófica, que parte da exceção na origem, isto é, da consideração de uma violência originária de tomada territorial e, também, de um movimento revolucionário que pretende constituir uma nova ordem político-jurídica, o que torna a magistratura da ditadura romana um importante instituto jurídico-político, que serve para os momentos de crise, em especial, de combate à rebelião popular e à conservação da ordem e da autoridade.

A ditadura, por fim, será pensada por Carl Schmitt como espécie do gênero Estado de Exceção. Francisco Campos não está interessado na caracterização acadêmica de tais institutos, nos moldes como apresenta Schmitt em seu livro *A ditadura*, de 1921, o que permite verificar um distanciamento do jusfilósofo mineiro da abordagem schmittiana. O ponto comum entre Campos e Schmitt está no reconhecimento da importância temática e institucional da ditadura para pensar a política dentro de seu tempo e de seus contextos.

A investigação, desse modo, se concentrou na maneira como Carl Schmitt e Francisco Campos se apropriam de tais elementos do ideário jurídico romano. Considerando, assim, o aspecto mais geral da primeira parte do presente estudo, que pretendeu percorrer, em maior proximidade, raízes conceituais, no que diz respeito à Teologia Política, mostra-se

possível reconhecer em Carl Schmitt e, também, em Francisco Campos, certa herança da antiguidade romana e, para os objetivos desse trabalho, do pensamento jurídico romano que serviria como elemento de aproximação dos referenciais.

No *terceiro capítulo*, a hipótese da relação entre Teologia Política e pensamento constitucional em Carl Schmitt e Francisco Campos pela via da *Apocalíptica da Constituição*. Ao se considerar os fundamentos teológico-políticos da reflexão constitucional de Schmitt e Campos, foi possível verificar que tanto Schmitt quanto Campos apresentam uma leitura apocalíptica de seu tempo; significa dizer que vislumbram um tempo, em que exige a institucionalização de um Estado forte como instância decisora, uma vez que ambos os autores consideram os conflitos presentes no cenário político. O percurso da investigação, portanto, permite observar uma linha de força, que liga a Teologia Política a uma abordagem conservadora dos conflitos políticos, em especial, dos discursos revolucionários que precisam ser combatidos *em nome da ordem* e em defesa da autoridade.

Por mais que não se tenha admitido o desenvolvimento do presente trabalho de pesquisa, como um esforço de análise de historiografia jurídica, mostrou-se conveniente considerar os contextos histórico-políticos de Carl Schmitt e de Francisco Campos para uma boa compreensão de suas reflexões. Por este caminho, foi possível observar um ponto comum de aproximação dos autores guia, a saber, ambos dialogaram com seu tempo, ingressando em debates político-constitucionais e jusfilosóficos. Há, contudo, uma interessante diferença nas biografias, pois Francisco Campos foi um importante articulador político do Golpe de Estado, que se convencionou chamar de Revolução de 1930, liderado por Getúlio Vargas; desse modo, Campos não tinha a preocupação acadêmica de divulgação de seu pensamento, algo mais presente em Carl Schmitt.

Não obstante, não é possível identificar referências diretas aos filósofos de Estado da contrarrevolução no pensamento de Francisco Campos, em seu circuito de diálogo, não se encontram apenas juristas como Oliveira Viana e Miguel Reale, por exemplo. Com estes autores, Francisco Campos compartilhava o diagnóstico crítico a respeito da Primeira República (1889-1930), que afirmava que o Brasil, até os anos de 1930, apenas tinha incorporado modelos constitucionais estrangeiros, que não levavam em consideração a realidade nacional. Campos, todavia, também dialogou com ativos intelectuais católicos brasileiros como Jackson Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. Estes pensadores, aliados a outros nomes, são compreendidos como o núcleo do pensamento conservador brasileiro entre os anos de 1920 e de 1930, o que tornou possível alguma consideração acerca das linhas de força do conservadorismo político no Brasil, bem como apontar algumas de suas diferenças.

É de fundamental importância notar que a aposta de Francisco Campos na Teologia Política, além de seu declarado interesse pela reflexão de Georges Sorel, encontra bases de sustentação na Teologia Política romana, que permite a Campos afirmar o esforço da fundação e da constituição dos valores espirituais do Brasil, o que autoriza o jusfilósofo de Minas Gerais justificar a forma constitucional exposta na Constituição escrita por ele mesmo e, além disso, afirmar que o Brasil só foi fundado com o Golpe de Estado de 10 de novembro de 1937, que instituiu a ditadura soberana do Estado Novo. Assim, no primeiro tópico do capítulo final, é possível notar que o horizonte de Francisco Campos está na *fundação* do Estado nacional brasileiro, ao passo que Carl Schmitt opera sua meditação no meio dos *escombros* do após Primeira Guerra Mundial (1918).

Ora, aqui se apresenta um ponto de diferença nodal da reflexão de Francisco Campos em relação à de Carl Schmitt, uma vez que este último não pretende afirmar a fundação da Alemanha a partir de 1919. Conforme se verificou ao longo do trabalho de pesquisa, há um importante debate sobre a posição de Carl Schmitt, diante da República de Weimar, uma *querela acerca do detrator ou defensor*. Ao se optar pela investigação do potencial autoritário de Schmitt e pela presença dos filósofos de Estado da contrarrevolução, torna-se mais visível que, para o jusfilósofo alemão, há que se reconhecer um Direito do Estado a autopreservação, significa dizer que, em primeiro lugar, Schmitt defende a necessidade de existência e de sobrevivência da forma-Estado.

A Teologia Política, ao fornecer a matriz de pensamento para o diagnóstico do tempo e da construção do inimigo, permite, a Carl Schmitt, estruturar um pensamento constitucional ancorado no afeto do medo, ou melhor; o discurso constitucional schmittiano coloca, no horizonte, a necessidade de se reconhecer a possibilidade de um conflito político em grau máximo de intensidade, que será compreendido como o fim do mundo. O inimigo último, desse modo, será projetado nos movimentos políticos de ação direta do comunismo e do anarquismo que serão tidos como a encarnação do mal, haja vista que são estes que propagam o discurso da revolução e da deposição do Estado.

Ao se considerar a via teológico-política, pode-se verificar que o pensamento constitucional de Carl Schmitt se projeta para além de uma perspectiva antiliberal e coloca, no horizonte, a necessidade de se pensar uma forma de barrar a revolução, ou seja, está fortemente conectada com o conservadorismo católico do século XIX, que se orienta como uma apocalíptica da contrarrevolução, isto é, que sataniza a revolução e que permite, a partir do medo, justificar o estado de exceção por um viés *katechontico*, o que autoriza Schmitt observar, na forma política da Igreja de Roma, a estrutura que melhor dispõe a respeito das

complexas oposições sociopolíticas e o que fornece o reconhecimento de uma estrutura de representação da autoridade, que pode representar, democraticamente, e, ainda, funcionar como uma barreira às investidas do inimigo final. O Catolicismo Romano, portanto, fornece uma imagem paradigmática de bom funcionamento de uma máquina administrativa ao Estado que, em última instância, poderá objetar o *hostis*, de tal modo, a partir da ideia donosiana do advento legítimo de um enviado do céu, justifica o direito do Estado à autopreservação que opera em chave ditatorial.

No que diz respeito a Francisco Campos, o jusfilósofo mineiro também procede uma análise distintiva de inspiração schmittiana da aproximação entre liberalismo e democracia. Schmitt, contudo, se aproxima do pensamento conservador católico do século XIX, especialmente, buscando diferenciá-lo do romantismo político alemão. Francisco Campos tomara outro caminho e reconhecerá, neste último, importante referencial para pensar criticamente a relação entre liberalismo e democracia. Campos, ainda, conecta o seu diagnóstico dos anos de 1930 a uma perspectiva *teológico-katechontica*, que compreende seu cenário político e sua temporalidade como um tempo de transição que permite ouvir ao longe os passos do homem do destino.

O recurso de Francisco Campos, a Teologia Política e sua leitura do mito político soreliano, também se apresenta como interesse por esta matriz de pensamento, que permite, ao jusfilósofo mineiro, forjar uma reflexão constitucional, que faz um diagnóstico apocalíptico de seu tempo e, ainda, constrói o inimigo último, uma vez que a anarquia liberal, fatalmente, produziria a revolução comunista que foi prevista por Karl Marx. No entender de Campos, todavia, Marx não contava com a (contra)revolução do corporativismo e do seu reconhecimento da autoridade do chefe político da nação. Verifica-se, portanto, também, em Francisco Campos, um pensamento constitucional que se constrói a partir de uma retórica do medo, uma forma teológico-política de mobilização das emoções nos tempos de transição.

Carl Schmitt, desse modo, aponta para a estrutura jurídico-administrativa do Catolicismo Romano para afirmar a visibilidade da Igreja de Roma, como algo paradigmático, para pensar os fundamentos teológico-katechonticos da autoridade e, em última instância, da ditadura, o mesmo não se observa em Francisco Campos nos anos de 1930, uma vez que este último aposta no Estado corporativo.

Na quadra dos anos 1940, além disso, Francisco Campos revela sua inspiração schmittiana com citações de passagens de textos de Carl Schmitt; todavia, torna-se possível verificar sua leitura apropriativa de Schmitt e, ainda, sua crítica a alguns aspectos das reflexões do jusfilósofo alemão. O distanciamento crítico fundamental de Francisco Campos

diz respeito a sua afirmação de Carl Schmitt como um pensador produto do niilismo alemão, ou seja, as críticas de Carl Schmitt, ao modelo republicano de Weimar, não encontram nenhum valor espiritual como fundamento.

Dentro da perspectiva de uma leitura crítica realizada, por fim, por Francisco Campos da reflexão de Carl Schmitt foi possível notar não só o interesse de ambos pela teoria do mito político, mas, também, como essa temática percorre de maneira diferente suas respectivas meditações. No tópico final, o mito político será pensado entre as figuras de *Hamlet* e *Dom Quixote*. Para Schmitt, o mito europeu, no pós 1945, encontra sua representação no melancólico príncipe da Dinamarca. Antes mesmo, todavia, de Schmitt publicar seu livro *Hamlet e Hécuba*, Francisco Campos analisa a atualidade de *Dom Quixote*, a fim de afirmar a autoridade mítica que decide em nome da ordem na situação limite.

É possível, assim, afirmar que tanto Francisco Campos quanto Carl Schmitt apoiam suas reflexões constitucionais na Teologia Política, quer dizer, recorrem a esta última e ao mito como uma matriz de pensamento que ancora suas leituras apocalípticas, no entanto, cada um dos autores o faz a fim de pensar seu tempo e sua conjuntura.

CAPÍTULO 1 – LINHAGENS DA TEOLOGIA POLÍTICA

Introdução

Inicialmente, delimita-se o tema da presente investigação, que pretende examinar a relação entre Teologia Política e pensamento constitucional. A proposta de pesquisa demarca, como temática, a ideia de Estado de Exceção, fundamentalmente em sua imagem ditatorial, a fim de verificar os fundamentos teológicos políticos de uma leitura Apocalíptica da Constituição – assumindo aqui o sentido originário do termo apocalipse, ou seja, uma revelação, em específico, um revelar das origens violentas da juridicidade, o que será objeto de análise ao longo do capítulo –, feita a partir dos referenciais teóricos de Carl Schmitt e Francisco Campos. Ao que parece, tal perspectiva aponta para um fecundo caminho de pesquisa, haja vista o destaque feito por Giorgio Agamben da ausência de uma teoria do Estado de Exceção no Direito Público, especialmente, quando observamos sua provocação contida na epígrafe de seu livro *Stato di eccezione*, a saber: *Quare siletis juristae in munere vestro?*

A questão colocada pelo filósofo italiano pode ser entendida como um chamado aos juristas para que tratem de problemas que são, em última instância, os mais genuínos da esfera jurídica. Os juristas que, nesse sentido, se dispuserem a enfrentar tal provocação com o exame de conceitos como o de soberania e de Estado de Exceção pela via de uma abordagem teológico-política, terão, em primeiro lugar, de considerar e romper o veto de silêncio imposto aos teólogos por Alberico Gentili na aurora da modernidade — “*Silete Theologie in munere alieno*”¹ —, ou seja, a partir desse momento houve um processo de desteologização, o que pode implicar certa estranheza, na pretensão de recuperação da teologia, como um saber que diz algo sobre a política, como forma de refundação das bases do *Jus Publicum Europaeum*, tendo em vista a exigência de secularização do Direito Canônico (GIACCOIA, 2018; POSSENTI, 2019).

A partir dessas coordenadas, pretende-se compreender a justificação teológico-política — e seus elementos míticos —, do Estado e do poder político-jurídico em Schmitt e Campos, considerando a *Teologia* como uma disciplina, mas, fundamentalmente, busca-se

¹ Ressaltamos que também Carl Schmitt tem uma interlocução com Gentili em seu livro *Ex captivitate salus* e, em uma interessante passagem, o jusfilósofo alemão comenta a chegada da era da técnica e da profanação total, o que permitiria aos técnicos “dos monopolizadores do poder e do Direito [...] gritar agora a eles: *Silete jurisconsulti*” (SCHMITT, 1950, p. 70). Ainda, destaca-se que todas as traduções feitas ao longo do trabalho são de nossa autoria, salvo indicação em contrário.

investigar a acepção jurídico-política do teológico, que almeja lançar luz sobre algumas categorias como, por exemplo, o conflito (particularmente a questão da revolução), da representação política, com a legitimação de um Estado forte em termos mitológicos, a saber, como experiência de objetivação/homogeneização da vida em sociedade.

Tanto Schmitt quanto Campos, assim, buscam construir uma reflexão teológico-política, que pode por hipótese, estar na base de suas reflexões constitucionais e, no momento do entre guerras, recorrem a uma teoria política do mito como forma de justificação do Estado e do poder político (SCHMITT, 2001a; CAMPOS, 2001a). Busca-se, desse modo, no presente capítulo, verificar as linhas de força da Teologia Política, em aspecto mais geral, e o seu diálogo com categoriais conceituais do pensamento constitucional, considerando no que for possível a abordagem dos referenciais teóricos do trabalho, em um primeiro momento com uma presença mais forte da reflexão de Carl Schmit, dado o significado que assume seu trabalho *Teologia Política (Politische Theologie)* publicado em 1922, contudo, demarcando algumas posições de Francisco Campos acerca do tema.

1.1 Teologia e mitologia política

Em primeiro lugar, mostra-se importante uma justificativa, quanto ao ponto de partida do presente trabalho. A proposta de pesquisa tem como seu horizonte, mais geral, o exame da categoria conceitual Teologia Política e da sua presença no pensamento constitucional, em especial, no que tange às possibilidades dos fundamentos do Estado de Exceção em Carl Schmitt e a sua leitura apropriativa feita por Francisco Campos para pensar a questão da ditadura. Demarca-se, como seu objeto, o problema dos fundamentos teológico-políticos carregados de elementos mitológicos do Estado de Exceção, temática que durante muito tempo permaneceu às margens da reflexão *jusfilosófica*. O vocábulo, nesse sentido, Estado de Exceção será compreendido no presente trabalho, em sentido técnico-jurídico, como gênero das espécies estado de sítio, estado de emergência, estado de guerra e de ditadura (SCHMITT, 2013), o que se liga, genericamente, ao entendimento da possibilidade de uma decisão de suspensão da ordem constitucional e de direitos fundamentais (SCHMITT, 1968, 1982; 1996a, 2013; AGAMBEN, 2004, 2007; GIACOIA JUNIOR, 2017)², bem como

² Convém mencionar que a teoria constitucional propõe algumas diferenciações entres os termos que caracterizamos como espécies do estado de exceção. O próprio Schmitt em estudo de 1916 a respeito da ditadura e do estado de sítio argumenta que o sítio, a guerra e a ditadura podem ser entendidos como estados de exceção, contudo, mesclam “pontos de vista dispaes na regulação jurídica que encontraram hoje em dia nos distintos países europeus” (SCHMITT, 2013, p. 23). Na dogmática constitucional brasileira José Afonso da Silva apresenta o tema como sistema constitucional de crises, ou seja, as disputas pelo poder podem acarretar situações

pode se tratar de uma decisão de ingresso na situação concreta do poder constituinte, que instaura uma nova ordem como ditadura soberana (SCHMITT, 1968).

No que diz respeito, ainda, a Francisco Campos, ao que parece, não há uma preocupação com o desenvolvimento de uma Teoria do Estado de Exceção na forma como Carl Schmitt o apresenta. O jusfilósofo das Minas Gerais está mais interessado na questão da ditadura – uma imagem do Estado de Exceção –, que foi ancorada no documento constitucional de 1937, ou seja, a estrutura constitucional do Estado Novo não se referia a uma decisão sobre a suspensão da ordem constitucional de 1934, mas, sim, tratava-se de uma decisão excepcional tomada pelo homem de Estado, dado um verdadeiro imperativo de salvação nacional (CAMPOS, 2001b, p. 39), o que indica, nesse último ponto, um aspecto Teológico Político, que se colocará em relação com a reflexão constitucional.

Alguns elementos da reflexão, portanto, de Campos no texto *Diretrizes do Estado Nacional* – publicado em 1937 e que configura, de acordo com Rogério Dutra dos Santos, “uma peça oficial de explicitação dos princípios cardeais da nova ordem política” (DUTRA DOS SANTOS, 2009, p. 226)–, aproximam-se da reflexão de Carl Schmitt e de outros modelos constitucionais europeus, como, por exemplo, o da Polônia; contudo, “por ter se feito ‘por cima’, o Estado Novo foi um exemplar único na composição ocidental da onda autoritária da primeira metade do século XX. Foi a única ditadura estabelecida através de uma Constituição previamente elaborada” (DUTRA DOS SANTOS, 2009, p. 226).

Para os objetivos dessa investigação, além disso, também, se apresenta de fundamental importância considerar o aspecto de *situação* ou *caso limite* atribuído ao Estado de Exceção por Carl Schmitt. Para ele, é pela via da exceção que se pode melhor compreender o conceito de soberania, pois se soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção,

Essa definição pode ser atribuída ao conceito de soberania como um conceito-limite em si mesmo. O conceito-limite não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema; isso quer dizer que sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite (SCHMITT, 1996a, p. 87).

de crise que autorizam a utilizam de institutos que “visam a estabilização e a defesa da Constituição” (SILVA, 2009, p. 761). Para José Afonso da Silva, o estado de sítio “fora, realmente, o tipo de estado de exceção que tradicionalmente vigorou no Brasil” (SILVA, 2009, p. 763). As causas que justificam a utilização do estado de sítio são as situações críticas, condições de fato que permitem a “instauração de correspondente legalidade de exceção” (SILVA, 2009, p. 766) e estão previstas nos artigo 137 da CF/88, a saber: a) comoção grave e repercussão nacional ou ocorrência de fatos que comprovem a ineficácia de medidas tomadas durante o estado de defesa; b) declaração de estado de guerra ou resposta a agressão armada estrangeira. Já o estado de defesa também consiste no aparecimento de “legalidade extraordinária, por certo tempo, em locais restritos e determinados, mediante decreto do Presidente da República, ouvidos o Conselho da República e o Conselho de Defesa Nacional, para preservar a ordem pública ou a paz social ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional ou atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza” (SILVA, 2009, p. 763-764).

Essa passagem do texto *Teologia Política (Politische Theologie)*, publicado no ano de 1922, apresenta a questão do *caso* ou *situação limite*, que autoriza a decisão do Soberano, acerca do Estado de Exceção e, na compreensão do jusfilósofo alemão, é justamente o caso excepcional que pode provar tudo o que de importante possa dizer respeito à vida política concreta, uma vez que a exceção “não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção” (SCHMITT, 1996a, p. 94). Esse ponto parece bastante fecundo para se considerar a hipótese da fundamentação teológico-política e da função mítica do Estado de Exceção e, além disso, autoriza a construção de uma Teoria do Estado e da Constituição³ que encontra seus fundamentos nos conceitos forjados, no âmbito da Teologia Política, pois, em termos schmittianos, “todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996a, p. 109).

É possível reconhecer, com Alvaro D’ors, que este “delineamento da Teologia Política vai estar presente em toda a obra de Carl Schmitt” (D’ORS, 1976, p. 44), o que torna bastante interessante a hipótese de que, em Schmitt, as reflexões sobre o Estado e sobre a Teoria da Constituição recebem sustentação da Teologia Política. Nesse horizonte de perspectiva, logo, apresenta-se possível pensar a hipótese de uma *Apocalíptica da Constituição*, isto é, uma *revelação* das origens violentas da juridicidade e de uma percepção da temporalidade que exige uma decisão (SCHMITT, 1996a; CACCIARI, 2016), uma vez que “pensar a apocalíptica implica pensar um destino, o pensar a finitude do tempo, da história e do homem” (BOROVINSKY, 2015, p. 80).

Sugere-se aqui o entendimento da tradição quanto ao termo apocalipse (*apokalypsis*) que é “derivado da palavra grega que significa revelar” (GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 2000, p. 12)⁴. Importa, dessa maneira, considerar que retomar o sentido originário da expressão apocalipse permite a Carl Schmitt e a Francisco Campos se colocarem em posição diferente daquela que pensa o constitucionalismo na chave liberal.

O apocalipse como revelação das origens, mas, também, como um anúncio acerca de um tempo do fim ou a leitura apocalíptica dos autores guia como fim do mundo pode ser compreendida como elemento de conexão entre mitologia, Teologia Política e Teoria da Constituição, à medida que permite (re)pensar categorias conceituais como a do poder

³ É importante considerar que, na Alemanha weimariana, momento em que Schmitt escreve parte de seus textos mais importantes, encontra-se bem sedimentada uma reflexão acerca da Teoria Geral do Estado, contudo, no entender de Schmitt era necessário um melhor desenvolvimento de uma Teoria da Constituição (SCHMITT, 1982).

⁴ De acordo com Christopher Rowland, o livro do apocalipse tem grande importância para a bibliografia intertestamentária. Ver: ROWLAND, 1998.

constituinte originário e a justificação mesma do Estado em uma perspectiva que considera não só o mito, como ponto de partida da teologia (VILLACANA, 2013, p. 8), bem como coloca no horizonte a questão a respeito das condições de possibilidade da Teologia Política “numa época aparentemente encurralada e *condenada* ao mito e as suas lutas selváticas” (VILLACANA, 2013, p. 9). Um pensamento jusfilosófico, desse modo, que pretende meditar acerca dos fundamentos da integração política e da soberania nacional (SCHMITT, 2001a; CAMPOS, 2001a) e nas formas de barrar as aspirações revolucionárias, algo como uma visão escatológico-apocalíptica que ambiciona justificar, juridicamente, uma força (*katechon*) que detém o fim do mundo (destruição da ordem), a partir de uma decisão sobre o Estado de Exceção (STIMILLI, 2016, p. 88).

Poderá, por fim, ser lançado, mesmo que por hipótese, para momento posterior às lutas, significa dizer uma ocasião de constituição, ou seja, permite uma reflexão em chave constituinte que reclama, para a Teologia Política, uma relação com a racionalidade jurídica romana que é sublinhada por Carl Schmitt, como elemento diferenciador da fundamentação de toda hierarquia institucional do Catolicismo Romano (SCHMITT, 1998; VILLACANA, 2013) e em Francisco Campos é apresentada como potência de fundação também de linhagem romana da unidade nacional (CAMPOS, 1940; 2001a).

A abordagem, em sentido teológico-político dos jusfilósofos alemão e brasileiro permite que construam suas reflexões por meio da ideia de inimidade e de combate, ou seja, há um inimigo político que se materializa na revolução e na desordem, o que precisa ser combatido. O discurso constitucional, portanto, desses autores não está preocupado com o reconhecimento recíproco de direitos e de limites ao poder do Estado, mas, justamente o contrário; o medo se apresenta como interessante elemento categorial tanto em Schmitt quanto em Campos – a ser recuperado, por exemplo, da guerra de todos contra todos de Hobbes presente na condição natural anárquica (HOBBS, 1974) –, para o exame de um pensamento constitucional que contempla o cenário político-jurídico a partir do caso excepcional e da necessidade de um Estado forte em sentido ditatorial (SCHMITT, 1996a; CAMPOS, 2001a; FRANKENBERG, 2018).

Segundo Christopher Rowland (1998, p. 61):

A melhor maneira de compreender os dispares elementos dos apocalipses é ver o tema subjacente que se deriva da declaração inicial do Apocalipse, “A Revelação de Jesus Cristo” (APOC. 1:1), e não da mensagem escatológica que ocorre ao longo de grande parte do livro. O Apocalipse não só é um escrito escatológico, destinado a satisfazer a curiosidade daqueles que desejavam saber o que ocorreria no futuro. Ainda contém muitas lições

acerca “do que deverá ocorrer depois”, seu propósito é revelar algo oculto que capacite aos leitores para ver sua situação atual desde uma perspectiva totalmente distinta.

O sentido da revelação, para além do escatológico, é algo que parece estar presente em Schmitt, quando aponta a exceção como situação reveladora da necessidade de melhor compreender o momento e o processo constituinte, como conflitivo em sentido existencial, em especial, da presença de uma situação concreta de violência a exigir ordenação e autoridade, por via da decisão (SCHMITT, 1996a). Parece correta, não obstante, a caracterização de Francisco Campos feita por Jarbas Medeiros, quando afirma que o jurisconsulto de Minas Gerais tinha uma visão apocalíptica (MEDEIROS, 1978, p. 24), uma vez que, na leitura de Campos, o Brasil vivia, nos anos de 1930, uma época trágica de transição em que “se torna agudo o conflito entre as formas tradicionais do nosso espírito” (CAMPOS, 2001a, p. 13). Desse modo, para Campos, o tempo teria uma expressão demoníaca em sentido escatológico de catástrofe que acelera a exigência de mudança, ou seja, nesse momento se torna necessária a aparição de um César, a fim de que seja construída e garantida a ordem (CAMPOS, 2001a).

No que diz respeito ao pensamento schmittiano, esse ponto também se apresenta interessante para examinar a questão da teoria do Estado e da Constituição, que em Schmitt, conforme mencionado, parece encontrar sustentação na Teologia Política. De acordo com José Luis Villacañas (2008, p. 166):

De forma coerente, Carl Schmitt disse em sua reflexão de *Teologia Política II*, que, naquela época, já não se podia oferecer uma teoria do Estado, senão uma teoria da Constituição, em sentido forte. As consequências para o sujeito eram igualmente decisivas. Já não haviam pautas institucionais objetivas e constituídas para os sujeitos, senão que estas deviam ser agora constituídas. Entrar no processo constituinte é a decisão. Sem este passo não se entenderá Schmitt. Tudo isso define o papel constituinte do conflito — anulada já a legitimidade do Estado —, esse processo que exige todos os elementos schmittianos e, entre eles, o sentido da diferença amigo-inimigo. [...] Este é o elemento católico perene em Schmitt: *extra ecclesiam nulla salus*. Então e só então tem sentido a intensificação de uma associação e uma dissociação humanas.

A longa citação do texto de Villacañas, acima, se justifica por bem apresentar a estrutura teológico-política do pensamento de Schmitt, inclusive quando sua reflexão se concentra em temas da Teoria Constitucional, o que já sinalizamos como objeto de análise mais detida adiante. Nesse momento, importa considerar que o *caso limite*, destacado por Schmitt, pode tomar a forma histórica da ação direta revolucionária e, assim, a reflexão acerca

da exceção assumiria, em um primeiro momento, a configuração de uma *Apocalíptica* da Constituição, que revela as origens violentas do direito e justificam a ideia de um Direito do Estado a autopreservação, significa dizer que autorizam a defesa de um Estado forte, inclusive em sentido ditatorial. É possível, então, notar o fundamento teológico-político do Estado de Exceção, significa dizer a presença de elementos míticos em sentido de um desvelar a *origem*, bem como a presença de um *combate*, de uma situação conflitiva que pode aumentar em intensidade, chegando, mesmo, a ameaça existencial de um povo, momento em que terá de ser solucionada e decidida (SCHMITT, 1996a; 1996b; 1982; 1992).

Circunscrevendo um pouco mais o objeto a ser investigado, pretende-se examinar a hipótese da justificação teológico-política do Estado de Exceção — em especial da imagem ditatorial desse último —, essencialmente para conferir a possibilidade de compreensão dos elementos míticos de sua fundamentação. Objetiva-se verificar, dessa forma, uma leitura do Estado de Exceção, em sentido conservador autoritário, como um mito que permite a defesa do aparecimento de uma forma de Estado que combate um inimigo espectral, projetando à garantia da ordem como um direito do Estado a sua autopreservação.

Diante de tais coordenadas, conforme mencionado linhas atrás, a proposta de pesquisa demarca como referenciais teóricos as reflexões de Carl Schmitt e de Francisco Campos, tendo, dentro de seus objetivos, o da análise, não só da forma como se deu a apropriação do pensamento schmittiano no Brasil, mas, também, o de conferir se a proposta teórica campiana tem a pretensão de construção de uma Teologia Política secular de linhagem conservadora autoritária no Brasil⁵, bem como se tal perspectiva pode ser reduzida a uma

⁵ A respeito das possibilidades da teologia política no Brasil, Glauco Barsalini argumenta que “não é possível, entretanto, falar em Teologia Política no Brasil (como em toda a América Latina) sem se remeter à Teologia da Libertação como, também, à Teologia Pública. De maneiras próprias, as duas realizam a teologia política” (BARSALINI, 2020, p.9). Ainda, destacamos que não seria possível exaurir todos os horizontes de perspectiva a respeito do fecundo tema da *Teologia Política* no presente trabalho e, menos ainda, nesse tópico, o que nos levou a opções e recortes temáticos. Desse modo, ressaltamos, além do texto de Barsalini (2020), os trabalhos de Scatola (2009) e Barros (2020), como muito interessantes para uma abordagem dentro desse viés dos gêneros da teologia política. No que tange a ideia de teologia secular mencionada no parágrafo, acompanhamos a leitura de Douglas Barros que, observando as reflexões de Cavanaugh e Scott, apresenta uma distinção entre essa perspectiva e uma *Teologia Política teológica*, sendo que essa última “foi cunhada no contexto do cristianismo e continua a ter enorme importância no discurso cristão. Nessa acepção, ou gênero, a teologia política não se reduziria a uma preocupação redutível à política” (BARROS, 2020, p. 16). O sentido secular “diz respeito a uma teologia política que se ocupa tanto de questões acerca da religião e da teologia cristã, mas dedica maior atenção aos temas da política” (BARROS, 2020, p. 17). Para Alexandre Franco de Sá, a questão se coloca como duas acepções do conceito de Teologia Política, uma *descritiva*, cuja tese fundamental é formulada por Schmitt e diz respeito à conhecida afirmação feita no texto *Teologia Política* (1922) de que os conceitos mais importantes da teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados, o que permite reconhecer “a possibilidade de traçar um paralelo estrutural entre conceitos teológicos, por um lado, e conceitos políticos e jurídicos, por outro, de tal modo que estes sejam caracterizados, na sua gênese e no seu conteúdo, em referência àqueles” (SÁ, 2006, pp. 1-2). A outra acepção compreendida por Alexandre Sá é a *política* ou *polêmica* e, desse modo, “partindo da esfera teológica, uma tal acepção da teologia política procura encontrar nesta esfera o fundamento para a tomada de posições políticas e para as lutas e *polêmicas no plano político*, seja justificando teológica ou religiosamente uma

reconstrução mimética do trabalho de Schmitt⁶. Oportuno, desse modo, ressaltar que os autores guia são juristas reconhecidos e que deram importantes contribuições teóricas tanto na construção do saber jurídico, como, também, para o pensamento político, o que poderia ser compreendido como certo ponto de consenso com relação a esses autores. Tais pontos de acordo, contudo, são construídos não sem alguma polêmica quanto às reais perspectivas de seus trabalhos⁷.

Conforme Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco (2014, p. 115):

Carl Schmitt (1888-1985) e Francisco Campos (1891-1968) são juristas controvertidos, cujo pensamento autoritário os alça à reputação de autores malditos. Defensores de um estado forte, da integração das massas pelo regime político do Estado, da concentração de poder pelo executivo, suas ideias suscitam controvérsias e pontos de vista conflitantes entre seus intérpretes.

No que tange ao consenso, não parece arbitrário afirmar que Carl Schmitt é o jurista que dá maior contribuição à reflexão acerca da questão do Estado de Exceção, dos seus fundamentos e das suas imagens categoriais, dedicando-se a tal meditação, a partir do dimensionamento do tema da ditadura como problema afeto à teoria do Estado, mas, também, à Teoria da Constituição (SCHMITT, 1968). De acordo com Alexandre Franco de Sá, “Carl Schmitt é, sem dúvida, um dos pensadores decisivos para uma abordagem da ditadura no século XX. E ele é o que, sob o ponto de vista da elaboração teórica do conceito, quer na perspectiva da sua tematização no horizonte da história política europeia do século passado” (SÁ, 2017, p. 33).

Segundo Giorgio Agamben (2004, p. 11):

acção política [...], seja procurando na teologia ou na religião uma orientação para esta mesma acção” (SÁ, 2006, p. 2).

⁶ Vale mencionar que a caracterização do trabalho de Francisco Campos como um duplo das reflexões de Carl Schmitt é destacada por Roberto Gargarella. Quando do exame do constitucionalismo no continente americano, afirma que: “o principal ideólogo por trás da Constituição de 1937 seria Francisco Campos, conhecido como o Carl Schmitt brasileiro” (GARGARELLA, 2014, p. 220).

⁷ No que diz respeito a Carl Schmitt, Hermann Heller o caracteriza como defensor do ideário fascista na Alemanha. Ver: HELLER. *Teoria del Estado*. 1963, p. 231. Em sentido contrário Ver: BENDERSKY. 1988 e SÁ, 2017. O pensamento e ação de Francisco Campos não escapam a tal rotulagem, tendo sido “questionado por tudo” (OLIVEIRA, 1991, p. 5). Gustavo Capanema, um dos discípulos de Campos, destaca que, no fundo, Francisco Campos era um enigma e um democrata, todavia, “perseguiu-o por muitos anos, a versão de tendência fascista” (CAPANEMA, 1969, p. 17). A esse respeito ver: CAPANEMA, *Francisco Campos*, 1969; OLIVEIRA, *Francisco Campos: a inteligência no poder*. 1991; GOÉS MONTEIRO, *Francisco Campos: trajetória política*. 1981.

A contigüidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro *Politische Theologie* (Schmitt, 1922). Embora sua famosa definição do soberano como “aquele que decide sobre o estado de exceção” tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como um *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico.

A partir de tais coordenadas, considerando o alto nível do pensamento do autor e a importância de suas reflexões para o debate *jusfilosófico* contemporâneo, torna-se possível justificar a presente tarefa de pesquisa, bem como afirmar que a tentativa mais elaborada de abordagem da questão do Estado de Exceção, na esfera do Direito Público, foi a de Carl Schmitt. O Estado e sua segurança se apresentam como perspectiva temática do jusfilósofo alemão, fundamentalmente após o ano de 1914, “momento em que a sobrevivência nacional estava em jogo” (BENDERSKY, 1988, p. 46), de tal modo que, para Schmitt, aumentam de importância os problemas de natureza prática e jurídica referentes aos poderes do Estado, implicando uma ampliação de seu interesse “pela ditadura e pelo Estado de Exceção (*Ausnahmezustand*)” (BENDERSKY, 1988, pp. 46-47).

Nesse ponto, Schmitt não exita em afirmar que as categorias mais importantes da moderna filosofia de Estado são conceitos teológicos secularizados (SCHMITT, 1996a). Apesar de o conceito de secularização não ser o objeto de análise do presente trabalho, considera-se esta passagem relevante, haja vista que está ligada à Teologia Política e à dimensão apocalíptica de Carl Schmitt. No ponto que interessa a esta investigação, Pedro Castelo Branco bem pondera que o conceito de secularização em Schmitt “transita numa tensão entre visibilidade e invisibilidade, transcendência e imanência, pessoalidade e impessoalidade” (CASTELO BRANCO, 2011, p. 25).

Todas estas dimensões serão objetos apontados por Castelo Branco como imagens da ideia schmittiana de secularização que podem ser agrupadas e referidas ao problema da representação “que surge com o iluminismo e o romantismo” (CASTELO BRANCO, 2011, p. 25) e que será alvo preferencial de Schmitt, quando da exposição de sua crítica do liberalismo e da democracia parlamentar, o que será objeto de análise, em momento futuro. Por sua vez, Campos, conforme mencionado, pensa que está diante de um trágico tempo de transição, que acelera o ritmo das mudanças e agudiza o conflito das formas tradicionais do espírito, o que torna necessária a constituição de uma teologia política (CAMPOS, 2001a).

Diante de todo o exposto até aqui, parece oportuna alguma aproximação com a leitura do pensamento schmittiano feita no Brasil, algo que vem sendo investigado desde

algum tempo, contando com importantes contribuições de pesquisa e com diferentes formas de abordagem e de temáticas⁸. De acordo com Vamireh Chacon, a controvérsia em torno ao pensamento e à ação schmittianos, durante o período da República de Weimar, também despertou o interesse de intelectuais brasileiros, dentre eles Francisco Campos (CHACON, 1997).

Contudo, segundo Chacon (1997, p. 58):

Quem primeiro aqui referiu, aceitando dele uma distinção básica, foi, por incrível que pareça, o então inconformista liberal de esquerda e dos futuros fundadores do PT, Partido dos Trabalhadores, Sérgio Buarque de Holanda. O ensejo sua formulação da teoria do homem cordial brasileiro. [...] O brasileiro seria tão, tão cordial, que até sua inimizade teria cordialidade (CHACON, 1997, p. 58).

Chacon destaca ainda uma réplica a Sérgio Buarque de Holanda, feita por Cassiano Ricardo, durante o período do Estado Novo. Ressalta que as questões da inimizade e da hostilidade, presentes em Schmitt, podem ser boas perspectivas jurídicas; todavia, não são sociológicas (CHACON, 1997). Para Chacon, “o fascínio de Sérgio Buarque de Holanda por Carl Schmitt, descobrindo-o para o Brasil, surgiu na Alemanha mesmo, quando Sérgio Buarque esteve na República de Weimar de junho de 1929 a dezembro de 1930” (CHACON, 1997, p. 60)⁹.

No que diz respeito à leitura de Francisco Campos, é interessante a caracterização de Roberto Gargarella, que apresenta Campos como um duplo de Carl Schmitt em terras brasileiras (GARGARELLA, 2016). Não nos parece razoável essa construção feita por Gargarella. Conforme bem analisa Pedro Villas Boas Castelo Branco (2014, p. 116):

À primeira vista, é possível perceber pontos de convergência entre ambos os autores, pois além do caráter controvertido e polêmico de suas ideias antiliberais, ambos trilharam um caminho que os levou a participar ativamente de regimes ditatoriais. Sem negligenciar as significativas diferenças, tanto Schmitt como Campos tiveram uma formação jurídica,

⁸ Destacamos aqui os trabalhos de: Airton Seelander, *Francisco Campos – um jurista adaptável*; Daniel Francisco Nagao Menezes *Francisco Campos, Carl Schmitt e a atuação do Estado na economia*; Pedro Hermílio Villas Boas Castelo Branco, *O autoritarismo em Carl Schmitt e Francisco Campos*; Roberto Bueno, *Francisco Campos e o conservadorismo autoritário*; Rogério Dutra dos Santos *Constitucionalismo antiliberal no Brasil: cesarismo, positivismo e corporativismo na formação do Estado Novo e a Francisco Campos e os fundamentos do constitucionalismo antiliberal*; Vamireh Chacon *A Recepção de Carl Schmitt no Brasil*, todos os textos indicados na bibliografia final.

⁹ O foco de nosso trabalho se concentrará na leitura de Schmitt por Campos. A respeito da presença schmittiana nas reflexões de Sérgio Buarque de Holanda, destacamos o interessante trabalho de Douglas Carvalho Ribeiro, *As raízes antiliberais de Sérgio Buarque de Holanda: Carl Schmitt em raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2018.

política e filosófica, atuaram como professores universitários, apoiaram regimes ditatoriais e participaram de modo efetivo, respectivamente, das ditaduras do Terceiro reich alemão (1933-1936 [sic]) e do Estado Novo brasileiro (1937-1945).

Considerando, assim, o horizonte temático mais geral, pretende-se investigar a tentativa de ambos, os autores, de um equacionamento integral e transparente da questão da violência — em especial a revolucionária —, valendo-se de categorias jurídicas, a partir das ideias de soberania, de Estado de Exceção, de decisão, de poder constituinte e de poder constituído, cujas bases de sustentação serão encontradas na Teologia Política e, por conta de tal hipótese, a primeira parte do trabalho se dedicará a uma caracterização dessa última e a possibilidade de sua relação com a esfera da racionalidade jurídica, sendo tal aproximação, na compreensão de Glauco Barsalini, plenamente possível e constitutiva de uma tradição, pois a “expressão Teologia Política remete a uma tradição do pensamento teológico e filosófico-jurídico que reivindica, para si, essa terminologia” (BARSALINI, 2020, p. 8).

A temática geral que norteia o presente trabalho de pesquisa, em especial no que diz respeito à Teologia Política “se apresenta desde os albores da História em múltiplas formas” (D’ORS, 1976, p. 41). No entender de Vittorio Possenti, a Teologia Política pode ser compreendida como um tema eterno que “encontrou no século XX notáveis desenvolvimentos, confirmando sua importância” (POSSENTI, 2019, p. 108). Para Alvaro D’ors, ainda, o ponto fundamental dessa relação está apresentado na questão, que envolve a consciência humana e a “analogia entre o governo divino e o dos homens” (D’ORS, 1976, p. 41). Para o jusfilósofo espanhol, o problema está colocado em torno de um pensar acerca da soberania, o que justifica, não sem dificuldades, uma meditação a respeito das possibilidades de uma teologia política. De acordo com D’ors:

Sem embargo, quando falamos hoje de “teologia política” nos referimos a um delineamento mais concreto da fundamentação tomada da ciência da divindade para justificar determinadas formas políticas contingentes, e não a qualquer manifestação de apoio do político no sagrado ou qualquer forma político-religiosa mista ou mistificada. Ainda assim, o conceito de teologia política não se apresenta hoje com suficiente nitidez, e esta mesma equivocidade pode explicar em boa parte a discussão surgida em torno a esse conceito (D’ORS, 1976, p. 41).

Em interessante e importante texto, cujo objetivo é apresentar a Teologia Política como uma fecunda disciplina de estudos e de pesquisas em sentido *inter e multidisciplinar*, Douglas Barros destaca o caráter polissêmico do conceito, bem como a “variedade de seu emprego são índices que denunciam a complexidade do tema, fonte do interesse de estudos

em inúmeras áreas do saber” (BARROS, 2020, p. 13). Uma tentativa, nesse sentido, de definição conceitual se mostraria infrutífera e, além disso, Jacob Taubes, também, em reflexão acerca da teologia como disciplina acadêmica, destaca que em “uma análise mais aprofundada, todavia, nos encontramos cada vez mais dificultados em definir com precisão seu objeto” (TAUBES, 2001, p. 41), uma vez que desperta interesse nos mais variados campos do saber, o que, sem dúvida, enriquece o diálogo em torno das problemáticas que orbitam o tema, com a possibilidade de contar com múltiplos olhares e perspectivas de abordagem, o que não significa dizer que não existam alguns consensos mínimos.

Afirma Barros, portanto, “o denominador comum entre os estudiosos é o de constatar que, a despeito das mudanças que afetaram o modo tradicional da experiência e da instituição das religiões no século XX, o religioso ainda se manifesta no político e o político está atravessado por símbolos, gestos, linguagem e imaginário religiosos” (BARROS, 2020, p. 13)¹⁰.

Nesse sentido, no entender de Douglas Barros (2020, p. 13):

À medida que mais se estuda o tema, constata-se que é inócua qualquer tentativa de formulação da sua definição exata, a formulação cuja significação seja unívoca. Mais correto seria afirmar que, como um campo de estudos, a teologia política envolve distintas modulações interpretativas acerca da relação, do entrecruzamento e da influência mútuos da religião, da teologia e da política.

O diagnóstico de Barros parece bastante correto e poderia ser acrescentado na parte final que diz respeito ao entrecruzamento e à influência mútua da religião, da teologia e da política. Diríamos, também, do Direito e do saber jurídico, à medida que algo que também sugere certo consenso é a importância da figura de Carl Schmitt para o estabelecimento da Teologia Política como a disciplina de estudos defendida por Barros¹¹. É interessante notar

¹⁰ Ponto interessante da questão levantada por Barros diz respeito ao exame de quais seriam os traços religiosos do Estado Novo pensado e justificado juridicamente por Francisco Campos, o que não cabe ser analisado no presente momento, tendo em vista que esse tópico se liga a uma abordagem mais geral da teologia política, contudo, Campos defende a necessidade da teologia política para os tempos de transição (CAMPOS, 2001a), desse modo, ao que parece a sua proposta de uma teoria política do mito ligada a ideia de fundação originária do Brasil seriam os elementos religiosos a justificar o aparecimento do estado novo (CAMPOS, 2001a; 1940).

¹¹ Oportuno mencionar que a contribuição dos juristas e do pensamento jurídico no debate acerca da teologia política também pode ser bem dimensionada no trabalho seminal de Ernst Kantorowicz *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Ver: KANTOROWICZ (1998). Nosso argumento recai sobre Schmitt devido sua demarcação como referencial central da presente pesquisa, contudo, Alexandre Franco de Sá sublinha que a perspectiva de Kantorowicz é diferente da reflexão schmittiana, pois “para Kantorowicz, a teologia política surge marcada, não por um processo de secularização de conceitos teológicos, mas justamente pelo contrário: por uma transferência da política para a teologia” (SÁ, 2006, p. 3). No entanto, Antônio Bento, em interessante artigo sobre Schmitt e Kantorowicz, argumenta a respeito das formações jurídicas da Igreja e do Estado e destaca que um ponto de conexão que “simultaneamente aproxima e distancia os dois autores nas obras

que a reflexão de Schmitt acerca da Teologia Política tem uma forte carga de racionalidade jurídica, em especial em seu desdobramento institucional, ou seja, em sua reflexão sobre o Estado e a forma política, o que se faz notável nos textos de 1922 e de 1923, respectivamente, *Teologia Política e Catolicismo Romano e Forma Política (Römischer Katholizismus und politische Form)*.

A importância de Schmitt é destacada por Erik Peterson, seu interlocutor, em texto sobre o *Monoteísmo como problema político*, publicado em 1935, obra em que argumenta que o termo foi introduzido na literatura por Schmitt (PETERSON, 1999)¹². Heinrich Meier, ainda, ressalta a controvérsia em torno do conceito de Teologia Política. O diagnóstico de Meier caminha no sentido de reconhecer que esse conceito será utilizado de muitas maneiras e por pensadores das mais variadas vertentes teóricas. Contudo, dirá que

o conceito de teologia política está intimamente ligado ao nome de Carl Schmitt. [...] Atualmente, setenta anos depois, poderíamos afirmar que Schmitt contribuiu para que o conceito de “teologia política” ganhe importância em todo o mundo, cruzando fronteiras disciplinares e nacionais, assim como através de frentes políticas e teológicas. A posição de Schmitt está determinada sobretudo por este conceito. O conceito *teologia política* dá nome ao centro da atividade teórica de Schmitt. Caracteriza o ponto unificador de uma obra rica em vertentes históricas e circunvoluções políticas, em decepções deliberadas e sombras involuntárias (MEIER, 2009, p. 89).

Meier não discorda dos diagnósticos de D’ors, de Possenti e, em alguma medida, de Barros, destacados linhas atrás, quanto ao reconhecimento de que a Teologia Política é um tema não só importante, mas, também, bastante antigo. Heinrich Meier, entretanto, enfatiza a importância de Schmitt, a saber:

A Teologia Política é tão velha como a fé na revelação e continuará existindo enquanto os seres humanos possam falar, enquanto a fé em um Deus que exige obediência siga existindo. A questão “que é a teologia política? nos leva além da confrontação, ou reflexão, com a posição de Schmitt. Tem uma significação muito mais fundamental. Ainda assim, qualquer um que enfrente a questão hoje o faz dentro do horizonte do debate que Schmitt inaugurou (MEIER, 2009, p. 89).

analisadas é o modo como um e outro lidam com aquilo a que agora, um tanto ou quanto provisoriamente, chamarei *economia política* do conceito teológico de ‘*corpus mysticum*’” (BENTO, 2017, pp. 406-407).

¹² Para Merio Scattola o texto de Peterson sobre o Monoteísmo é uma resposta “polêmica contra os círculos católicos da ‘teologia do reino’ que, secularizando a expectativa do Reino de Deus, esperavam a refundação de um império sagrado” (SCATTOLA, 2009, p. 226) e foi um momento importante para a construção teórica em torno ao conceito de teologia política (SCATTOLA, 2009). Para Alexandre Franco de Sá a expressão teologia política não tem origem no pensamento schmittiano, mas, sim no estoicismo. Ver: Sá, 2006.

A partir do argumento de Meier, é possível reconhecer que a relação entre o religioso e o político se apresenta, ao cenário da reflexão, ao menos desde a antiguidade, não estando em disputa à contribuição schmittiana para o desenvolvimento da Teologia Política. O que se revela bastante fecundo é reconhecer que o religioso se faz presente no imaginário dos seres humanos, que meditam a respeito do transcendente e o projetam nos seus modos de vida.

Conforme mencionado supra, Schmitt, em passagem bastante lembrada de seu escrito de 1922, *Teologia Política*, em diálogo com a teoria do Estado, ressalta que, a partir da modernidade, especialmente em sentido político, houve a consolidação de uma concepção da temporalidade histórica em acepção de progresso que fortaleceu a ideia de secularização — termo importante para as reflexões de Schmitt —, que em última análise pode ser compreendido como um processo de desteologização ou, em termos weberianos, desencantamento do mundo, forma de ver a existência que transporta a religião para a esfera privada e a teologia para uma perspectiva mística do pensar humano¹³.

De acordo com Rosino Gibellini (2010, p. 11), contudo:

Teologia não é palavra bíblica; é palavra grega composta de dois termos semanticamente complexos e de longa história, *theós/lógos*, e que, por isso, assume uma gama de significados: discurso sobre os deuses, discurso sobre o divino, discurso sobre o Deus, ciência de Deus.

¹³ A respeito da secularização, diz Hannah Arendt “para começar, a secularidade tem um significado político e um outro espiritual, e os dois não necessariamente se equivalem. Do ponto de vista político, secularidade significa apenas que credos e instituições religiosas não possuem uma autoridade pública impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa. Isso levanta a grave questão sobre a fonte da autoridade de nossos ‘valores’ tradicionais, das nossas leis e costumes e de nossos critérios de juízo, que foram por tantos séculos consagrados pela religião. O segundo mal entendido é, creio eu, mais óbvio e mais relevante. O conceito de liberdade [...] não possui certamente origem religiosa. Para justificar uma interpretação da luta pela liberdade como de natureza basicamente religiosa não seria suficiente demonstrar apenas que a liberdade é compatível com nosso atual ‘sistema religioso’, mas seria preciso mostrar também que um sistema baseado na liberdade é religioso” (ARENDR, 2002, p. 59). Importa também considerar que a ideia de secularização como desvinculação da esfera da juridicidade de relação com o religioso não implica uma contradição com a tese schmittiana apresentada em *Teologia Política* (1922) de que os conceitos fundamentais da Teoria do Estado são categorias teológicas secularizadas. Tal afirmação se justifica a partir da permanência da posição de Schmitt, apresentada no texto *Ex captivitate salus* (1950), quando afirma que a separação entre teologia e ciência jurídica demarcam o momento instituinte do direito moderno, contudo, isso não significa que esse último está totalmente fora de relação com o teológico, uma vez que “a saída dos juristas da igreja não foi uma secessão em uma montanha sagrada, mas, pelo contrário, um êxodo de uma montanha sagrada para uma esfera profana. Na saída, os juristas levaram consigo, abertamente ou em segredo, muitos objetos sagrados. O Estado se adornou de muitos simulacros de origem eclesiástica. [...] Os juristas do *jus publicum Europaeum* entraram em posições que até então estavam ocupadas por teólogos” (SCHMITT, 1950, p. 66). A respeito do conceito de secularização no pensamento de Carl Schmitt, ver: CASTELO BRANCO, *Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt*. 2011.

A partir de tais coordenadas, verifica-se que a teologia está presente, em certa medida, na reflexão filosófica acerca da transcendência divina. Conforme Gibellini, a palavra teologia irá encontrar suas raízes no pensamento grego clássico, o que nos autoriza a buscar o sentido originário de tal expressão na tradição do pensamento ocidental¹⁴.

Para Merio Scattola (2009, pp. 9-10):

A expressão “Teologia Política”, sendo composta, pode ter significados distintos, que correspondem às três diferentes relações possíveis entre os dois termos que a constituem. Quando prevalece o primeiro dos termos nasce uma “política da teologia” que permanece subordinada ao ditame religioso e que, em determinados casos, aspira ao estabelecimento de uma hierocracia ou de uma república santa. Quando os dois termos têm força igual temos uma reflexão sobre o núcleo teológico da política e sobre o significado filosófico-político, isto é, organizador, implícito em todas as teologias. Quando, por fim, predomina o segundo termo, dá-se uma “teologia da política”, ou seja, uma “teologia civil”, à qual se pede que reforce o vínculo comunitário e o ordenamento interno. [...] Por este termo não entendemos, de facto, um conhecimento genérico do numinoso, mas um saber específico sobre o divino, um discurso consciente dotado de práticas hermenêuticas próprias. Poder-se-ia, por isso, dizer que a “teologia” começou com a *Theologiae*, se entendermos pelo primeiro termo o discurso racional sobre o divino e pelo segundo a forma de reflexão específica que se desenvolveu no ambiente filosófico helenista a partir do encontro das tradições estoíca, hebraica e cristã.

A longa citação se justifica à medida que se apresenta como uma boa síntese do esforço argumentativo empreendido até aqui. Recupera uma perspectiva que esboça a questão da Teologia Política e dos seus gêneros e explica sua relação com o pensamento filosófico grego, como postura de uma reflexão racional acerca da transcendência. Para Werner Jaeger, assim, “toda pretensão de rastrear as origens da teologia natural ou filosófica tem que começar igualmente por eles” (JAEGER, 1952, p. 7). Ao que parece, a questão teológica se trata de um genuíno problema filosófico e, para o caso específico do presente trabalho, de importante tema de Filosofia do Direito.

A expressão teologia se encontra nos textos do pensamento grego clássico, o que permite Jaeger afirmar que seria mesmo um constructo do espírito grego (JAEGER, 1952, p. 10). Já nos pensadores pré-socráticos, é possível encontrar uma preocupação com a reflexão voltada para o transcendente, no sentido de uma meditação a respeito da natureza e que se liga fundamentalmente ao problema da origem das coisas (JAEGER, 1952). É interessante notar

¹⁴ Aqui, para observar as pistas da reflexão dos autores guia do presente trabalho, considera-se a tradição do pensamento ocidental a matriz greco-romana que constitui uma visão eurocentrica da construção do conhecimento, todavia, há importantes trabalhos discutindo essa visão em perspectiva decolonial, contudo, esse não é objeto dessa pesquisa.

que esse pensamento originário é compreendido por Jaeger como uma forma de reflexão sobre a natureza ou Ser que constitui um pensar acerca do religioso e, também, liga-se questão dos mitos (JAEGER, 1952, p. 172).

O problema da origem de todas as coisas era tão vasto e levava tão longe todas as crenças e opiniões tradicionais, que qualquer resposta a ele não podia envolver menos que alguma maneira de ver a verdadeira natureza daqueles altos poderes que reverenciavam os mitos sob o nome de “os deuses”. No fundamento originário e omnicriador do devir, qualquer que fosse o grau em que se detalha essa ideia, sempre havia descoberto o pensamento filosófico a essência mesma de quanto podia chamar de divino (JAEGER, 1952, p. 172).

É importante observar aqui uma imagem da reflexão filosófica originária, que se constrói a partir do mito. No entender de Jaeger, a religião grega é muito rica devido ao fato de não se constituir por meio de lições reveladas e relacionadas com um pensar racional de maneira limitada; desse modo, “brota, antes, de uma copiosa profusão de imagens míticas do mundo cujas características variam constantemente e se revestem a cada nova mudança de perspectiva” (JAEGER, 1952, p. 173-174).

Para os objetivos do presente trabalho, é de fundamental importância perceber a ligação de origem entre religião e mito, para notar as modificações que serão feitas nessa relação, em especial, com a passagem da representação mítica à esfera do irracional, o que parece discutível. Curiosamente, o estudo do mito e a busca de sua definição encontram dificuldades em alguma medida semelhantes as da *teologia*, como, por exemplo, destaca Furio Jesi, que o primeiro obstáculo do estudo moderno do mito é a “dificuldade de circunscrever com suficiente rigor o seu âmbito e o seu objeto. A palavra ‘mito’ possui hoje múltiplos significados” (JESI, 1980, p. 12)¹⁵.

A pretensão de recuperar a perspectiva mítica e verificar a hipótese desse último funcionar, como fundamento do Estado de Exceção, é bastante fecunda à medida que nos

¹⁵Ainda, para Jesi “Diferentemente do mito, a mitologia é algo que por certo existe, e desde há muito tempo, desde ‘ontem’. É algo que existe, que funciona — como uma máquina — e que com seu funcionamento constitui um denominador comum entre tempos e culturas em que existe espaço para a presença do *εἶδωλον* e tempos e culturas em que tal espaço não existe” (JESI, 2014, p. 46). Para Jesi o “*εἶδωλον* é, portanto, “a ‘coisa’ que se faz visível no espaço que intercorre entre os homens e os deuses” (JESI, 2014, p. 43), trata-se de um espaço de existir do *éidolon* que permite a visão aproximada dos deuses, sendo o espaço entre esses últimos e os homens justamente o lugar do existir do *éidolon* (JESI, 2014). Contudo, se os deuses se distanciarem deixando de existir um horizonte, esse espaço do *entre* com os homens deixa de existir e assumem as palavras de Nietzsche sobre a morte de Deus profunda força e de que vivemos, portanto, a sua sombra, “ou numa luz privada de confins e, portanto, não pode se desvelar” (JESI, 2014, p. 43). No entanto, Jesi destaca que “a mitologia não é uma máquina que funciona apenas enquanto os homens estão persuadidos de que ‘deus está vivo’. Ela continua a funcionar também onde e quando os homens estão persuadidos de que ‘deus está morto’” (JESI, 2014, p. 46). O mito é para Jesi justamente “o que preenche a distância entre homem e deus” (JESI, 2014, p. 47).

permite perceber que o “mito é uma narrativa sobre a origem de alguma coisa” (CHAUÍ, 2019, p. 1), ou seja, nos autoriza refletir acerca das origens da juridicidade.

De acordo com Marilena Chauí (2019, p. 1):

A palavra *mito* vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: do verbo *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador. E essa autoridade vem do fato de que ele ou testemunhou diretamente o que está narrando ou recebeu a narrativa de quem testemunhou os acontecimentos narrados [...].

A narração da origem é, assim, uma *genealogia*, isto é, narrativa da geração dos seres, das coisas, das qualidades, por outros seres, que são seus pais ou antepassados.

Chauí bem apresenta a função dos mitos na reflexão grega e sua ligação com a questão da religião. Sendo, contudo, o mito uma narrativa sobre a origem do mundo, podem ser compreendidos como genealogias e, dessa maneira, “diz-se que são cosmogonias e teogonias” (CHAUÍ, 2019, p. 2). Ainda, diz Chauí (2019, p. 2):

A palavra *gonia* vem de duas palavras gregas: do verbo *gennao* (engendrar, gerar, fazer, nascer e crescer) e do substantivo *genos* (nascimento, gênese, descendência, gênero, espécie). *Gonia*, portanto, quer dizer: geração, nascimento [...]. Assim, a cosmogonia é a narrativa sobre o nascimento e a organização do mundo, a partir de forças geradoras (pai e mãe) divinas.

Teogonia é uma palavra composta de *gonia* e *theós*, que, em grego, significa: as coisas divinas, os seres divinos, os deuses. A teogonia é, portanto, a narrativa da origem dos deuses. A partir de seus pais e antepassados.

É possível compreender, desse modo, o mito e a mitologia como vinculadas às narrativas originárias e explicativas do funcionamento do mundo, logo, afirma Furio Jesi que “mitologia significa narrativas em torno dos deuses, seres divinos, heróis, descidas ao Hades” (JESI, 2014, p. 47).

A fim de ilustrar tais definições, vale lembrar Werner Jaeger, em seu fundamental *Paidéia*, em que trabalha a questão dos mitos nas narrativas literárias de Homero e Hesíodo. O primeiro (Homero) representaria a busca de uma formação cultural do homem de matriz aristocrática, em que o divino se apresenta em verdadeira interação — especialmente em imagens bélicas como na *Ilíada* —, com o humano e ajudando a constituir a via conceitual da *arete*¹⁶ (JAEGER, 1995). Nas palavras de Jaeger:

¹⁶ Na tradição geralmente é traduzida e compreendida como virtude, excelência ou até mesmo função.

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *arete* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem *arete* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *arete* e ele deixa de ser quem era antes (JAEGER, 1995, p. 26).

Em Hesíodo, no texto de *Os Trabalhos e os dias*, a ênfase recai no homem comum, especificamente na vida do camponês, manifestando-se o heroísmo nas lutas cotidianas dos trabalhadores com a terra, ou seja, não apenas nas batalhas travadas pelos nobres. Para Jaeger, é possível verificar, na *Teogonia*, o empenho de Hesíodo na narrativa de longos mitos que não aparecem em Homero, pois “para o povo os mitos eram um assunto de interesse ilimitado, incitavam a uma infinidade de narrações e reflexões e constituíam toda a filosofia daqueles homens” (JAEGER, 1995, p. 89).

No entender de Furio Jesi, é possível verificar pontos questionáveis acerca da compreensão, usualmente, apresentada de mitologia e, para nossos interesses, em especial da mitologia grega. Cabe aqui considerar a questão de Jesi, uma vez que ela pode servir de forte objeção à pretensão de se lançar reflexões quanto ao mítico para a esfera da irracionalidade. No entender de Jesi, a mitologia grega parece estar fortemente ligada à experiência com o divino e, portanto, “à persuasão do divino (isto é, à condição criada pelo divino que persuade)” (JESI, 2014, p. 46).

Dirá, então, Furio Jesi (2014, p. 46):

A mitologia grega parecia vinculada indissolavelmente aos deuses gregos e destinada a sucumbir (ou a durar apenas como uma ruína, não por certo como uma máquina que funcoina) com a “morte” dos deuses gregos. Ao se falar de *mitologia grega* com consciência rigorosa do significado e das implicações dessa expressão, o vínculo entre *mitologia grega* e deuses gregos resulta indissolúvel. Mas a própria expressão *mitologia grega* é questionável quando usada no seu significado mais rigoroso, uma vez que implica uma precisa autonomia da *mitologia grega* em face de outras presumidas autonômas mitologias, e impede de afrontar o conceito de *máquina mitológica* na sua inteireza. A rigor, nós não acreditamos ser lícito falar de uma *mitologia grega*, mas de uma máquina mitológica que funcionou na Grécia e funciona em qualquer outro âmbito de cultura humana por nós relativamente conhecido.

Nota-se, em síntese, a possível relação entre mito e teologia, ou, ainda, a existência de elementos míticos na reflexão e no discurso teológico. Há como se verificar a permanência desses elementos na reflexão e na linguagem filosófica e jusfilosófica, pois, conforme Jesi, “a máquina mitológica é algo que existe funcionando em relação com uma parte da humanidade

relativamente ampla, ainda que [...] não haja elementos certos para afirmar que ela seja algo universalmente humano” (JESI, 2014, P. 47). No que diz respeito à Teoria da Constituição, podemos perceber esse ponto no ideário do saber jurídico legado pelos romanos — o qual será objeto de análise a seguir —, e sua presença no constitucionalismo moderno, como, por exemplo, no discurso constitucional dos Estados Unidos da América, que reivindica a imagem mítica dos pais fundadores e o do reconhecimento de seu esforço para a fundação/constituição do país¹⁷.

Ao levar em conta a categoria do mito e o do interesse de nossos autores por essa questão, em sentido jurídico-político, ou seja, o dar relevância ao mito político permite-nos ingressar em uma seara genuinamente filosófica (ARISTÓTELES, 982b 17). A respeito dessa questão e do lugar que lhe cabe na história do pensamento, dirá Aristóteles (982b 17):

Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática.

Essa passagem do texto da *Metafísica* de Aristóteles integra o argumento que busca justificar a filosofia como o saber das primeiras causas e, para nossos objetivos, apresenta o interesse pelo mito como algo em certo sentido importante para o saber filosófico, à medida que pode representar algo admirável. Não obstante, a importância da reflexão aristotélica, o problema do mito é muito pouco explorado em perspectiva filosófico-jurídica.

Ainda dentro do espectro da filosofia antiga, Platão, no diálogo da *República* (II, 377 c-d 379a) e nas *Leis* (X) lança uma forte crítica ao que ele caracteriza como teologia popular ou como mitologia, aparecendo como alvos da fala de Sócrates, justamente, Hesíodo e Homero. Os dois devem ser compreendidos como poetas, pois a reflexão que está sendo construída — conforme nos diz Sócrates na *República* —, liga-se à fundação da cidade e a tal tarefa deve ser levada a sério no sentido de se conhecer os modelos “a que os poetas devem obedecer em suas histórias e proibir que alguém se afaste deles”, uma vez que não é mais de sua competência a composição de fábulas, muito menos aquelas mentirosas sobre os deuses, portanto, “é preciso representar Deus tal como é, quer o ponham em cena na epopéia, quer na poesia lírica ou na tragédia”.

¹⁷ A respeito do constitucionalismo estadunidense como religião civil, Ver: KENNEDY, 2010. Ainda, Roberto Lyra Filho sublinha a ligação de certo protestantismo com o ideário capitalista e a formação da doutrina da revolução americana com impactos no pensamento constitucional. Ver: LYRA FILHO, 1977.

De acordo com Werner Jaeger (1952, p. 10):

Platão foi o primeiro que usou a palavra “teologia” (θεολογία) e foi evidentemente o criador da ideia. Introduziu esta em sua *República*, ali onde queria colocar certas pautas e critérios filosóficos para a poesia. Em seu estado ideal devem os poetas evitar os erros de Homero, de Hesíodo e da tradição poética em geral, para progredir em sua maneira de apresentar os deuses até o nível da verdade filosófica. As deidades míticas da antiga poesia grega estavam maculadas por todas as formas de fraqueza humana, mas semelhante ideia dos deuses era incompatível com a concepção racional do divino que tinham Platão e Sócrates.

Aristóteles, conforme já mencionado, prossegue na reflexão sobre mito e teologia. O pensador estagirita retoma a expressão teologia em sua *Metafísica* (VI, 1026a) para construir uma reflexão crítica à mitologia, estabelecendo uma comparação entre os poetas ou não-filósofos — na linha de Platão nomina Hesíodo —, em oposição aos pensadores pré-socráticos, autênticos filósofos ou físicos. Desse modo, ressalta Jaeger:

Entende Aristóteles por “teologia” o ramo fundamental da ciência filosófica que também chama “filosofia primeira” ou “ciência dos primeiros princípios”, ramo que mais tarde recebe o nome de “metafísica” entre seus seguidores. Neste sentido, é a teologia a última e mais alta meta de todo estudo filosófico do Ser (JAEGER, 1952, p. 11).

Verifica-se, então, a preocupação do pensamento filosófico clássico com a questão teológica e com sua relação com o mito, ou seja, os pensadores clássicos buscam uma compreensão dos elementos míticos de representação do divino, em sentido racional e, por conseguinte, caracterizam a forma poética do mito como fabulosa ou irracional, o que se apresenta como algo bastante importante, tendo em vista a rápida associação contemporânea do mito com a irracionalidade e, portanto, o relegar essa perspectiva para longe dos objetos de interesse e da tarefa do pensamento (CASSIRER, 1976).

Conforme Werner Jaeger (1952, p. 10):

Assim, pois, ao propor Platão na *República* certos τύποι πει θεολογίας, certo “esboço de teologia”, brotou a criação da nova palavra do conflito entre a tradição mítica e a aproximação natural (racional) ao problema de Deus. Tanto na *República* quanto nas *Leis* se apresenta a filosofia de Platão, em seu mais alto nível, como teologia neste sentido. Desde então todo sistema de filosofia grega (com a exceção da cética) culminou em uma teologia, e podemos distinguir entre as teologias platônica, aristotélica, epicúrea, estóica, neopitagórica e neoplatônica.

Há uma parte da reflexão filosófica que geralmente acompanha o argumento de Santo Agostinho em sua *Cidade de Deus*¹⁸, em que o doutor da igreja propõe uma abordagem acerca da religião e da sua relação com o poder político a partir da obra *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, do pensador estoico Terencio Varrão¹⁹. Para Varrão, a religião é uma das formas básicas da vida social, tese com a qual Agostinho não concorda, todavia, toma do autor estoico a distinção triádica da teologia, a saber: *Theologia fabularis* (mítica), *Theologia naturalis* (natural) e *Theologia civilis* (civil/política) (AGOSTINHO, 1996; JAEGER 1952; SÁ, 2006). Contra Varrão, argumenta o Doutor da Igreja Agostinho:

Desejas prestar culto aos deuses da natureza e vês-te constrangido a prestá-lo aos da cidade. Descobres outros — os da fábula —, contra os quais mais livremente revelas os teus verdadeiros sentimentos; mas, quer queiras quer não queiras, a tua indignação salpicará os próprios deuses da cidade. Dizes que de facto os deuses fabulosos se fizeram para o teatro, os naturais para o mundo e os civis para a Urbe; mas o mundo é obra de Deus e a Urbe e o teatro são obra dos homens. [...].

Nem a teologia fabulosa nem a teologia civil podem conceder seja a quem for a vida eterna. Uma, com as suas ficções, semeia as torpezas que inventa acerca dos deuses, e a outra, com os seus aplausos, faz a sua colheita uma espalha mentiras, a outra recolhe-as. [...] Ambas são infames, ambas são condenáveis: a primeira — a teologia do teatro — faz profissão pública das suas torpezas; a segunda — a da cidade — com essas torpezas se enfeita (AGOSTINHO, 1996, pp. 573-574).

É possível notar em Agostinho a retomada da crítica de Platão. Há uma recuperação, nesse sentido, da abordagem platônica que agora pretende afastar o elemento mítico da reflexão teológica, com a conseqüente caracterização dos mitos como ficções fabulares ou como mentirosas, dessa forma, lança-se o mítico para a esfera do irracional, o que se tornará uma percepção majortária na tradição filosófica. De acordo com Mircea Eliade (1972, p. 8):

Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões “mitológicas” da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à *história*, o *mythos* acabou por denotar tudo “o que não pode existir realmente. O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da “falsidade” ou “ilusão” tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos.

¹⁸ Ver: SÁ. 2006.

¹⁹ Para Jaeger “a palavra ‘teologia’ é muito mais velha que o conceito de teologia natural e da tricotomia varroniana” (JAEGER, 1952, p. 10).

Ao visitar os labirintos da história do pensamento, de saída já encontramos uma fecunda aproximação entre o mito e uma maneira de representar e explicar o funcionamento do *cosmos* como forma de ordenação da vida. Ora, a ideia de ordem é justamente uma das mais valorizadas tanto por Schmitt quanto por Campos; contudo, antes de ingressarmos nos textos desses autores, pareceu importante considerar a questão do pensamento mítico dentro da tradição filosófica ocidental. O mito, dessa maneira, nos leva a uma meditação acerca de formas de explicação da realidade vivida, e toda essa bagagem teórica chegará em terras brasileiras, junto do colonizador europeu e suas instituições, muito especialmente pelo Catolicismo Romano.

Francisco Campos será influenciado por essa via dado sua linhagem familiar tradicional em Minas Gerais, que reivindica sua ancestralidade portuguesa (OLIVEIRA, 1991), pontos que serão explorados no segundo capítulo, tendo em vista o interesse de Campos pela Teologia Política para pensar a justificação da ditadura como forma de governo das massas (CAMPOS, 2001a); portanto, na primeira parte do trabalho há uma presença mais forte de Carl Schmitt no que diz respeito às linhagens da Teologia Política, tendo em vista seu diálogo mais direto com essas fontes.

No momento em que o discurso filosófico pretende desmitizar o mundo, haverá impactos na esfera de caracterização do pensamento teológico. Ao se consolidar uma compreensão de que a Filosofia seria o caminho para nos livrar da superstição e do misticismo, esses elementos passam a ser considerados como características do pensamento mítico e religioso (JASPERS, 1965). Apesar do destaque e do reconhecimento feito por Aristóteles aos primeiros filósofos, que buscavam compreender os fenômenos a partir de uma explicação mítica, essa última passa a ser vinculada apenas a uma visão mística das coisas do mundo, o que será estendido em certa medida a uma perspectiva irracional.

A esse respeito, importa considerar as palavras de Lefort (1991, p. 261):

Talvez tocamos, com essas últimas observações, na razão mais secreta do vínculo entre o filósofo e o religioso. Por mais fundamentada que seja sua reivindicação do direito de pensar, que o subtrai a toda autoridade instituída, o filósofo tem em mente não apenas a ideia de que a sociedade que se esquecer de seu fundamento religioso viverá na ilusão de uma pura imanência a si mesma e apagará, imediatamente, o lugar da filosofia, mas também, ele pressente que a filosofia está ligada à religião por meio de uma aventura da qual ela não possui a chave principal. [...] Assim, recusa-se a admitir o fato histórico da separação entre religioso e político, a despeito da aparência.

Ao que parece esse afastamento da reflexão a respeito do mito pela Filosofia em geral e pela Filosofia do Direito, em particular, não parece benéfico, uma vez que obstaculiza uma visão mais ampliada das questões de fundamentação. A título de exemplo, cabe lembrar que no período entre as duas guerras mundiais, a filosofia política e jurídica se depara com problemas que não foram enfrentados pelos pensadores do século XVIII e XIX (CASSIRER, 1976).

O recurso ao mito coloca uma questão de fundo e que diz respeito à estrutura do pensamento mítico e, em linhas gerais, diz respeito ao “irracional” que está ligado à esfera das emoções humanas. Ora, essas são, talvez, as suas características mais importantes, o que não significa que essa forma de pensar possa ser desprezada por não ter nenhuma conexão com as categorias lógicas da racionalidade, pois “se não existisse conexão alguma, se as duas formas se movimentassem em planos totalmente distintos, toda tentativa para compreender o mito estaria votada ao fracasso” (CASSIRER, 1976, p. 29).

Essa questão também aparece em sentido antropológico, assim, esclarece Luis Felipe Miguel (1998, p. 2):

A ideia do mito como algo falso, uma mistificação ou uma mentira, pertence à pré-história da antropologia, quando se coletavam as lendas dos povos selvagens, que — como uma vez mais provavam tais contos — estavam na infância da humanidade. Hoje, a história das religiões enfatiza o caráter fundador do mito em relação à estrutura das sociedades primitivas e seu aspecto de narrativa explicativa. O conceito de mito é complexo e imerso em polêmica.

Há uma função exercida pelo mito na vida social que diz respeito à construção de um desejo de comunidade, de uma vida identificada com uma organização social homogênea, o que interessa expressamente a Schmitt e Campos, e se reflete em suas concepções do conceito de Nação. Um dos elementos essenciais do mito, dessa forma, está ligado a sua capacidade de articulação das emoções humanas com vistas à ação. Ele não pode, conseqüentemente, de maneira alguma, ser considerado como “uma simples emoção porque é *expressão* de uma emoção” (CASSIRER, 1976, p. 59), logo “o simbolismo mítico leva a uma objetivação de sentimentos” (CASSIRER, 1976, p. 62); quando as emoções e os ritos são transformados em mitos, há uma alteração na ação humana, uma vez que esta buscará um significado e esse último será encontrado na objetivação da experiência do homem (CASSIRER, 1976).

Segundo Ernst Cassirer, o problema da estrutura do pensamento mítico:

Tem sido abordado por todos os ângulos. Tanto o desenvolvimento histórico do pensamento mítico como seus fundamentos psicológicos foram cuidadosamente estudados. Filósofos, etnólogos, antropólogos, psicólogos e sociólogos tiveram sua participação nesse estudo. Parece que estamos agora na posse de todos os fatos. Dispomos de uma mitologia comparada que abrange todas as partes do mundo e nos leva das mais elementares formas às concepções mais desenvolvidas e refinadas. Quanto aos nossos *dados*, a cadeia parece ter sido fechada; nenhum essencial lhe falta. Mas a *teoria* do mito ainda é objeto de controvérsia. [...] Uma teoria filosófica do mito deve começar neste ponto (CASSIRER, 1976, p. 20).

Schmitt e Campos vão buscar apoio em uma Teoria Política do mito desenvolvida no século XX na tentativa de compreender as ações das massas e justificar seu apoio a uma liderança política pelo elemento do irracional. O argumento de Cassirer, nesse ponto, se mostra de fundamental importância na exata medida, em que nos permite ver que o irracional não se trata de uma ação puramente instintiva, pois “a mente do homem atua sempre de um modo racional” (CASSIRER, 1976, p. 35).

Cassirer faz uma abordagem que vincula tal percepção ao progresso da linguagem que nos levaria às narrativas de explicação dos fenômenos e aos mitos (CASSIRER, 1976) e, não obstante, sendo a intelectualidade primitiva, ainda, todavia, inexperiente, em muitas oportunidades ela sucumbia “a falácia e a ambiguidade das palavras” (CASSIRER, 1976, p. 35). Dessa forma, como a linguagem não é só a morada da sabedoria, “mas também uma escola de loucura” (CASSIRER, 1976, p. 35), o mito pode se revelar como vinculado a esse último aspecto, ou seja, “nada mais é que a sombra escura projetada pela linguagem sobre o mundo do pensamento humano” (CASSIRER, 1976, p. 35).

Ainda, afirma Cassirer (1976, p. 35):

Assim, a mitologia é representada como patológica em sua origem e em sua essência. É uma doença que começa no campo da linguagem e que, por uma perigosa contaminação, alastra-se a todo o corpo da civilização humana. Mas, embora seja uma loucura, existe método nela. [...]

A origem real da religião deve ser procurada numa camada mais profunda do pensamento e do sentimento. O que primeiro fascinou os homens não foram os objetos de seu meio circundante. A mente primitiva era muito mais impressionada pelo grande espetáculo da natureza como um todo. A natureza era o desconhecido, em contraste com o conhecido, o infinito como algo distinto do finito. Foi esse sentimento que, desde os mais recuados tempos, forneceu o impulso para o pensamento religioso e a linguagem.

Nessa linha, em um primeiro momento toma-se aqui a pretensão a presença de dados mitológicos na Teologia Política de Carl Schmitt, tendo em vista que esse último pode ser encarado como o autor que centraliza toda uma tradição que recuperou elementos que se

encontravam sob os escombros do desenvolvimento de uma racionalidade técnica e neutralizante, desenvolvida fortemente na modernidade em padrões de calculabilidade de um pensar econômico (VILLACANAÑAS, 2013). De acordo com Villacanãs:

De certo modo, o regresso ao mito era a consequência e o destino da destruição cultural levada a cabo pela técnica desde há séculos. Não é que aquele seja um elemento definitivo do pensamento de Schmitt, um Schmitt que, diferentemente do que sucede no pensamento de um autor tão decisivo, no seu empenhamento, quanto o é Georges Sorel, sempre considerou o mito como um mero ponto de partida da Teologia, regresso histórico e mediado a uma fonte imediata de vida (VILLACANAÑAS, 2013, p. 8-9).

Por não ter sido considerada como um elemento definitivo do pensamento schmittiano, a questão do mito foi por vezes pouco explorada, tendo ganhado alguma projeção em estudos recentes²⁰. Tem-se por objetivo, assim, verificar a elaboração conceitual feita por Carl Schmitt e como será compreendida por Francisco Campos para pensar os problemas de seu tempo no Brasil. A hipótese, logo, é a de que Schmitt forja categorias jusfilosóficas que servirão de base para a reflexão campista.

No esforço de compreender a fundamentação mítica do Estado de Exceção, na perspectiva de uma *Apocalíptica da Constituição*, significa dizer como revelação das origens violentas da juridicidade e do anúncio do conflito existencial, em sentido teológico-político, a fim de justificar o direito do Estado a sua autopreservação, apenas deslocar o mito para a esfera do irracional, não ajuda a construir uma boa compreensão de aspectos importantes da filosofia política e jurídica, em especial, teorias que buscam apoio em uma mitologia política como as de Carl Schmitt e de Francisco Campos.

O próximo tópico do presente trabalho, pois, ainda busca verificar os aspectos mais gerais da questão da Teologia Política, agora acompanhando mais de perto a leitura feita por Schmitt dos autores que ele compreende como filósofos de Estado da contrarrevolução e, doravante, no segundo capítulo, buscar-se-á o exame de tal perspectiva na herança romana da racionalidade jurídica, ponto que parece possível notar interesse e aproximação das reflexões de Carl Schmitt e de Francisco Campos.

²⁰ Ver: ROSSI, 1999; ZARKA, 2009; VITA, 2014; HERRERO, 2015.

1.2. Providencialismo e constituição da ordem: filosofia de Estado e as vias teológico-políticas do jurídico-constitucional

De saída, ao considerarmos as linhas de força do argumento até aqui apresentadas, mostra-se interessante retomar a pretensão do presente projeto, em seu aspecto mais amplo e no que diz respeito à perspectiva de explorar uma via, em alguma medida, ainda pouco examinada do pensamento schmittiano, que medita a respeito da presença da ideia de conservação da ordem e dos intelectuais antirrevolucionários em sua reflexão.

Ao que parece, esse ponto de vista permite justamente investigar os fundamentos teológico-políticos da análise de Carl Schmitt, a respeito da democracia e da Teoria da Constituição de seu tempo e, além disso, comporta uma contribuição que consegue, conforme destacam Roberto Romano e Roberto Bueno, uma melhor angulação do trabalho de Schmitt (ROMANO, 1994; BUENO, 2018), especialmente, quando consideramos “a incontável quantidade de trabalhos dedicados a Schmitt, bem como as múltiplas abordagens, angulações, orientações teóricas, e também a ampla quantidade de referências e notável qualidade de muitos deles” (BUENO, 2018, p. 51).

É importante também considerar algo da delimitação de nosso objeto que se liga ao exame da leitura feita por Francisco Campos de alguns dos trabalhos mais importantes de Carl Schmitt, fundamentalmente por seu interesse nas ideias de Estado forte e ditadura, bem como pela crítica schmittiana da democracia, o que será aproveitado por Campos como forma de um marco teórico para a construção de sua própria reflexão com base na democracia e na situação política no Brasil de seu tempo e, talvez, até mesmo, para além dele.

Apresenta-se bastante adequado o diagnóstico de Bueno, quando afirma que “detectamos em Schmitt alguns espaços que, todavia, carecem de uma mais minuciosa exploração” (BUENO, 2018, p. 51) e metodologicamente aponta para o conservadorismo. Nesse momento, é imperioso destacar que acompanharemos a indicação metodológica de Roberto Bueno no que tange “a realização de uma interpretação do pensamento de Schmitt em sua chave hermenêutica conservadora” (BUENO, 2018, p. 52).

Ao considerarmos, contudo, o objeto mais geral do presente trabalho, ou seja, a pretensão de exame das conexões entre Teologia Política e Teoria da Constituição, optamos por delimitar a análise à presença do ideário da vertente teórica contrarrevolucionária produzida no fim do século XIX, o que Schmitt caracteriza como uma *filosofia de Estado da contrarrevolução* (SCHMITT, 1996a). Sugerimos, assim, que esse recorte permita analisar a projeção dessa reflexão em conceitos centrais do pensamento schmittiano – produzida

fundamentalmente, na quadra histórica das décadas de 1920 e de 1930 –, tais como ditadura, Estado de Exceção, como democracia e como constituição.

Na compreensão de Roberto Bueno (2018, p. 53):

A partir deste ângulo analítico é que sugerimos poder realizar uma adequada interpretação e devida gradação de como conceitos políticos e jurídicos schmittianos puderam operar na solidificação da cultura autoritária durante a República de Weimar, bem como em seu período de transição para o regime nacional-socialista.

A partir de tais coordenadas, apresenta-se de fundamental importância um exame das linhas de força daquilo que se convencionou chamar de pensamento conservador ou teoria política do conservadorismo. Uma tal preocupação se mostra fecunda ao se considerar, conforme nos indica Leila Escorsim Netto, ao menos duas dificuldades, a saber, “à delimitação histórica e à caracterização precisa do pensamento conservador” (NETTO, 2011, p. 35). No que diz respeito a essas questões, o exame da primeira permite justamente verificar o momento em que um pensamento conservador se apresenta no cenário de discussão filosófico-político e, logo, quais serão suas categorias conceituais e, contra, quais conceitos se opõe.

Quanto à segunda dificuldade, a caracterização do conservadorismo, o ponto central parece estar ligado a uma difícil determinação ou a uma leitura correta das linhagens e propostas conceituais, uma vez que existe uma gama de autores que podem ser aproximados dessa corrente teórica que, inclusive, mobilizam categorias semelhantes; todavia, de maneiras diferentes, algo como o que acontece na tradição do *contratualismo* – exemplificada aqui por Thomas Hobbes e John Locke –, uma vez que, cada um a seu modo, propõe um pacto originário para constituição e para o ingresso na vida da sociedade política ou civil. A delimitação histórica e a caracterização, portanto, precisas do pensamento conservador representam, no entender de Leila Escorsim Netto, “a chave para elucidar e interpretar a sua diferencialidade e o seu denominador comum – ou seja, compreendê-lo como uma unidade constituída por diversidades” (NETTO, 2011, p. 36).

Há também outra diferenciação, algo importante dentro do espectro de estudos sobre essa temática. Esse esforço de compreensão aparece na reflexão de Karl Mannheim e na sua investigação relacionada ao significado do conservadorismo²¹. A questão é colocada no sentido de examinar se o conservadorismo pode ser compreendido como um fenômeno

²¹ Na tradução do texto de Mannheim a expressão utilizada é *conservantismo*. Aqui vamos compreendê-la como significando conservadorismo.

universal ou como algo novo, surgido de determinadas condições históricas e sociais do período moderno. No entender de Mannheim, “a resposta é que existem ambos os tipos de conservantismo. Por um lado, existe o tipo que é mais ou menos universal e, por outro, existe o tipo claramente moderno, produzido por circunstâncias históricas e sociais particulares e que possui suas próprias tradições, forma e estrutura peculiares” (MANNHEIM, 1982, p. 107).

A pretensão de Mannheim é estabelecer uma diferenciação mais específica no que diz respeito aos conceitos de conservadorismo e de tradicionalismo. Essa preocupação parece derivar justamente da dificuldade, em torno da expressão conservadorismo. Bonazzi destaca que existe pouca preocupação dos conservadores em organizar sistematicamente suas ideias e, além disso, pode-se verificar certo abuso na utilização dessa expressão no cenário de debates, sejam eles políticos ou não. O conservadorismo, desse modo, restaria reduzido “a uma atitude e se estudasse desde o ponto de vista psicológico, na busca das motivações que impelem certos indivíduos a assumir posições consideradas, na prática política, como conservadoras” (BONAZZI, 1997, p. 242). No entender de Bonazzi, a busca das motivações psicológicas de um indivíduo, que se apresenta como conservador, pode ser interessante e útil, do ponto de vista da psicologia social e da sociologia política. O exame dos conteúdos e das práticas políticas do conservadorismo, entretanto, podem se apresentar bastante confusos, o que inviabiliza que tal perspectiva de abordagem seja admitida “como prova da existência ou não existência do conceito” (BONAZZI, 1997, p. 242).

Para o autor italiano, parece mais interessante a forma de enfoque da Ciência Política, ao tomar o conservadorismo como um termo que “designa ideias e atitudes que visam à manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras” (BONAZZI, 1997, p. 242). Ora, verifica-se, portanto, que Bonazzi admite a possibilidade de exame do conservadorismo como uma teoria de significação própria dentro da tradição do pensamento político, o que impõe a necessidade de descobrimento de suas principais características.

Nesse ponto, o diagnóstico de Bonazzi e de Mannheim convergem, uma vez que para o sociólogo alemão, não se deve pretender “que o termo ‘conservantismo’ seja compreendido em um sentido psicológico geral” (MANNHEIM, 1982, p. 108). A proposta de exame de Mannheim irá, então, sustentar que a expressão tradicionalismo teria o sentido de descrever, em maior ou menor grau, a característica “psicológica formal de todas as mentes individuais” (MANNHEIM, 1982, p. 108), enquanto a atitude conservadora seria “sempre dependente de *um conjunto de circunstâncias concretas*” (MANNHEIM, 1982, p. 108).

Na compreensão de Karl Mannheim (1982, p. 108):

Tradicionalismo significa uma tendência a apegar-se a padrões vegetativos, a modos de vida antigos, os quais podemos muito bem considerar como razoavelmente ubíquos e universais. O tradicionalismo “instintivo” pode ser considerado como a reação original a deliberadas tendências reformistas. Em sua forma original, estava vinculado aos elementos mágicos da consciência; inversamente, entre os povos primitivos, o respeito pelos modos tradicionais de vida estava ligado ao medo de malefícios mágicos desencadeados pela mudança. Atualmente também existe esse tipo de tradicionalismo, e frequentemente está vinculado, de modo similar, a sobrevivências mágicas da antiga consciência. O tradicionalismo, portanto, não está ligado, mesmo hoje, ao conservantismo político ou de outros tipos.

A apresentação de tal distinção se justifica quando consideramos que Carl Schmitt vai apontar como representantes da *filosofia de Estado da contrarrevolução* os nomes de Joseph de Maistre, Louis Ambroise de Bonald e Juan Donoso Cortés. A caracterização, acerca do pensamento desses autores, se inscreverá nas dificuldades de compreensão em torno do conservadorismo e, por conseguinte, de Maistre e Bonald, por exemplo, serão indicados como pensadores tradicionalistas (NISBET, 1987, p. 15)²², o que representaria uma forma de oposição a uma compreensão da história como progresso (ABELLÁN, 1993, p. 14). Há uma preocupação em Schmitt – ao menos desde a publicação de seu livro *Romantismo Político* (*Politische Romantik*) em 1919 –, em diferenciá-los daquilo que ele chama de romantismo político alemão, esse último representado por pensadores como Novalis e Adam Müller.

No livro *Romantismo Político* de 1919, como, também, no capítulo final da *Teologia Política* dedicado aos contrarrevolucionários, o interesse de Carl Schmitt é esclarecer o equívoco de se compreender os filósofos de Estado católicos como românticos e, em última análise, “particularmente importante para o jovem jurista é impugnar, sobretudo, a identificação do romantismo com o catolicismo” (DOTTI, s/d, p. 11). Para Schmitt, essa diferenciação se mostra como fundamental na exata medida, em que o romantismo não serviria para pensar as condições políticas da época moderna, uma vez que pretenderia apresentar uma abordagem estética subjetivante, ou seja, uma estrutura espiritual que serviria de base a uma expansão do estético (SCHMITT, s/d, p. 57); desse modo, os pensadores

²² Com relação a caracterização dos pensadores recuperados por Schmitt, alguns autores compreendem que eles estariam vinculados ao *legitimismo*. João Quartim de Moraes ressalta, por exemplo, que de Maistre seria o “primeiro e mais importante teórico da reação ultramarquista à Revolução Francesa” (MORAES, 2018, p. 57), desse modo, o saboiano “empreendeu uma crítica radical à filosofia política da Ilustração, em nome do que desde então se chamaria ‘legitimismo’, isto é, a afirmação do poder absoluto dos reis, cuja soberania lhes é transmitida por Deus” (MORAES, 2018, p. 57).

católicos não são românticos e, em verdade, seriam vivos adversários do liberalismo político e humanitário (CRISTI, 1998, p. 61).

No entender de Carl Schmitt, o romantismo se baseia em uma postura bem determinada a respeito do mundo e se fundamenta na *occasio*. Essa categoria conceitual pode ser explicada “com ideias tais como ocasião, oportunidade, quicãa também casualidade; seu verdadeiro significado, porém, o recebe por meio de uma oposição: este conceito nega o de *causa*, é dizer, a coação de uma causalidade calculável, mas então também nega toda sujeição a uma norma” (SCHMIT, s/d, pp. 57-58). A partir de tal perspectiva de análise, Carl Schmitt irá definir o conceito de *occasio* como uma categoria dissolvente “já que tudo que dá consequência e ordem a vida e aos acontecimentos – seja a calculabilidade mecânica do causal, seja uma conexão finalista ou uma normativa – é inconcebível com a representação do meramente ocasional” (SCHMIT, s/d, p.58).

Para Schmitt, assim, o romantismo é um ocasionalismo subjetivado e o sujeito romântico compreende o mundo por intermédio da oportunidade e da ocasião da produção da subjetividade romântica (SCHMITT, s/d, p. 58), algo que estaria muito longe da percepção epocal e de mundo do Catolicismo; dessa forma, o romantismo tem uma postura metafísica secularizada e que se encontrará na base do pensamento liberal, que pretende neutralizar o conflito político.

O sujeito romântico estabelece uma relação ocasional com o mundo e ocupa o lugar central, conferido, pela metafísica católica, a Deus (SCHMITT, s/d, p. 58-59). A esse respeito, Renato Cristi destaca que o exame teórico do romantismo feito por Carl Schmitt permite o diagnóstico de que há uma articulação entre as raízes filosóficas do romantismo e sua atitude moral, e essa última está em acordo com o liberalismo humanitário, por isso, “os românticos negaram a substância para afirmar a liberdade do sujeito” (CRISTI, 1998, p. 58).

Nas palavras de Schmitt (s/d, p. 59):

O romantismo é ocasionalismo subjetivado, porque é essencial a ele uma relação ocasional com o mundo, porém agora o sujeito romântico ocupa o lugar central em vez de Deus, e faz do mundo e de tudo o que ocorre nele uma mera ocasião. Por isso, que a instância última se desloca de Deus ao “eu” genial.

Com o reconhecimento da possibilidade de mudança pelos homens da instância última de ordenação do mundo, Schmitt destaca que há um problema de fundo metafísico ou ontológico. Na compreensão do jusfilósofo alemão, essa modificação da questão de fundamentação da ordem pode ser compreendida como secularização e o seu operador será

justamente o sujeito onipotente surgido na modernidade, contudo, há que se reconhecer certa inevitabilidade da percepção metafísica, é dizer, o problema filosófico da época ainda diz respeito a um determinado caráter metafísico (SCHMITT, s/d, p. 58).

A fim de exemplificar esse argumento, Carl Schmitt afirma que, em alguma medida, o lugar de Deus será ocupado por fatores mundanos, tais como “a humanidade, a nação, o indivíduo, o desenvolvimento histórico ou também a vida como vida por si mesma, em sua total banalidade e mero movimento” (SCHMITT, s/d, p. 58).

Segundo Bernardo Ferreira (2004, p. 83):

O abalo da ontologia tradicional a que ele se refere não apenas remete o homem para dentro de si, ‘para um processo interno e subjetivo’, como também esvazia a ‘realidade do mundo externo’ da sua substância. A própria ordem do mundo se torna um problema e, em última instância, pode ser vista como algo irracional e inexplicável. Assim, os termos do que Schmitt chama de ‘problema filosófico da época’ – ou seja, ‘a oposição entre pensamento e ser e a irracionalidade do real – seriam a expressão de uma decisiva transformação na ‘imagem teológica e metafísica do mundo’. Mais especificamente, a busca da certeza da experiência das coisas no interior do próprio sujeito e o egocentrismo filosófico daí resultante têm um preço: eles custam à ontologia tradicional a perda da sua própria realidade.

Nesse horizonte de perspectiva, a constituição do sujeito moderno estará associada a uma “desestabilização dos fundamentos transcendentais da ordem” (FERREIRA, 2004, p. 84), o que nos autoriza a notar uma crítica a uma das categorias fundamentais do constitucionalismo moderno, qual seja a ideia mesma de sujeito de direitos, assim, “ainda que nem sempre Schmitt o explicita para o seu leitor, a emergência do sujeito é um elemento central no seu argumento” (FERREIRA, 2004, p. 84). A emancipação do sujeito, no que tange a uma ordenação, que lhe é externa, será pensada em conjunto com as categorias conceituais trazidas pelos pensadores católicos que reagem a Revolução Francesa, em especial, serão recuperadas as noções de costume, de tradição e de ordem para se opor ao “espírito ativista da Revolução” (SCHMITT, 1996a, p. 121; FERREIRA, 2004).

Para Schmitt, então, (s/d, p. 108):

O catolicismo não é romântico em absoluto. Cada vez que a Igreja católica foi objeto de interesse romântico e também cada vez que ela supôs por a seu serviço tendências românticas, ela mesma não foi nunca, tão pouco como qualquer outro poder mundano, sujeito e expoente de algum romantismo.

Diante do que restou do dito até aqui, já se verificam os problemas presentes na questão de caracterização do conservadorismo e de alguns de seus desdobramentos, quanto ao

romantismo. No entender de Schmitt, o Catolicismo não pode ser confundido, de maneira alguma, com o romantismo alemão, pois esse último pretende secularizar a onipotência divina com o advento do sujeito, que se afirma em primeira pessoa do singular. Na compreensão schmittiana, portanto, existirão momentos, em que se exigirá uma intervenção decisiva na realidade, o que é impossível ao romantismo, considerando que, diante da mera ocasião, só será possível uma manifestação emotiva e subjetiva em sentido poético, o que nem de longe pode ser confundido com as possibilidades do catolicismo (SCHMITT, s/d; DOTTI, s/d), haja vista que, esse último aposta, de acordo com Schmitt, na decisão em recusa à discussão (SCHMITT, 1996a). Tal possibilidade já se encontra prevista, no texto de 1919, sobre o *Romantismo Político*, uma vez que Schmitt nota que “Adam Müller usou a discussão e a conversação como modelo da interação humana projetada na ordem cósmica” (CRISTI, 1998, p. 62), o que de maneira alguma pode ser aceito pelos pensadores da filosofia de Estado da contrarrevolução.

A partir de tais coordenadas e na tentativa mesma de bem distinguir os pensadores católicos, Schmitt destaca, na *Teologia Política*, que os filósofos da contrarrevolução são chamados na Alemanha de românticos “por terem sido conservadores ou reacionários e terem idealizado as condições medievais” (SCHMITT, 1996a, p. 121), entretanto, não podem ser confundidos com intelectuais como Novalis e Adam Müller, representantes do romantismo alemão, justamente porque esses têm uma característica ausente na reflexão católica, a saber, a aposta no eterno discurso, o que aproximaria o romantismo muito mais do liberalismo e da sua pretensão de neutralização do conflito político (SCHMITT, 1996a).

Os filósofos de Estado católicos, ora, “consideravam o eterno discurso muito mais como um produto tragicômico da fantasia. O que a sua filosofia de Estado contrarrevolucionária mais destaca é a consciência de que a época exigia uma decisão” (SCHMITT, 1996a, p. 121); desse modo, suas propostas teóricas não admitiram a eternização do diálogo por possuírem uma hipótese radical e que diz respeito a uma escolha entre “‘isso ou aquilo’, cuja rigidez soa muito mais como ditadura do que como eterno discurso” (SCHMITT, 1996a, p. 121).

Antes de abordarmos a questão da decisão, todavia, importa ainda considerar que Schmitt, ao ressaltar a catalogação feita na Alemanha dos pensadores católicos como conservadores ou reacionários, parece evidenciar os problemas de caracterização do pensamento conservador anteriormente apontados. Há certo consenso em se admitir como pensamento reacionário, o daqueles intelectuais que produziram, na Europa, uma análise crítica da Revolução Francesa, fundamentalmente “empregaram distintas argumentações para

mostrar o caráter negativo e maligno de tão magno acontecimento” (ABELLÁN, 1993, p. 14), devendo ser sublinhadas as diferentes maneiras de abordar o fenômeno que reúnem, no selo conservadorismo, autores como o parlamentar britânico Edmund Burke; na Alemanha alguns dos leitores e dos tradutores desse último como August Wilhelm Rehberg, Friedrich Von Gentz e Guilherme de Humboldt; que se encontram ao lado de românticos como Adam Müller e Novalis e, além deles, Joseph de Maistre e de Bonald na França, por exemplo, (ABELLÁN, 1993, p. 35-44).

Ao aproximarmos Carl Schmitt da distinção proposta por Mannheim entre conservadorismo e tradicionalismo, é possível observar que esse último se torna uma vertente dentro do ideário conservador que será exemplarmente expressada por Bonald. No entender de Schmitt, o tradicionalismo, em suas últimas conseqüências, “representava uma rejeição irracional de toda decisão intelectualmente consciente” (SCHMITT, 1996a, p. 122), ou seja, uma oposição ao projeto filosófico das Luzes que, no entender de Schmitt, tem em Bonald o seu fundador e “está muito distante da ideia de um eterno ‘vir a ser’ auto-evolutivo, que parte de si mesmo” (SCHMITT, 1996a, p. 122).

Conforme mencionado linhas atrás, o conceito de tradição – juntamente com as ideias de ordem, hierarquia, constituição e costumes –, apresentam-se como o ferramental conceitual dos pensadores católicos para refletir acerca dos acontecimentos em França e, além disso, com o “reconhecimento do lento crescimento histórico, a restauração lutou contra o espírito ativista da Revolução” (SCHMITT, 1996a, p. 121)²³.

O tradicionalismo, assim, será compreendido como uma imagem do conservadorismo bastante ligada aos pensadores católicos franceses, que buscam, no conceito de tradição, o apoio para suas hipóteses de justificação da necessidade de restauração do poder ao Monarca, ou seja, da defesa do regresso à situação anterior a Revolução, com a “destruição da destruição” (ABELLÁN, 1993, p. 15), pois no Antigo Regime e, portanto, na ordem constituída pela Monarquia é que se encontram realmente a liberdade e a igualdade (ABELLÁN, 1993, p. 15).

Um critério, de tal modo, bastante interessante para se identificar o pensamento conservador – além da compreensão da História como destino –, passa a ser sua atitude diante de uma das ideias trazidas pela Revolução ocorrida na França no século XVIII e que compõe

²³ Objetando a hipótese de Mannheim, Teixeira da Silva argumenta que “nos textos básicos dos formuladores do pensamento conservador, com BURKE à frente, tradição assume um papel bastante específico e, mesmo, fundamental para a compreensão do conservadorismo. Assim, as fantasias medievais de MÖSER ou HALLER dificilmente poderiam ser comparáveis ao elogio do sistema britânico de governo feito por BURKE ou RANKE (TEIXEIRA DA SILVA, 1996, p. 10).

o eixo fundamental do constitucionalismo da modernidade e da concepção de Estado Democrático de Direito, a saber, a reação a concepção de soberania popular (ROMANO, 1994), significa dizer que “Bonald e de Maistre negaram o que Rousseau e os Jacobinos postularam: a soberania popular” (CRISTI, 1998, p. 56).

É possível, dessa forma, reconhecer, nos estudos sobre o conservadorismo, certo consenso a respeito de seu marcado traço polissêmico e, ainda, algum acordo quanto à demarcação temporal de seu aparecimento, é dizer, “boa parte dos analistas do conservadorismo concorda com a localização do seu processo a partir da Revolução Francesa – isto é, consideram que o conservadorismo é uma resposta reativa a tudo o que a queda da Bastilha sinaliza” (NETTO, 2011, p. 37-38). Seu período clássico, pois, conforme nos indica Leila Netto, recobre a temporalidade da Revolução Francesa (1789) à Primeira Guerra Mundial (1914) (NETTO, 2011, p. 69).

É importante notar que, ao recuperar os pensadores católicos, Carl Schmitt irá estabelecer alguma distinção entre eles, significa dizer que compreende de Maistre, Bonald e Donoso Cortés como contrarrevolucionários, todavia, suas reflexões e suas intervenções, no debate público, serão apresentadas de maneira diferente, fundamentalmente pela diferença temporal – de Maistre e Bonald estão observando o acontecimento de 1789; Donoso Cortés pensa a revolução de 1848 –, e a compreensão do inimigo a que darão combate.

Em linhas atrás, já destacamos que Schmitt entende Bonald como o precursor do tradicionalismo, no entanto, “sua mente possui uma estrutura diferente da de Maistre ou mesmo Donoso Cortés; muitas vezes, ele até se mostra surpreendentemente alemão” (SCHMITT, 1996a, p. 122). Alguns temas e conceitos, dessa forma, estarão presentes em ambos os autores, no entanto, pode-se verificar que, dado o aumento da radicalidade dos acontecimentos revolucionários, a reflexão acerca da reação assumirá contornos diferentes; portanto, para Schmitt, teremos Bonald e de Maistre como pensadores da legitimidade, enquanto Donoso Cortés será apresentado como um teórico decisionista da ditadura (SCHMITT, 1996a).

Nas palavras de Schmitt (1996a, p. 123):

Como o radicalismo revolucionário na revolução proletária de 1848 foi muito mais profundo e conseqüente do que na revolução civil de 1789 (da terceira classe) a intensidade da decisão também cresceu, no pensamento filosófico de Estado da contra-revolução. Só desse modo o desenvolvimento de Maistre até Donoso Cortés – da legitimidade à ditadura – pode ser compreendido.

Verifica-se, nesse sentido, que há alguma modificação na reflexão acerca da revolução e como combatê-la, ou seja, “se, originalmente, o pensamento conservador é, como vimos, *restaurador* e *antiburguês* [...] este caráter se transforma: o que tende a se desenvolver no seu interior, mais que aqueles dois traços, é o seu eixo *contrarrevolucionário*” (NETTO, 2011, p. 49). Nota-se que Carl Schmitt apresenta – já no texto da *Teologia Política*, tornado público em 1922 –, um critério de diferenciação entre os pensadores católicos, qual seja, a ideia de *intensidade*, que permanecerá presente na reflexão schmittiana e qual será a melhor desenvolvida no texto *Conceito do Político (Der Begriff des Politischen)*, publicado alguns anos após a *Teologia Política*, em 1928. Ao apresentar esse ponto, verifica-se que Schmitt dá certa ênfase às reflexões de Donoso Cortés, uma vez que dedica um número maior de escritos ao autor espanhol (SCHMITT, 1968, 1996a, 2006) e, considerando essa questão, acompanhamos Schmitt e trataremos da leitura schmittiana dos textos de Donoso Cortés na próxima parte do trabalho.

Mesmo que sem nenhuma pretensão de apresentar uma historiografia da Revolução Francesa, é interessante ressaltar algumas das linhas de força que formavam o seu espectro ideológico, a fim de que possamos melhor compreender os argumentos da reação que a objetaram, um verdadeiro processo de *satanização* do movimento revolucionário, que pretende construir a imagem da revolução como a encarnação do mal.

A respeito da obra revolucionária, destaca Eric Hobsbawm (2015, p. 98):

A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. A ideologia do mundo moderno atingiu as antigas civilizações que tinham até então resistido às ideias europeias inicialmente através da influência francesa. Esta foi a obra da Revolução Francesa.

Para Hobsbawm, a Revolução Francesa é significativa não por ser compreendida como um fenômeno isolado, mas, sim, por seu caráter mais fundamental e que diz respeito a sua caracterização como “revolução social de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável” (HOBSBAWM, 2015, p. 99). Destaca, ainda, o historiador inglês que entre todas as revoluções do mundo contemporâneo a francesa foi a única que carregou um elemento ecumênico, dessa forma, “seus exércitos partiram para revolucionar o mundo; suas ideias de fato o revolucionaram”. (HOBSBAWM, 2015, p.99).

Ocorreram alguns acontecimentos importantes e anteriores ao levante revolucionário do ano de 1789, que culminaram na queda da Bastilha. Pode se destacar a convocação, pelo rei Luís XVI, dos Estados Gerais da França, em 24 de janeiro, oportunidade em que o monarca francês teve de definir uma questão preliminar decisiva, a saber, as regras eleitorais, ou seja, Luís XVI teve de determinar o critério de representação dos atores políticos que constituíam os três estados do reino, a nobreza, o clero e o terceiro estado (SIEYÈS, 2009; MORAES, 2018, p. 45). O esforço de Sieyès será o de caracterizar a ordem da nobreza como algo estranho aos cidadãos do meio comum, tendo em vista suas “prerrogativas civis e políticas” (SIEYÈS, 2009, p. 5).

A partir daqui Sieyès, já se apresenta uma definição de nação como um corpo de associados “que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura” (SIEYÈS, 2009, p.5), dessa maneira, o terceiro Estado seria justamente tudo aquilo que pertence à nação, logo, seria efetivamente tudo. O corpo da nação, ainda, só é livre se essa liberdade se manifesta pelos direitos que devem ser reconhecidos aos cidadãos, devendo, assim, ser afastado todo e qualquer tipo de privilégio, portanto, “é preciso entender como o Terceiro Estado o conjunto dos cidadãos que pertencem à ordem comum” (SIEYÈS, 2009, p. 9).

Para João Quartim de Moraes, o simples fato da convocação dos Estados Gerais da França pode ser compreendido como uma notável ruptura política, haja vista que a sua última reunião tinha ocorrido em 1614 (MORAES, 2018, p. 45; SIEYÈS, 2009). Logo, “este longo intervalo de 175 anos correspondera à consolidação, apogeu e declínio da monarquia absoluta de *direito divino*” (MORAES, 2018, p. 45). Além disso, a respeito da centralização do poder na figura do monarca absoluto de direito divino — que também será objeto das análises de Donoso Cortés —, João Quartim de Moraes apresenta boa síntese de seu funcionamento em França:

A centralização do poder político progrediu a passos de gigante graças ao cardeal de Richelieu que, no exercício do poder por trás do trono de Luís XIII, deu o impulso decisivo para a domesticação da nobreza feudal e a instalação da máquina administrativa do Estado absolutista e ao cardeal de Mazarin, que tendo assumido a regência durante a minoridade de Luís XIV, venceu a *fronda* aristocrático feudal, legando ao futuro *Roi Soleil* um poder político centralizado o bastante para que o monarca pudesse, sem risco de ser desmentido, proclamar: *l'État c'est moi*. Seu sucessor, Luís XV, também personificou o poder estatal, mas sem a mesma legitimidade: a projeção do espírito das Luzes sobre o nebuloso princípio do poder divino dos reis corroeou lenta, mas inexoravelmente seus fundamentos.

Há uma preocupação manifesta de rechaçar a questão dos privilégios e, nesse sentido, Sieyès apresenta um argumento de comparação com a Constituição Inglesa em tom bastante crítico a essa última, a saber:

O Terceiro Estado deverá evitar, acima de tudo, que um sistema encha a Câmara de pessoas que tenham interesses contrários ao interesse comum; um sistema que o colocaria novamente na nulidade da opressão. Existe a esse respeito uma diferença real entre a Inglaterra e a França. Na Inglaterra só são privilegiados os nobres a quem a Constituição outorga uma parte do poder legislativo. Todos os outros cidadãos se confundem no mesmo interesse (SIEYÈS, 2009, p. 44).

Se a pretensão, dessa forma, é reunir a França em um corpo político, ou seja, as três ordens em uma só, “deve-se começar pela abolição de qualquer privilégio” (SIEYÈS, 2009, p. 44), portanto, a base da unidade política nacional está sedimentada em promessa constitucional de igualdade dos cidadãos; significa dizer do afastamento por completo dos privilégios existentes no Antigo regime, o que se faria por meio do reconhecimento de direitos estabelecidos no pacto fundacional (SIEYÈS, 2009).

Feitas estas considerações, para os interesses mais imediatos da presente pesquisa, importa notar que a projeção do espírito das luzes, de que fala Quartim de Moraes, irá forjar categorias centrais do pensamento filosófico político e jurídico-constitucional que serão o alvo de reflexão e de crítica dos pensadores católicos, a saber, a ideia mesma de constituição, bem como as noções de poder constituinte e de soberania popular, que estarão, em alguma medida, conectadas com a ação revolucionária.

Quando, assim, nos aproximamos das abordagens de De Maistre e De Bonald, é possível verificar uma forte recusa do ideário da Revolução francesa e dos valores da modernidade²⁴, tendo em vista que esses autores compreendem que há necessidade de uma resposta à Ilustração e ao racionalismo, uma vez que esses últimos “minaram a influência da Igreja Católica na vida da França e da Europa” (VERA, s/d, p. 35) e, dessa forma, trouxeram a desordem e a desestabilização para o contexto político-social, então, deve-se buscar a valorização da ordem por meio da reafirmação da autoridade monárquica (VERA, s/d).

²⁴ Para Gorraiz “a *modernidade* é um desses conceitos e/ou realidades difíceis de apreender, porém atualmente podemos, de maneira aceitável, temporalizá-la e caracterizá-la. Desde a perspectiva da História das ideias políticas a crise religioso-política que supôs o Protestantismo marcou os séculos XVI e XVII, e suas ideias iniciais, reelaboradas e adaptadas ao tempo e as circunstâncias, tiveram uma clara incidência na época das Luzes e na Revolução francesa” (GORRAIZ, 1993, p. 225).

Podemos identificar algumas aproximações conceituais de De Maistre e De Bonald, bem como de outros pensadores como Brehier, Saint-Martin e Ballanche (VERA, s/d). De acordo com Vera esses autores têm em comum:

A defesa da monarquia religiosa dentro da defesa da tradição como dupla expressão de uma ordem divina anterior a vontade do legislador e de uma experiência histórica benéfica. Desta última premissa se explica, pois, a monarquia como *constituição histórica* e não escrita, precedente a toda lei, fundamentada no costume e na religião. (VERA, s/d, p. 35).

Há, ainda, alguns outros elementos que aproximam De Maistre e De Bonald e esses dizem respeito a uma elaboração teórica que dialoga criticamente com a reflexão de Rousseau, pois compreendem o cidadão de Genebra como o ancoradouro teórico da Revolução Francesa, especialmente para enfrentar a compreensão do povo como soberano, ou seja, a soberania popular como base da legitimidade do poder político do Estado moderno, que se opõe à concepção supra histórica de tradição, tão cara ao universo intelectual desses pensadores.

Com a finalidade de afastar a aposta no homem como naturalmente bom – feita por Rousseau –, e que sustenta a noção de soberania do povo e do cidadão, tanto Maistre quanto Bonald apoiarão suas reflexões em uma antropologia filosófica negativa, o que significa que irão argumentar conforme uma compreensão pessimista do homem, tendo em vista que esse último estaria marcado pela queda, isto é, a natureza humana está manchada pelo pecado original (MAISTRE, 2010; BONALD, 1988; VERA, s/d).

Dentro da perspectiva do combate a Rousseau e a Revolução, partindo do pessimismo antropológico, os contrarrevolucionários franceses farão uma leitura providencialista do contexto sócio-político advindo do movimento revolucionário, o que os autoriza a compreender esse processo como instaurador do caos e da desordem, contudo, isso será entendido, em chave teológico-política, como um castigo, uma vez que “a pessoa era sempre instrumento inadvertido da Providência” (VERA, s/d, p. 36).

No que diz respeito a De Maistre, para Rita Fonseca, essa leitura providencialista representa uma colaboração interpretativa “mais original da proposta de um significado meta-político da Revolução, enquanto manifestação da Providência e forma de punição da humanidade caída” (FONSECA, 2010, 27).

Já no primeiro capítulo de suas *Considerações sobre a França*, De Maistre argumenta que “todos estamos ligados ao trono do Ser Supremo por uma corrente flexível” (MAISTRE, 2010, p.89), algo que nos prenderia sem escravização (MAISTRE, 2010, p. 89),

o que gera, em seu entendimento, uma imagem admirável e que diz respeito à ordem universal das coisas, a saber, a de que a ação dos seres livres está sob a tutela da mão divina (MAISTRE, 2010, p. 89), o que caracteriza como a vontade do eterno geômetra (MAISTRE, 2010). Aqui já se pode notar uma concepção de ordem natural fundada em bases teológico-políticas, noção que será projetada para o mundo político e moral, com o reconhecimento da necessidade de uma ordenação comum que pode, inclusive, ser excepcionada, contudo, não tendo a vontade dos homens como causa, mas, sim, como um milagre que “é um efeito produzido por uma causa divina ou sobre-humana, que suspende ou contradiz um causa comum” (MAISTRE, 2010, p. 90).

Nesse ponto já é possível verificar a presença no pensamento schmittiano, quando este último afirma que o Estado de Exceção se assemelha ao milagre em teologia (SCHMITT, 1996a), justamente pela ruptura que ele pode ocasionar na ordem política. Com base nessa compreensão providencialista, De Maistre afirma que a Revolução Francesa e tudo pelo que passa a Europa, naquele momento, podem ser entendidos como algo maravilhoso (MAISTRE, 2010); todavia, “os homens, em vez de se admirarem, olham noutra direção ou deliram” (MAISTRE, 2010, p. 90), isto é, as ideias revolucionárias que enaltecem uma aposta na razão, na liberdade e no indivíduo e colocam esse último como causa livre irá conduzi-lo a desordem e ao caos (GORRAIZ, 1993, p. 232).

Dirá, então, De Maistre (2010, p. 91):

Mas nos tempos das revoluções, a corrente que prende o homem encurta bruscamente, a sua ação diminui e os meios erram. Então, arrastado por uma força desconhecida, ele insurge-se contra ela e, em vez de beijar a mão que o envolve, menospreza-a ou insulta-a.

Ao que parece, o interesse mais imediato De Maistre é enfatizar a ilusão dos homens ao acreditarem que o processo revolucionário está sob seu controle, que seria o elemento humano aquele que conduz a revolução. Na visão desse autor, seria justamente nesse momento de delírio que se torna possível visualizar a atuação da Providência, desse modo, ao contrário do que pensam os revolucionários, não são os homens a conduzir a revolução, mas, justamente o contrário (MAISTRE, 2010), logo, “o que existe de mais impressionante na Revolução Francesa é esta força arrebatadora que faz curvar todos os obstáculos. O seu turbilhão arrasta como uma palha ligeira tudo aquilo que a força humana lhe soube opor: ninguém contraria sua marcha impunemente” (MAISTRE, 2010, p. 93).

De Maistre compreende, nesse sentido, a revolução como parte do projeto de uma força superior a dos homens, uma vontade superior que “é capaz de contradizer essa relação

entre causa e efeito que os homens creem ver nos fenômenos da revolução” (ABELLÁN, 1993, p. 61). Aqueles, portanto, que participaram do processo revolucionário agiram sem saber o que faziam e, em realidade, “foram conduzidos pelos acontecimentos” (MAISTRE, 2010, p. 94), o que implica em reconhecer que “no âmbito humano está se realizando, segundo de Maistre, um plano superior, providencial, divino” (ABELLÁN, 1993, p. 61). Seria, dessa forma, a ação revolucionária um instrumento providencial que será compreendido especialmente na chave do castigo e da punição, dada a impureza e a corrupção da natureza humana (ABELLÁN, 1993), castigo que serviria, então, para purificação (MAISTRE, 2010).

Segundo De Maistre (2010, p. 96):

Assim, os homens sem gênio e sem conhecimentos conduziram muito bem aquilo a que chamavam o carro de assalto revolucionário; ousaram tudo, sem medo da contra-revolução; marcharam sempre para a frente, sem olhar para trás; e tudo lhes correu bem, porque foram instrumentos de uma força que sabia mais do que eles.

Destaca Abellán, em suma, que o ponto de vista providencialista da revolução é o que a faz inteligível a De Maistre (ABELLÁN, 1993). Além disso, a perspectiva providencial não se reduzirá a sua compreensão da Revolução Francesa, mas, sim, influenciará sua forma de leitura de todos os acontecimentos históricos, uma vez que “a história humana não pode ser entendida desde si mesma, senão que só adquire sentido situando-a dentro do plano desejado por Deus” (ABELLÁN, 1993, p. 62).

Essas bases teológico-políticas serão bastante importantes para forjar a compreensão da soberania como uma vontade que conduz e bem avalia o momento em que será necessária a tomada de uma decisão para enfrentar o surgimento da inimizade em máxima intensidade e a situação limite, como é o caso da revolução, o que, ao que parece, se fará presente tanto em Schmitt quanto em Campos.

O ponto a ser observado nessa Teologia Política, que ancora a leitura jurídico-constitucional schmittiana e, presente em alguma medida também em Campos, é justamente o da ameaça da violência revolucionária que desestabiliza a ordem e a autoridade. Nesse aspecto, é interessante como essa concepção irá propor um diálogo crítico com o constitucionalismo fundamentado na concepção de soberania popular e surgido com as ideias da Revolução Francesa, o que, em aspecto mais amplo, também encontra valores na revolução americana e se constitui a partir de uma matriz liberal, o que nos autoriza, ao mesmo tempo, a reconhecer as linhagens do antiliberalismo schmittiano e, por via desse último, também campista, tendo em vista não só a leitura apropriativa de Schmitt feita por Campos, mas,

também, um ponto de aproximação que pode ser vislumbrado na justificação teológico-mitológica da ditadura – especialmente como forma de combate à rebelião das massas insurrectas –, em perspectiva de recuperação de certa herança romana, o que será objeto de análise no próximo capítulo.

Uma questão que parece bastante fecunda para observar o interesse de Schmitt, em destacar dessa matriz de pensamento, os fundamentos da sua concepção decisionista, apresenta-se justamente na caracterização da Revolução como um evento extraordinário, entretanto, maligno. Há certo sentido paradoxal no processo revolucionário e que projeta a reflexão dos pensadores católicos para o problema da constituição e dos fundamentos da ordem, em última instância, para o problema da soberania.

De Maistre, logo, sugere, como antídoto para o acontecimento revolucionário, o retorno ao *Ancien Régime* monárquico, a hipótese, parece oportuno destacar, que não se encontra abertamente na análise schmittiana da conjuntura alemã. Desse modo, “para Schmitt, opostamente ao movimento de regeneração divina que se encontra no âmago da leitura da revolução realizada por De Maistre, seria necessária uma superação expressa do processo nos termos de uma ditadura” (BUENO, 2018, p. 148). Articulados, dessa forma, com as posições de Bonald, poderíamos observar uma visão de mundo que estaria muito próxima “dos valores de fundo que subjazem à interpretação político-jurídica schmittiana” (BUENO, 2018, p. 149).

De acordo com De Maistre (2010, p. 151), “o que distingue a Revolução Francesa, e o que a torna um *acontecimento* único na história, é que é radicalmente má; nenhum elemento de bem aí alivia o olhar do observador; é o mais alto grau de corrupção conhecido; e a pura impureza” (MAISTRE, 2010, p. 151). Na leitura providencial de De Maistre, esse evento pode ser compreendido como um crime contra a soberania (MAISTRE, 2010), que instaura um governo que é suportado pela Nação francesa e não desejado por ela, uma vez que é sustentado na violência (MAISTRE, 2010, p. 155), portanto, “há na Revolução Francesa um carácter satânico que a distingue de tudo o que já se viu e talvez de tudo o que se verá” (MAISTRE, 2010, p. 157).

A pretensão aqui é de uma objeção contra a ideia de soberania nacional aos moldes daquela proposta pela Assembleia Nacional Constituinte, o que significa uma crítica à noção de poder constituinte (CRISTI, 1998, p. 68) e a abstração da concepção de constituição dos revolucionários, uma vez que o mal nada pode constituir e, ao retomarmos a concepção negativa da natureza humana, compreendida como um “anátoma irrevogável sobre as obras humanas, que assim são manchadas” (MAISTRE, 2010, p. 158), torna-se possível a De Maistre não só *satanzar* a revolução, bem como, também, afirmar que “todas as instituições

imagináveis ou repousam sobre uma ideia religiosa, ou passam” (MAISTRE, 2010, p. 158), de tal forma, as instituições retiram sua força e durabilidade da divinização, o que pode ser observado na monarquia, mas não na República (MAISTRE, 2010, p. 158).

A *satanização* da revolução por De Maistre aponta para um olhar *apocalíptico* que permite, ao pensador católico, questionar a possibilidade dos homens, no que diz respeito ao poder constituinte e a sua capacidade de elaborar uma constituição. Conforme anunciado linhas atrás, será justamente a ideia de constituição – aos moldes daquela defendida pelos revolucionários, ou seja, com reconhecimento de direitos que se fundamentam racionalmente na liberdade e na igualdade dos cidadãos –, o alvo de crítica de De Maistre, uma vez que “o homem pode modificar tudo na esfera da sua atividade, mas não pode criar nada: é esta a sua lei, no plano físico como no moral” (MAISTRE, 2010, p. 171).

Se a providência, nesse sentido, é que determina os rumos da história humana, compreendendo essa última como marcada pelo destino (CRISTI, 1998), a questão a ser examinada diz respeito ao que restaria para a ação do homem. Nas suas *Considerações sobre a França*, De Maistre dedica todo o capítulo VI para o exame da influência divina nas constituições políticas (MAISTRE, 2010).

Segundo De Maistre (2010, p. 171):

Todas as grandes constituições livres, conhecidas no universo, formaram-se de duas maneiras. Ou, por assim dizer, germinaram de uma maneira imperceptível, pela reunião de um conjunto de circunstâncias a que chamamos fortuitas; ou, algumas vezes, têm um autor único que surge como um fenômeno e que se faz obedecer.

A questão para De Maistre será então observar “o direito que Deus se reservou com a formação dos governos e a incapacidade do homem para *criar* algo novo” (ABELLÁN, 1993, p. 63). Ao que parece, o ponto para o pensador católico é justificar o providencialismo contra a soberania nacional e seu constitucionalismo, com a negação de ideias fundamentais do debate constitucional francês. A princípio, De Maistre recusa, conforme apontado linhas atrás, a possibilidade mesma do homem constituir algo de forma independente dos desígnios providenciais; dessa forma, “nenhuma Constituição resulta de uma deliberação” (MAISTRE, 2010, p. 172), o que implica reconhecer que os atos constituintes de direitos dos povos não passariam de “títulos declaratórios de direitos anteriores e dizem apenas que estes existem porque existem” (MAISTRE, 2010, p. 172).

A intervenção de Deus, ao julgar não ser adequado o emprego de meios sobrenaturais nesses momentos, se apresentaria na circunscrição da ação humana, “até ao

ponto em que as circunstâncias tudo fazem na formação das constituições” (MAISTRE, 2010, p. 172). De Maistre, assim, recusa a compreensão abstrata e universal do homem como sujeito constituinte do sistema político e portador de direitos reconhecidos a partir de uma constituição, uma vez que essa última não pode ser entendida como um documento fundante sustentado, em atos constitutivos, mas, sim, uma declaração de direitos e situações anteriormente existentes, que, no limite, são fruto das circunstâncias e não criação dos homens (MAISTRE, 2010, ABELLÁN, 1993).

Os direitos do povo, nesse sentido, são, para De Maistre, concessões do Soberano e “neste caso podem estar assim estabelecidos historicamente” (MAISTRE, 2010, p. 172). Em sua compreensão, contudo, os direitos constitutivos e mais essenciais do Soberano ou da aristocracia “não têm data nem autores” (MAISTRE, 2010, p. 172), desse modo, essas concessões do Soberano são precedidas por um estado de coisas anterior e que, em última instância, também não dependeria dele, portanto, “há em cada Constituição alguma coisa que não pode ser escrita, e que é preciso deixar por dizer, como uma nuvem escura e venerável, sob pena de destruir o Estado” (MAISTRE, 2010, p. 173).

A questão para De Maistre, é que a pretensão de constituição de documentos escritos é um equívoco na exata medida em que “quanto mais se escreve, mais a instituição é fraca” (MAISTRE, 2010, p. 173), tendo em vista que as constituições e as leis entendidas como declarações de direitos escritas provariam a existência de múltiplos conflitos e a ameaça de destruição do Estado, pois “os direitos só são declarados quando estão sob ataque” (MAISTRE, 2010, p. 173).

A partir de tais coordenadas, a leitura apocalíptica de De Maistre, com o destaque do caráter maligno do acontecimento revolucionário, que é compreendido com uma ruptura da ordem estabelecida, não poderia constituir uma boa sociedade, de tal modo, “uma qualquer assembleia de homens não pode constituir uma nação” (MAISTRE, 2010, p. 177). Ao criticar, assim, o processo revolucionário francês e os documentos constitucionais surgidos, em especial a Constituição francesa de 1795, a questão fundamental a ser destacada para De Maistre é a de que tais constituições seriam feitas para o *homem*, que na compreensão revolucionária assume um sentido universal e abstrato que não pode ser reconhecido na história; dessa forma:

A Constituição de 1795, como as suas antecedentes, é feita para o *homem*. Ora, não existem *homens* no mundo. Já vi, na minha vida, Franceses, Italianos, Russos, etc; sei mesmo, graças a Montesquieu, *que se pode ser Persa*; mas, quanto ao *homem*, declaro nunca o ter encontrado na minha vida; se existe, não tenho conhecimento (MAISTRE, 2010, p. 180).

Uma constituição seria, então, uma atividade que se concentra em encontrar as leis que mais convém à sociedade, uma vez que estão dadas “a população, os costumes, a religião, a situação geográfica, as relações políticas, as riquezas, as boas e más qualidades de certa nação” (MAISTRE, 2010, p. 180), não sendo, em absoluto, necessário um ato constituinte que funda a nação e um Legislador que reconhece direitos aos cidadãos, pois a tarefa do legislador seria simplesmente encontrar as circunstâncias, os costumes e as leis anteriores (ABELLÁN, 1993, p. 65).

Segundo Gorraiz (1993, p. 243):

Na negação do valor de toda constituição política escrita e na negação da capacidade humana para criar algo se conjugam, para Maistre, os grandes princípios assegurados pela história, que é a política experimental. Estes princípios são: Deus existe e é todo-poderoso; é criador universal; intervém na história porque o homem se fez mal por um pecado de soberba; o homem crê que atua livremente quando, em realidade, é uma mera circunstância de um plano que ele nem conhece nem domina. E é necessário que assim seja, porque quando os homens adoram, obedecem, e adoram o que não podem entender. Por isso as leis não devem escrever-se nem elaborar-se após longas discussões parlamentares: as leis estão plasmadas nos costumes ancestrais dos que é inútil buscar origem. Em sua antiguidade radica o seu valor. A arrogância e o orgulho dos *philosophes* e revolucionários era um ataque direto contra a ordem natural da criação, uma manifestação de ateísmo e uma rebelião anti-divina. A Providência, legislador e juiz único e supremo, dita a última palavra.

Nesse horizonte de perspectiva, se inscreve, em De Maistre, o projeto contrarrevolucionário, ou seja, dada a ameaça feita pelo povo, a tradição, a desordem que pode ser verificada pela ruptura ocasionada pela violência revolucionária e o mal que essa última vai encarnar, há que se reconhecer a necessidade de um retorno à ordem e isso “significa o regresso da monarquia” (ABELLÁN, 1993, p. 65). Conforme mencionado linhas atrás, a leitura de De Maistre feita por Schmitt não objetiva à retomada do ponto da restauração da Monarquia, mas, sim, Schmitt está, ao que parece algo interessado, na visão teológico-política que permite uma percepção *apocalíptica da revolução*, o que, em seus termos, significaria o reconhecimento da ação revolucionária como uma imagem do Estado de Exceção, enquanto situação limite, um momento que exigiria uma decisão em nome da salvaguarda da ordem (SCHMITT, 1996a) e que permitiria uma crítica ao que de inovação político-institucional apareceu na conjuntura da República de Weimar e, além disso, ao perigo das ideologias comunista e anarquista que ainda ronda espectralmente a Alemanha e, em

alguma medida, as bases liberais da jovem República, na percepção schmittiana, não parecem ser capazes de fornecer efetivo combate e salvaguarda²⁵.

A leitura feita por Carl Schmitt do pensamento do filósofo católico, portanto, buscará caracterizá-lo como alguém especialmente preocupado com a questão da soberania. No entender de Schmitt, essa última, em De Maistre, significaria decisão, desse modo, “o valor do Estado consiste em apresentar uma decisão, e o valor da Igreja, em ser uma decisão definitiva, inapelável. A infalibilidade é, para ele, a essência da decisão inapelável, e a infalibilidade da ordem espiritual possui a mesma essência da soberania da ordem do Estado” (SCHMITT, 1996a, p. 122). Schmitt destaca, a partir de De Maistre, o caráter absoluto do governo e a ação infalível da soberania, apontando a possibilidade de um acordo com tal caracterização que poderia ser dada até mesmo por um anarquista, o que parece demonstrar algo da hipótese de sua preocupação com essa corrente do pensamento (SCHMITT, 1996a, p. 122).

Nas palavras de Schmitt (1996a, p. 123):

Todas as doutrinas anarquistas, desde Babeuf até Bakunin, Kropotkin e Otto Gross, giram em torno de um axioma: “Le peuple est bon et le magistrat corruptible” (O povo é bom e o magistrado corruptível). Por seu lado, de Maistre, justamente ao contrário, define a autoridade civil como boa, quando ela é estabelecida: “Tout gouvernement est bon lorsqu’il est établi” (Todo governo é bom quando é estabelecido). O motivo é que para a simples existência de um autoridade civil há a necessidade de uma decisão, e esta por seu lado é valiosa como tal, porque justamente nas coisas mais relevantes é mais importante que as decisões sejam tomadas do que a maneira *como* elas são tomadas.

Schmitt dá menos espaço à reflexão de Bonald no último capítulo da *Teologia Política*. Há, todavia, alguma presença de hipóteses desse pensador católico, no ideário schmittiano, uma vez que um de seus objetivos, à sombra de De Maistre, é a crítica da Revolução, em defesa de uma constituição natural da ordem social. A hipótese de Bonald se aproxima da de De Maistre, ou seja, de que a constituição das sociedades é algo impossível aos homens, dessa maneira, “a sociedade religiosa e a sociedade física têm a mesma *constituição*, posto que a *constituição* de uma sociedade é o conjunto de leis ou de relações *necessárias* que existem entre os seres que a compõem” (BONALD, 1988, p. 11). Os elementos de toda sociedade seriam, então, os espíritos e os corpos, significa dizer Deus e o

²⁵ De acordo com Roberto Bueno (2018, p. 151) “a argumentação conservadora parecia a Schmitt uma eficiente resposta às vicissitudes daquele momento histórico. Com certeza ela serviria a Schmitt para proceder aos seus ataques aos alicerces da república de Weimar e as inovações políticas que promovera, estranhas a tradição germânica, e que logo conheceria a transição para uma nova e extremamente dura realidade autoritária”.

homem (BONALD, 1988, p. 11) e importa considerar que nesse homem impera o *amor de si*²⁶ que nega o princípio de conservação da sociedade que está ligado ao amor dos seres sociais, que se manifestaria no amor de Deus e, por conseguinte, aos homens (BOANLD, 1988, p. 12).

Nessa perspectiva, como em De Maistre, Bonald propõe uma leitura negativa da natureza humana, com o propósito de afirmar a culpa do homem e sua capacidade de ação para gerar a desordem, pois, em última análise, esta seria constitutiva de seu próprio ser. Nas palavras de Bonald (1988, p. 12):

Se o homem, desordenado em seu amor, peca contra uma lei ou uma *relação necessária*, é culpável; se é culpável, deve ser castigado; se é castigado, é desgraçado: são *relações necessárias, leis*. Todos os homens são desgraçados, posto que todos são mortais: são castigados, são culpáveis; *portanto, a vontade de todos, o amor de todos, a força de todos é necessariamente depravada ou desordenada.*

Essa antropologia filosófica negativa permite a Bonald uma visão também apocalíptica do momento revolucionário, compreendido pelo ideário do constitucionalismo como ato constituinte. A partir de tal leitura da natureza humana, torna-se possível negar a possibilidade mesma de sua capacidade para a construção de uma sociedade política, ou seja, há que se recusar o projeto revolucionário de uma constituição em sentido político e “social desde bases novas, racionais, sobre a base da destruição do sistema existente” (ABELLÁN, 1993, p. 68).

Na compreensão de Bonald, não é possível a formação de uma boa sociedade, onde só se verifica um amontoado de vontades, de amores e de forças particulares que almejam apenas e tão somente o domínio. De tal modo, “é necessário que uma vontade geral, um amor geral, uma força geral dominem” (BONALD, 1988, p. 12) a fim de que a sociedade seja constituída, dessa maneira, apenas a sociedade fundada na religião que encontra seu ancoradouro em Deus é verdadeiramente constituída (BONALD, 1988). Pode-se, logo, “definir a sociedade civil constituída como o conjunto de relações ou de leis necessárias que ligam entre si a Deus e ao homem, os seres inteligentes e os seres físicos, para sua comum e recíproca conservação” (BONALD, 1988, p. 21) e, para garantir a conservação, torna-se necessário reconhecer a desordem em uma tessitura social em que todos os homens almejam

²⁶ Nesse ponto também se nota uma objeção a Rousseau, que apresenta o amor de si como elemento pré-racional justamente com piedade presentes na natureza do homem (Ver: ROUSSEAU. 1973).

necessariamente o domínio “com vontades iguais e forças desiguais”, justamente aqui, será necessário que “um só homem domine, ou que todos se destruam” (BONALD, 1988, p. 21).

Para Bonald, aquelas sociedades que afastam esse princípio de conservação seriam justamente modelos de sociabilidade *não constituídas*, espaços em que imperam o mal, a desordem e a força, brotados da característica inquietude e da agitação interna ao homem, ocasionadas por suas paixões. Ora, consideradas tais hipóteses, Bonald argumenta, no sentido de que há que se reconhecer a potência do conflito, nas sociedades não constituídas, uma vez que “a guerra nasceu, pois, com a sociedade, porque as paixões nascem com o homem” (BONALD, 1988, p. 24) e, por consequência, será inevitável o aparecimento do despotismo, poder particular de um homem que dá início a opressão (BONALD, 1988, p. 24), sendo que esse último irá surgir justamente na França – que regressou ao estado selvagem –, dado que a Revolução aboliu o culto público à religião cristã (BONALD, 1988, p. 24).

Dirá, então, Bonald (1988, p. 74):

A nova constituição é *derrubada entre o ruído dos juramentos de mantê-la*. A Assembleia legislativa derruba a frágil barreira que se opunha a inteira divisão do *poder*: me atrevo a dizer que o poder se transborda e se estende até o último indivíduo da sociedade. Cada um tem seu *poder*, e quer exercê-lo pela *força*: é o estado selvagem.

Essa caracterização teológico-política do movimento revolucionário, como violência que instaura uma sociedade não constituída, ou seja, sem princípio de conservação, como sendo um estado selvagem, parece bem se adequar aos interesses de Schmitt para pensar o Estado de Exceção no sentido de uma situação limite, que irá exigir da soberania uma decisão. Assim como em De Maistre, Bonald fará a defesa da restauração, contudo, o que pode, em alguma medida interessar a Schmitt é o argumento de Bonald que afirma o princípio monárquico como um “princípio de unidade, de existência, de aperfeiçoamento político e religioso” (BONALD, 1988, p. 25), algo bastante importante para Schmitt no que diz respeito a sua reflexão sobre a representação e a unidade política do povo, com presença em sua Teoria Constitucional, quando afirma na *Teoria da Constituição* que “a representação produz a unidade, porém o que se produz é sempre, tão, só, a unidade de um *povo* em situação política” (SCHMITT, 1982, p. 213).

Diante de todo o exposto até aqui, o interesse mais imediato de Schmitt, ao retomar os pensadores católicos franceses como representantes de uma filosofia de Estado da contrarrevolução, é o de aproximar as ideias de soberania e de decisão e, além disso, encontrar um fundamento teológico-político para sua concepção de situação limite; isso

significa dizer que o olhar radicalmente crítico de Bonald e De Maistre, para a revolução, permite a Schmitt compreender essa questão como a situação que deve ser controlada pelo soberano (SCHMITT, 1996a).

O Estado de Exceção, em chave teológico-política, assume a forma da revelação (apocalíptica) de uma situação que busca a ruptura com a ordem estabelecida, com a ação violenta (revolução) de um poder (constituente), que pretende instaurar uma nova ordem, sustentada em outras bases, circunstância tal que irá exigir uma tomada de decisão, o que, em última instância, será caracterizado como *decisionismo*²⁷. Esse seria, justamente, o elemento que conectaria os pensadores franceses a Juan Donoso Cortés, com algumas diferenças quanto a esse último que serão objeto de análise a seguir.

1.3. Apocalíptica da contrarrevolução e o enviado do céu: Juan Donoso Cortés e a justificação providencialista da ditadura

Convém lembrar que seguimos as pistas de Carl Schmitt para tratar das linhas de força da reflexão dos pensadores católicos da contrarrevolução. Considerando, nesse sentido, que Schmitt dedica mais escritos a Juan Donoso Cortés, não parece arbitrário tratar em tópico separado dos pontos do pensador espanhol que interessam ao jusfilósofo alemão. Parece também, contudo, interessante ponderar que, não é incomum, vertentes do pensamento conservador tributarem algum reconhecimento aos autores católicos sem distinção, conforme se verifica quando Julius Evola afirma que “junto com o conde Joseph de Maistre e o visconde Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés, marquês de Valdegamas, forma a tríade de grandes pensadores contrarrevolucionários do século XIX, e cuja mensagem permanece vigente” (EVOLA, 2020, p.1).

Evola destaca que naquele que é tido como o principal escrito de Juan Donoso Cortés – *El ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* –, deve-se preservar essencialmente a ideia de “uma ‘teologia das correntes políticas’” (EVOLA, 2020, p. 1). Esse seria o ponto crucial do *Ensaio*, contudo, não se deve buscar, nesse texto, os elementos de referência mais valiosos de Donoso Cortés, uma vez que “o livro está cheio de considerações típicas de um ‘teólogo laico’ que se apoia pesadamente nos dogmas, nas ideias e nos mitos da

²⁷ Quanto a questão do decisionismo é preciso considerar que existem algumas divergências da leitura de Schmitt, especialmente de sua caracterização com relação a Donoso Cortés, contudo, também no que toca aos pensadores franceses, conforme se verifica em Garay Vera quando afirma que “é preciso tomar algumas distâncias frente a sua análise, que no fundo convém mais a Donoso Cortés e com erros extensivos tanto aos franceses quanto ao espanhol. Já que não é o fato mesmo de tomar a ‘decisão’ política o que interessa, senão

religião católica, o que reduz a validade que muitas de suas posições poderiam ter tido em um marco mais amplo, ‘tradicional’ em um sentido superior” (EVOLA, 2020, p.1).

Esse é um ponto interessante para se iniciar uma aproximação do ideário de Donoso Cortés, considerando que o pensador espanhol não irá se posicionar nos marcos do tradicionalismo, o que parece um problema para Evola; no entanto, esse último reconhece como valiosa a crítica de Donoso Cortés ao liberalismo que “retoma mais ou menos o que os homens da direita conservadora e contrarrevolucionária – com Metternich a cabeça (que ademais foi um admirador de Donoso) – haviam descoberto” (EVOLA, 2020, p.1).

Essa descoberta diz respeito a uma relação causal dos problemas do século XIX e que “o liberalismo da época – besta negra de todos os regimes conservadores do continente – foi o meio” para abrir os caminhos para posições e ideologias que anunciavam a desordem e a “destruição das instituições tradicionais” (EVOLA, 2020, p.1). Para Evola, Donoso Cortés compreendeu com astúcia o socialismo, em especial, ao denunciá-lo como uma religião invertida, desse modo, sua força residiria “no fato de que contém uma teologia, e é destrutiva porque se trata de uma ‘teologia satânica’” (EVOLA, 2020, p. 1).

No entender de Julius Evola, outros escritos de Donoso Cortés têm mais importância do que o *Ensaio*, em especial, o famoso *Discurso sobre a Ditadura*, pronunciado no parlamento espanhol no ano de 1849. Para Evola, esse escrito “contém uma análise e um prognóstico histórico de uma lucidez quase profética” (EVOLA, 2020, p. 1). O valor atribuído pelo comentador italiano ao *Discurso sobre a ditadura* é algo reconhecido por alguns outros comentadores da obra do extremenho (GALINDO HERRERO, 1953; LÓPEZ ARRIBA, s/d; ROSA DE GEA, s/d; MURCIANO, 2011; BARTYZEL, s/d; BUENO, 2008, 2013), no entanto, alguns desses autores e, em especial, Carl Schmitt, destacam que há que se reconhecer uma linha de força no pensamento de Donoso Cortés por via da compreensão da ditadura como categoria conceitual (SCHMITT, 2006).

No que diz respeito a Carl Schmitt, este último não propõe apenas a necessidade de se reconhecer a linha de força do pensamento donosiano, mas, também, ingressa na questão polêmica que diz respeito à mesma caracterização da reflexão de Juan Donoso Cortés. Há algum dissenso acerca da evolução do ideário do pensador espanhol – inclusive, como se verifica, em Evola, com algum lamento do distanciamento de Donoso Cortés do tradicionalismo –. Dessa maneira, de acordo com Gonzalo Díez, “a figura do pensador, jornalista, político e diplomata espanhol Juan Donoso Cortés resulta, ainda hoje em dia,

recuperar a legitimidade da forma política imperante. Não há neles, pois, a antecipação que pretende Schmitt a ideia da ditadura como soberania excepcional contínua” (VERA, s/d, p. 37).

extremamente polêmica e controvertida” (GONZALO DÍEZ, s/d, p. 3). A publicação, além disso, na Espanha do livro de Schmitt *Interpretación Europea de Donoso Cortés (Donoso Cortés in gesamteuropäischer interpretation)*, gerou – para além de uma revalorização da obra do extremenho –, para alguns comentadores, como Luis Gonzalo DÍEZ uma “má interpretação do mesmo” (GONZALO DÍEZ, s/d, p. 3) e, também, uma polêmica acerca da ideia de ditadura do Marques de Valdegamas (GALINDO HERRERO, s/d, p. 23).

A respeito da evolução do ideário de Donoso Cortés, Gonzalo DÍEZ apresenta boa síntese:

Donoso se deixou ganhar por uma versão tradicionalista do liberalismo que o apresentava como o agente histórico de uma necessária reforma do absolutismo. Porém quando a revolução liberal começou a dar sinais de ser muito mais que uma reforma e a comprometer princípios inegociáveis para Donoso como o da unidade monárquica do poder, este rompeu com o liberalismo e extremou seu ideário tradicionalista até configurá-lo em termos de um conservadorismo antiliberal (GONZALO DÍEZ, s/d, p. 3).

A partir da caracterização da evolução do pensamento de Donoso Cortés, feita por Gonzalo DÍEZ, resta mais claro o fundamento do argumento de Evola, quanto ao tradicionalismo, uma vez que Donoso Cortés se coloca nos trilhos do conservadorismo de verniz antiliberal, o que implica alguns pontos de distinção que foram apresentados linhas atrás. Uma questão, ainda, importante na leitura de Carl Schmitt, a respeito de Donoso Cortés diz respeito ao aspecto de sua conversão. Esse momento é muitas vezes entendido como divisor do pensamento donosiano, fundamentalmente ao considerar os acontecimentos revolucionários do ano de 1848, episódio que será objeto de análise no *Discurso sobre a ditadura*, publicado, conforme mencionado, no ano de 1849 (SCHMITT, 2006).

Ao contrário do que afirmam alguns comentadores – em especial Diego Paredes Goicochea (GOICOCHEA, 2014, p. 64) –, no entender de Schmitt, Donoso Cortés e sua obra não são um produto do terror de 1848, dessa maneira, “pecaria de superficial quem, no caso de Donoso, admite-se uma conversão produto do pânico ou uma viragem brusca. Já antes de 1848, era conservador por sua atitude política total e cristão católico por sua convicção religiosa” (SCHMITT, 2006, pp. 15-16)²⁸.

²⁸ Santiago Galindo Herrero destaca a morte do irmão de Donoso, Pedro Cortés, como fato importante para a conversão, pois Pedro “homem filiado ao partido carlista, de profunda religiosidade, e sua morte edificou de tal sorte a Juan, que por isto, e também, por seu contato direto com a morte em uma época de profunda luta interior, se submeteu completamente ao espírito que alentava dentro dele” (GALINDO HERRERO, s/d, p. 21). Ainda, destaca Galindo Herrero que há também uma forte influência materna no catolicismo de Donoso Cortés “que lhe inspirou uma doce devoção pela Santíssima Virgem, que foi, sem dúvida, uma das bases mais seguras para o desenvolvimento do processo do que ele chamou de conversão” (GALINDO HERRERO, s/d, p. 13).

O que parece interessar a Schmitt, conforme mencionado anteriormente é, antes de tudo, encontrar as linhas de força da meditação donosiana. Além disso, apresenta-se de fundamental importância para o filósofo alemão expor o trato diferenciado que Donoso Cortés oferta ao tema da ditadura, em especial, quando comparado a De Bonald e De Maistre, que pretendiam restaurar o poder monárquico.

Na leitura de Carl Schmitt, dessa forma, é possível verificar um aumento de intensidade nos conflitos europeus – o que também autoriza a percepção de uma maior projeção da importância “das teses axiomáticas referentes à natureza humana” (SCHMITT, 2006, p. 48-49) –, especialmente quando se compara os processos revolucionários de 1789 e 1848, o que permite uma melhor compreensão das diferenças entre os pensadores católicos e uma evolução da defesa da legitimidade à ditadura (SCHMITT, 2006, p. 48).

De acordo com Roberto Bueno, “o conjunto das lutas sociais do período repercutiu na teoria política e marcaram os dias de Donoso Cortés” (BUENO, 2018, p. 87). Conforme o diagnóstico dos conflitos, Donoso Cortés será um feroz crítico do liberalismo, algo que também interessa a Schmitt, uma vez que o Estado de Direito constituído pelo constitucionalismo liberal seria “incapaz para enfrentar os grandes desafios daquele momento, pois era destituído da percepção de valores ínsitos ao processo de centralização de poderes, único modelo apto a combater e vencer os momentos de extrema desorganização transcritos em anarquia e caos” (BUENO, 2018, p. 87). A instituição da democracia parlamentar e seu modelo de representação política delegada se mostram como um poderoso agente corrosivo das bases do poder monárquico, restando este último “dissolvido ainda quando fosse colocado em posição suprapartidária, pois era mantido um esquema de representação e uma articulação interna de poderes que faria com que o monarca dependesse em todas as suas ações de uma efetiva autorização parlamentar” (BUENO, 2018, p.87), condição que, nem de longe, é admitida por Donoso Cortés e, menos ainda, inscrever-se-ia nos horizontes de interesse de Carl Schmitt, uma vez ambos estavam empenhados em meditar e em construir “um modelo político elogiável na concentração de poderes na figura do soberano” (BUENO, 2018, p. 87).

Nesse percurso, a ideia de ditadura e de sua articulação teórica se mostra a Carl Schmitt como um diferencial de Juan Donoso Cortés, no que tange ao conjunto do pensamento católico contrarrevolucionário, uma boa categoria conceitual para se verificar que a reflexão do espanhol se coloca nos trilhos de um pensamento que pretende justificar uma instância de autoridade que decide acerca da garantia da ordem, ou seja, de acordo com Murciano “a leitura de Donoso permite dar-se conta de que seu ideário político, baseado na ordem, na tradição, na autoridade e na negação de toda intervenção direta do povo nos

assuntos públicos, mantém-se constante ao longo de toda sua vida” (MURCIANO, 2011, p. 240).

A partir de tais coordenadas, é possível a Schmitt defender Donoso Cortés como um pensador europeu, como um autor que compreendeu como poucos os desafios políticos de seu tempo, assim, “ao referir-me aqui a Donoso, o faço considerando-o como um dos reduzidíssimo grupo dos que, ante a comoção de 1848, acharam forças para agudizar sua intuição e dar a voz de alarme” (SCHMITT, 2006, p. 16).

De acordo com Schmitt, o nome de Donoso Cortés ressurge quando a catástrofe se aproxima. A lembrança do pensador espanhol se dá por poucos instantes “nos momentos de pânico e perigo, quando rompia o século e se revelava o sentido do mistério” (SCHMITT, 2006, p. 7), isto é, quando do surgimento de uma *temporalidade apocalíptica* se recorre a Donoso Cortés. A noção de *temporalidade apocalíptica* é algo importante para os objetivos do presente trabalho.

Há um grande interesse de Donoso Cortés pela filosofia da História e sua leitura será feita pela via da Teologia Política. Donoso Cortés observa criticamente a compreensão iluminista da História como progresso, uma vez que o fim do caminho será a catástrofe. De acordo com Gabilondo, “a temporalidade teológica de Donoso Cortés só admite o apocalipse cristão como única história possível” (GABILONDO, 2004, p. 70). Esta leitura se liga, em alguma medida, à noção ou ao sentimento de decadência que se encontra presente no século XIX (KERMODE, 1998, p. 299) e chega até Oswald Spengler e seu diagnóstico decadentista do ocidente, na Alemanha do século XX (SPENGLER, 1964), o que para Schmitt é a última manifestação do “autodiagnóstico crítico da Europa” (SCHMITT, 2006, p. 23).

Parece oportuno ressaltar que, no início do presente estudo, a noção de *apocalíptica* assumiu o sentido originário grego da expressão *apokalypsis*, ou seja, revelação em Donoso Cortés, contudo, há uma relação mais forte com a escatologia (*eschaton*), que significa na tradição teológica um momento último, um final dos tempos ou da história (GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 2000, p. 48), desse modo, apocalíptica também teria o sentido de “final do mundo” (BOROVINSKY, 2014, p. 66)²⁹.

²⁹ Aqui se apresenta possível acompanharmos Christopher Rowland quando afirma que para os apocalipsistas “a história está iluminada pelo apocalipse” (ROWLAND, 1998, p. 57) e esta visão permitiria a abertura de possibilidades últimas, extremas e responsabilidades, não presentes em outros livros das escrituras (ROWLAND, 1998, p. 57). Dirá, então, Rowland “no livro do Apocalipse, a história é iluminada pela revelação e pela visão mística. A primeira vista, o Apocalipse parece estar aparte do resto do Novo Testamento, pois é o único apocalipse completo. O Apocalipse é célebre por sua preocupação com o cataclísmico, o penúltimo assim como o último, o simbolismo extravagante e o fantástico retiro da realidade. Seu nexos com o fim do mundo obscureceu outras preocupações, acaso mais evidentes nos apocalipses judeus da mesma época. Ainda não devemos passar por alto a preocupação pelos fins, seu conteúdo não se deve reduzir ao escatológico. Os apocalipses são o grupo

A imagem apocalíptica e seu sentido escatológico podem revelar uma perspectiva de combate, a necessidade de se compreender a chegada de um tempo em que se apresentarão acontecimentos extraordinários, não só no que diz respeito à luta final contra o demônio, mas, também, essa última se faria presente em fatos humanos rotineiros (ROWLAND, 1998, p. 65). Christopher Rowland, em comentário a Epístola aos Efésios, destaca que:

Se mostra a dimensão sobre humana da existência eclesial. O papel da Igreja não aparece como o de algum grupo humano ordinário, antes bem, se crê que tem a missão sobrenatural de proclamar o evangelho aos poderosos, no céu e na terra. A vida está imbuída da perspectiva e da luta apocalípticas. Os acontecimentos ordinários adquirem uma significação extraordinária, de modo que a luta contra o demônio não só é questão escatológica, senão que também se encontra em fatos humanos rotineiros. Assim, o autor fala de lutar contra os principados e potestades (6:12). A Guerra Santa, que em alguns textos judeus da época formava parte dos Últimos Dias, é para o autor da Epístola aos Efésios um compromisso onipresente (ROWLAND, 1998, p. 65).

A leitura da história, nesse sentido, inspirada no apocalipse se coloca no caminho de uma revelação não só da possibilidade do enfrentamento último, mas, também, da presença de um inimigo que se reapresenta para o combate e deve ser combatido ao longo dos dias. Esses elementos se encontram presentes na reflexão donosiana que vislumbra a luta pela defesa de Deus como algo incontornável. Escreve Donoso Cortés no *Ensaio*:

E não me diga que não queres combater, porque no instante mesmo em que me diz estás combatendo; nem que ignoras a que lado inclinar-te, porque no momento mesmo em que dizes isso já te inclinaste a um lado; nem me afirmes que queres ser neutro, porque, quando pensas sê-lo, já não o és; nem me assegures que permanecerás indiferente, porque me burlarei de ti, como quer que ao pronunciar essa palavra já tomaste teu partido. Não te canses em buscar asilo seguro contra os azares da guerra, porque te cansas de maneira vã; essa guerra se dilata tanto como o espaço e se prolonga tanto como o tempo. Só na eternidade, pátria dos justos, pode encontrar descanso, porque só ali não há combate; não presumas, porém, que se abram para ti as portas da eternidade, se não mostras antes as cicatrizes que levas; aquelas portas não se abrem senão para os que combateram aqui os combates do Senhor gloriosamente e para os que vão, como o Senhor, crucificados (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 61-62).

Estes pontos interessam de maneira imediata a Carl Schmitt e sugere-se também a Francisco Campos, uma vez que, permitam pensar o político a partir do conflito que, em última instância, pode chegar ao grau de intensidade máximo da guerra, em especial, a

de escritos mais importantes da bibliografia intertestamentária. Estas obras, que se propõem oferecer revelações de segredos divinos, são similares em forma e conteúdo ao apocalipse do Novo Testamento” (ROWLAND,

desordem da guerra civil e da revolução, o que autorizaria uma reflexão, em sentido constitucional, baseada na inimizade e no medo. A visão, então, *apocalíptica* pode servir como uma interessante chave hermenêutica para pensar os horizontes da teoria da constituição e sua relação com a Teologia Política e o mito em Schmitt (FRANKENBERG, 2018) e Campos, pontos que serão analisados mais adiante.

Há aqui certa potencialização intencional, no que diz respeito à magnitude e à iminência da ameaça revolucionária que se apresenta no horizonte (BUENO, 2018). Apresenta-se, neste sentido um dos mais potentes elementos do interesse de Schmitt pela obra de Donoso Cortés. Segundo Roberto Bueno, assim, “Schmitt valeu-se de todo o seu temor e rigor crítico quanto à Revolução de 1848, que Schmitt procurara atualizar em sua leitura da Revolução Russa de 1917, revivendo ali os temores donosianos de antanho que lhe levaram a perfilar entre os mais ácidos críticos do socialismo, inimigo de todo o momento” (BUENO, 2018, p. 96). A questão da possibilidade da revolução e do advento do inimigo final é o alvo ou horizonte de perspectiva de um pensamento constitucional que se ancora na teologia política.

Ao se compreender que pode ser superada a temporalidade apocalíptica, ou seja, os tempos de pânico e de perigo podem ser reestabelecidos à normalidade, para Schmitt “resulta fácil demonstrar que, em rigor, Donoso Cortés não foi senão um típico liberal-conservador do século XIX, que amiúde mudava de opinião” (SCHMITT, 2006, p. 7). No entender de Schmitt, essa é uma imagem reducionista de Donoso de Cortés. Há uma visão europeia bastante atual, em sua leitura da filosofia da História, considerando a forma como observou que esta última estava ferida de morte em sua figura iluminista do progresso (SCHMITT, 2006, p. 7).

A leitura, dessa maneira, da História feita por Donoso Cortés se coloca em perspectiva *providencialista*, significa dizer que “esta filosofia da história busca não só sua fundamentação, senão sua chave de interpretação no fato religioso” (MURCIANO, 2011, p. 244). De tal modo, escreve Donoso Cortés na oitava lição sobre o direito político “o espírito de Deus marcha diante dos povos; seu braço forte os detém na borda do abismo e no limite que os separa do caos. A Providência se revela ao Homem na História” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 296).

É a partir desse sentido, marcadamente, teológico-político que Schmitt pode caracterizar Donoso Cortés como um pensador da ditadura e, além disso, como um expoente do que o jusfilósofo alemão compreende como *decisionismo*³⁰. Para além dessa perspectiva da decisão, no entanto, parece razoável considerar que Carl Schmitt também se interessa pela visão *apocalíptica* do pensador espanhol, uma vez que “Donoso não apresenta visões tênues da sociedade, se agarra ao apocalíptico e derrama seus trovões como uma torrente profética sobre seus contemporâneos, que o escutam atônitos” (GALINDO HERRERO, 1953, p. 114).

Carl Schmitt destaca que a contribuição de Donoso Cortés, para o pensamento europeu, se dá justamente em seu interesse e exame da filosofia da História (SCHMITT, 2006), especialmente em sua crítica a compreensão iluminista do progresso histórico naquilo que diz respeito ao desenvolvimento moral, da liberdade e da técnica (SCHMITT, 2006, p. 34), uma visão caracterizada – ao que parece para Schmitt –, equivocadamente, como pessimista, uma vez que não houve uma boa apreensão dos fundamentos de sua observação que se ligavam a questão existencial (SCHMITT, 2006, p. 35). Dessa forma, “sua visão da história se tornou escatológica, sem negar um conceito de história” (SCHMITT, 2006, p. 35).

Ao considerar que houve um aumento da intensidade do conflito político na revolução proletária de 1848, Schmitt defende a hipótese de que a contribuição donosiana é mais profunda que a de De Maistre e De Bonald, o que também exige uma maior intensidade da decisão e permite, então, a compreensão do desenvolvimento do pensamento contrarrevolucionário de De Maistre a Donoso Cortés (SCHMITT, 1996a, p. 123). No entender, ainda, de Schmitt, Donoso Cortés vislumbrou com maior exatidão que a “pseudo religião da humanidade absoluta é o princípio de um caminho que conduz a um terror inumano” (SCHMITT, 2006, p. 38).

Para Schmitt, essa era uma nova e mais profunda conclusão, muito mais importante que as “numerosas e grandiloquentes sentenças que De Maistre formulara sobre a revolução, a guerra e o sangue” (SCHMITT, 2006, p. 38-39). Há, portanto, uma intensa *apocalíptica da contrarrevolução* em Donoso Cortés, que enxerga o inimigo final e o abismo, para o qual se encaminha a sociedade, algo que precisa ser detido pela ação providencial, não para restaurar uma Monarquia, mas, sim, para que se reconheça a autoridade de um homem forte que defenda a sociedade (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 330), de tal modo, “é a Providência, e não a vontade humana que, em último termo, rege o acontecer histórico. O papel da sociedade

³⁰ Há interpretações divergentes daquelas feitas por Schmitt, acusando a caracterização de Donoso Cortés feita por esse último como uma má interpretação. Sobre a polêmica em torno da interpretação schmittiana ver: Díez, s/d; HERRERO, 1953; LÓPEZ; 2010; IMATZ, s/d; SIRCZUK, s/d.

se reduz a aceitação ou não da verdade revelada e a suportar as consequências de sua decisão” (MURCIANO, 2011, p. 244).

Para Donoso Cortés, as revoluções agitam a Europa e causam enfermidades, porquanto “a febre a devora, se a corrupção a consome, se os crimes a mancham, é porque seu destino é o combate como condição da vitória” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 329). Só a verdade seria eterna, por conseguinte, e “só é eterna a memória do homem forte que sabe defendê-la entre *ruínas*” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 331). Esse argumento foi apresentado no ano de 1837, quando de suas lições sobre o direito político no Ateneu de Madrid, ou seja, alguns anos antes de sua conversão. Por essa perspectiva é que dirá, então, Schmitt:

Comparado com o espanhol, cujo olhar havia penetrado no abismo do terror de 1848, De Maistre é todavia um aristocrata da restauração do antigo regime, um prolongador e aprofundador do século XVIII. O que Donoso tem a dizer-nos é, enquanto ao estilo de seu pensamento e das palavras decisivas e por ele contido do que nos comunica e da coação da conjuntura histórica, algo que difere da filosofia dos autores conservadores e tradicionalistas, que, ademais, é possível que o tenham influenciado (SCHMITT, 2006, p. 39).

É, daí, decisivo considerar a visão apocalíptica para bem angular a questão da decisão e sua relação com a justificação teológica da ditadura que interessa a Carl Schmitt. A caracterização de Donoso Cortés como um decisionista, feita pelo jusfilósofo alemão, é ponto de alguma divergência na interpretação do pensamento do extremenho. Antes de verificarmos, contudo, as linhas de força dessa questão convêm acompanhar a hipótese de Schmitt que compreende a ditadura como categoria conceitual que perpassa a reflexão donosiana e está em alguma medida conectada com sua Teologia Política.

A partir desse momento, se apresenta, como oportuna, uma breve reconstrução dos problemas que levaram Juan Donoso Cortés ao pronunciamento de seu *Discurso sobre la dictadura*. Destacam-se também os temas da ditadura e do providencialismo como uma constante do autor espanhol, fazendo-se presentes mesmo antes de 1848/1849, conforme se verifica em alguns de seus textos, caracterizados como da 1ª fase ou, também, do período liberal moderado, a saber, *Consideraciones sobre la diplomacia*, de 1834; *Lecciones de Derecho Politico*, de 1837, fundamentalmente na sexta e décima lições e, também, no texto sobre a *Ley de estados excepcionales*.

No escrito *sobre a diplomacia*, Donoso Cortés examina esta última de maneira bastante crítica e defende a hipótese de que tem excedido os limites que lhe foram traçados pelo Direito Internacional, tomando parte nas discussões que dizem respeito ao cenário

político interior, o que a constitui como uma espécie de poder constituinte e não mais como uma atividade representativa da soberania em âmbito internacional, transformando-se, assim, em poder arbitrário (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 122).

Dirá, então, Donoso Cortés (1946a, p. 122/123):

Poder arbitrário, colossal, que a Providência concedeu somente a justiça, que não pode abusar dele, e que as circunstâncias depositam como um fato no mais forte, quando as sociedades, próximas a perecer, não podem salvar sua existência senão por meio de uma tirania terrível, mesmo que momentânea. Mas o poder constituinte elevado a direito, reduzido a sistema e exercido por indivíduos que não o haviam recebido da justiça nem da sociedade, é um fato monstruoso [...]. Porém está escrito que, assim como não Direito contra o direito, há força contra a força; e então a segunda, que serve para repelir a primeira, é um instrumento da justiça, porque seu objeto é destruir o obstáculo que se opôs a ela pelos mesmos meios com que se criou, que são os únicos que a Natureza oferece.

A passagem mencionada bem ilustra o providencialismo e a ideia da necessidade de reação forte a injustiça perpetrada pela ação da diplomacia ao se arrojar como poder constituinte sem legitimidade, tendo em vista que essa última somente é conferida pela justa providência ou pela sociedade. O marques de Valdemagmas, desse modo, justifica uma tirania momentânea para afastar o mal das diplomacias que atuam por um princípio falso de que:

Os reis são tudo e que os povos não são nada, senão que, traduzido ao Direito público e social as disposições do Direito privado, inventou uma espécie de minoria para as nações pequenas e revestiu de uma espécie de tutela tirânica as grandes. Em virtude deste princípio [...] as nações pequenas se viram despojadas do direito de constituir-se; direito que passou as potências de primeira ordem, significa dizer, a meia dúzia de indivíduos encarregados por elas de constituir as menores, segundo os interesses que estavam em posse de sua tutela (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 123).

Para Donoso Cortés, a legitimidade está atrelada a ações privadas. Vinculam-se à observância das leis, bem como, aplicam-se ao Soberano e dizem respeito à conformidade de suas ações públicas com a justiça. Não obstante, de acordo com o pensador espanhol, só há uma legitimidade absoluta, e ela só existe em Deus. A ideia do direito divino dos reis é um absurdo. Trata-se de uma blasfêmia, desrespeitadora do verdadeiro princípio que representa a justiça em cada época da História, a saber, a dominação, que “é a expressão vivente da harmonia entre o direito absoluto e as necessidades sociais; o poder que representa este princípio, o que conserva esta harmonia, só ele é legítimo sobre a terra” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 134) e está encarnado na força que conduz o soberano ao trono e se encontra na sociedade.

Na *sexta lição sobre o Direito Político*, de 1837, Donoso Cortés analisa a questão das imagens da soberania absoluta e limitada. O plano das lições é avaliar os princípios da soberania popular e do direito divino dos reis. O marques de Valdemgamas não defende nenhum dos princípios. Para Donoso Cortés, há que se reconhecer que os povos, como os indivíduos, têm de suportar dias de dor para, posteriormente, ingressar em novos tempos de bonança. Conforme Roberto Bueno (2012, p. 109), “esse escuro vale, cheio de dores e lamúrias não é resultado senão da vontade de Deus expressa em sua perfeita criação”. Dessa maneira, afirma Donoso que esta é a lei da Humanidade, portanto, “é a lei de todos os seres, porque é a lei da criação” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 265).

O ponto fundamental das lições é o exame do governo representativo e a forma de sua constituição. A análise passa pelos princípios dos governos desde a antiguidade tanto do Oriente quanto do Ocidente, o que autoriza Donoso Cortés a recusar a soberania popular e o direito divino dos reis como legitimadores dos governos representativos. Ambos podem ser compreendidos como formas de despotismo, assim, “ao despotismo do Deus do mundo sucedeu o despotismo do homem Deus; mas do seio do homem Deus devia nascer a ideia de liberdade, e do seio do Deus do mundo devia sair a ideia de poder” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 266). As ideias de liberdade e poder são os “elementos harmônicos, os dois polos indestrutíveis, eternos, de todas as sociedades” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 266).

Nesta lição, é interessante notar a presença de uma hipótese de leitura ordenadora que hierarquiza a esfera de dominação política representada no governo. Donoso Cortés sustenta a necessidade de se reconhecer que a soberania está na razão e que só Deus é a imagem da razão absoluta. O homem possui uma razão limitada e compreende a verdade de maneira fragmentada, portanto, há uma garantia de que a onipotência da razão e da justiça é uma e a mesma coisa e que só existem no céu (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 272/273). Consequentemente, afirma Donoso Cortés:

O Governo e o soberano existem porque sua existência é necessária para a conservação da sociedade; e se a conservação da sociedade é a razão, como o objeto de sua existência, nem o soberano nem o Governo podem conceber-se logicamente se não oferecem uma garantia de que se conservarão a sociedade, proporcionalmente a quantidade de poder de que estejam revestidos. Pois bem, senhores: o soberano de direito é onipotente, e para que ofereça uma garantia proporcional a seu poder é forçoso que seja infalível, porque a infalibilidade é a única garantia contra a onipotência (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 271).

Por aproximar a ideia de Deus da razão absoluta, só estes conceitos podem ser caracterizados como onipotentes, logo, na esfera da política humana o que existe é uma

relação hierárquica de governo e dominação social, que se estabelece como ordem para conservar a sociedade. Desta feita, afirma Donoso Cortés que “os mais inteligentes têm direito a mandar; os menos inteligentes têm obrigação de obedecer. Os mais inteligentes, porém, não têm direito ao mando absoluto, porque, por mais inteligentes que sejam, não estão dotados de uma inteligência absoluta” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p.274).

Estabelecida à hierarquia social, Donoso Cortés lança a questão das insurreições, ou seja, há possibilidade do aparecimento das revoluções sociais e políticas, que pretendem subverter a ordem. Isso significa que aqueles que têm o dever de obedecer se voltam contra aqueles que mandam. Nesse momento, surge a necessidade de uma intervenção da onipotência para salvar a sociedade inteira. Nas palavras de Donoso Cortés:

Sem dúvida, a onipotência é necessária nesses períodos de cataclismo em que um vapor de sangue se desprende da Liberdade, rouba aos olhos dos homens a estátua da Justiça e oculta da vista dos povos o astro da inteligência. Sem dúvida um poder onipotente é então necessário para que possa dizer a revolução como Deus ao mar revolto: “Não passarás daqui” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 275).

No trecho supra mencionado, é possível verificar claramente, na leitura donosiana, o elemento do *Katechon*³¹, como, parafraseando Massimo Cacciari, o poder que freia. Donoso Cortés retoma o problema do poder constituinte consignado nas constituições e caracteriza o momento do aparecimento das revoluções como a eclosão do caos. Nessa conjuntura, a onipotência residirá no Homem forte, que está oculto nas constituições e nos povos, mas, que, assumirá seu cargo para “por em seus ombros de Hércules o grave peso do edifício que cai, da sociedade que se colapsa; no homem forte e inteligente, que aparece como uma divindade, em cuja aparição as nuvens fogem, o caos informe se anima, o Leviatán que ruge no circo silencioso, as tempestades se acalmam” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 275/276). É bastante curioso como essa imagem donosiana do homem forte se assemelha, em muito, com o homem do destino de Francisco Campos (CAMPOS, 2001a). Afirma o jurista das Minas Gerais, em *A política e o nosso tempo*, escrito de 1935, que o momento é o da procura de um homem marcado pelo destino, uma verdadeira aspiração das massas por aclamar um César que a partir de uma representação da unidade da vontade possa aplacar o caos e a angústia, dessa forma, amainando o medo das massas (CAMPOS, 2001a, p. 26).

Para Roberto Bueno (2013, p. 78):

³¹ A partir da questão se o *Katechon* pertence a todo e qualquer poder constituído, Massimo Cacciari explica o sentido da expressão afirmando que “*Katechein*, mais do que o ato de reter ou refrear, significa conter, compreender em si mesmo. (CACCIARI, 2016, pp. 28-29). Esse parece um importante conceito teológico político que justifica a ditadura e que se encontra à base da compreensão schmittiana do Direito do Estado à autopreservação, com sua leitura apropriativa em Campos e que será melhor apresentada posteriormente.

O poder constituinte não seria apenas uma dura oposição ao mundo, mas sim apresenta-se conectado a uma terrível exceção que condena o gênero humano e que, por isso, não deve ser formulada racionalmente. Isso sim, tal exceção deve ser entregue à onipotência de Deus em seu inderrotável poder de intervenção no mundo temporal ou, por outro lado, àqueles que intervêm no mundo a justo título para salvar as sociedades em momentos de crise.

As revoluções que assumem a forma do poder constituinte são, portanto, caracterizadas como a encarnação do mal, de costumes que não se compatibilizam com a boa e justa ordenação da sociedade. Por conseguinte, na *décima lição* sobre o Direito Político, afirma Donoso Cortés que “quando os costumes são a causa do desenvolvimento das revoluções, o Governo só pode detê-las por meio da ditadura; porque só sendo ditador pode colocar em seu leito a corrente dos costumes transbordados” (DONOSO CORTÉS, 1946c, p. 275).

Finalmente, no texto sobre a *Ley de estados excepcionales*, publicado em 1839, na Revista de Madrid, o ponto de análise continua observando as “circunstâncias difíceis” que desafiam a harmonia entre a liberdade dos indivíduos e o governo forte, com um lance de olhar sobre a situação da Europa, em especial a França. Na interpretação de Roberto Bueno o texto de Donoso Cortés indica uma predileção humana pela vida em liberdade, no entanto, destaca que essa hipótese já não era real na Europa e “a razão para esta decadência geral da Europa era identificada por Donoso nas ações debilitadoras empreendidas pelos governos constitucionais, ou seja, que com o suceder de equívocos políticos eles se tinham transformado em nada mais do que esqueletos sem vida” (BUENO, 2013, p. 64-65). Esse diagnóstico somado ao ataque sofrido pela Igreja Católica pelo anticlericalismo liberal constrói o cenário que, para Donoso Cortés, caracteriza-se como caótico e, portanto, reclama uma intervenção, o que autoriza a justificação da opção política pela ditadura.

Feitas estas considerações a respeito dos textos donosianos colocados na primeira fase de seu pensamento, em que se verifica a presença da ditadura entendida como categoria conceitual em chave providencialista, significa dizer uma justificação teológica da ditadura, pretende-se agora uma aproximação do célebre discurso de Donoso Cortés sobre a ditadura, que foi pronunciado no Congresso espanhol a quatro de janeiro de 1849. A importância que tomou o pronunciamento do pensador espanhol no cenário político europeu é perceptível pelo impacto de suas reflexões, conforme ressalta Carl Schmitt, que “deram a conhecer seu nome em toda a Europa e o fizeram famoso” (SCHMITT, 2006, p. 14). Além disso, destaca Roberto Bueno que “a importância do objeto é perceptível ainda no século XX e, principalmente, por

sua releitura por Carl Schmitt e pela sua revalorização na Espanha por um amplo e variado círculo de seus leitores conservadores” (BUENO, 2013, p. 79).

O objetivo de Donoso Cortés, em seu discurso, é defender a política do general Narváez. O cenário político espanhol, em especial no que diz respeito ao reinado de Isabel II, continha a presença de movimentos revolucionários, cuja ação se faz presente ao menos desde 1833, o que Miguel Artola classifica como “um processo de liquidação da sociedade do Antigo Regime [que], foi simultâneo a promulgação de medidas destinadas a configurar a nova sociedade classista, organizada sobre os princípios doutrinários da liberdade, igualdade e propriedade” (ARTOLA, 1983, p. 161).

Nesse momento da história espanhola, as Cortes deliberavam a respeito da atuação do governo, que se fundamentava na lei de 13 de março de 1848, dispositivo legal que atribui poderes extraordinários ao Executivo (DE GEA, s/d, p. 48), tendo em vista a conjuntura interna e externa, principalmente os acontecimentos revolucionários ocorridos na França no ano de 1848. No entender de Carl Schmitt, esses acontecimentos podem ser caracterizados como europeus, uma vez que “o foi por seu cenário geográfico, pela intervenção dos franceses, alemães, italianos, tchecos, húngaros; pela mescla de participação e ausência dos ingleses e, mais ainda, devido à luta pelo sentido histórico-espiritual dessa comoção, de tão graves consequências” (SCHMITT, 2006, p. 13).

Na compreensão de Schmitt, Donoso Cortés deve ser reconhecido, no período, como um importante e autêntico contrarrevolucionário, tanto na cena europeia, quanto na Espanha em particular. Segundo Schmitt, muitos pensadores políticos alinhados com o liberalismo, constitucionalistas de todas as linhagens e, inclusive, o Papa Pio IX, diante do terror e da comoção do ano de 1848, mudaram de opinião e alinharam-se com o antiliberalismo (SCHMITT, 2006).

Na intervenção de Donoso Cortés perante as Cortes em 1849, seu discurso visa examinar e objetar o pronunciamento do senhor Manuel Cortina, que, em síntese, protestava contra as medidas do governo e que Donoso Cortés caracterizava como a representação final de todos os erros do partido progressista (DONOSO CORTÉS, 1970 p. 305). Para o marquês de Valdegamas, as ideias de Cortina importam a vocalização de todas as pretensões da oposição, portanto, trata-se de refutá-las por não estarem no Poder, bem como não se preocuparem com a conjuntura em que se encontra o Governo, dessa forma, “são ideias infecundas, ideias desastrosas, que é necessário combater até que restem enterradas aqui” (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 305).

O progressista Cortina defende que, na política interior, há a necessidade de um retorno à legalidade anterior a Lei de março de 1848 – que concedeu poderes excepcionais ao Executivo, com a justificativa de que o general Narváez fosse autorizado a reprimir qualquer pretensão revolucionária –, o que é rechaçado por Donoso Cortés, tendo em vista que em seu entendimento as leis foram feitas para a sociedade e não o contrário (DONOSO CORTÉS, 1970). Diante de tal juízo, é possível a Donoso Cortés afirmar que tudo deve buscar a boa ordenação e a garantia da ordem na sociedade, ou seja, o maior valor é a preservação da estrutura da sociedade em qualquer circunstância, em todas as ocasiões (DONOSO CORTÉS, 1970). A síntese desse enfrentamento parlamentar – que também chamou a atenção de Schmitt –, pode ser expressa nas palavras de Donoso Cortés quando afirma que “quando a legalidade basta para salvar a sociedade, a legalidade; quando não basta, a ditadura” (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 306).

Para Donoso Cortés, a ditadura é justificável como um governo legítimo, bom, racional e proveitoso, tanto quanto qualquer outra forma de governo, quando consideradas as circunstâncias de seu aparecimento e a dinâmica de exigência da vida social (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 307) e, na conjuntura espanhola de 1849, torna-se totalmente razoável a defesa da ditadura, seja em vertente teórica, como em perspectiva prática (DONOSO CORTÉS, 1970).

Donoso Cortés argumenta no sentido de demonstrar a possibilidade e a razoabilidade da ditadura na ordem histórica, com uma metáfora comparativa da vida social e do bom funcionamento do corpo humano; significa dizer pretende mobilizar sua reflexão para a construção da imagem da necessidade de manutenção da boa operação do corpo social, logo, devem ser combatidas as forças invasoras, compreendidas como enfermidades (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 307).

Dirá, então, Donoso (1970, p. 307-308):

Quando as forças invasoras se espalham, as resistentes também; estão pelo Governo, pelas Autoridades, pelos Tribunais, em uma palavra, por todo o corpo social; mas quando as forças invasoras se reconcentram em associações políticas, então necessariamente, sem que ninguém o possa impedir, sem que nada tenha direito de impedi-lo, as forças resistentes por si mesmas se reconcentram em uma mão. Esta é a teoria clara, luminosa, indestrutível, da ditadura.

É curioso que o esforço de Donoso Cortés se dê no sentido de um exame da teoria da ditadura em sentido histórico, todavia, há uma característica teológica em seu argumento. Dada a circunstância histórica da organização política das forças invasoras (revolucionárias), nada, nem ninguém, pode impedir a reação que concentra poderes em uma só mão, já que,

segundo Donoso Cortés, a ditadura também é um fato da ordem divina (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 308). Conforme compreende o marques de Valdegamas, Deus legou aos homens o governo das sociedades até certo ponto, no entanto, reservou para si o governo do universo (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 308).

De acordo com Roberto Bueno (2013, p. 80-81):

Aqui reside a ideia de Donoso que permite a analogia entre o funcionamento do poder transcendental e o poder político, a concepção humana da hierarquia e força do poder transcendente e o exercício do poder político temporal. Finalmente, resulta que ambos são capazes de transgredir as normas em vigor, postas, em qualquer caso, pelas suas próprias instâncias soberanas.

A análise de Donoso Cortés, assim, parte de uma antropologia negativa que considera o pecado e a queda na origem e, desse modo, suspeita da humanidade pela marca do mal existente em sua natureza (DONOSO CORTÉS, 1970; 2016). Afirma Donoso Cortés, dessa maneira, que “o homem prevaricador e caído não foi feito para a verdade, nem a verdade para o homem prevaricador e caído” (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 33). Entre a verdade e a razão humana, no entendimento de Donoso, Deus colocou “uma repugnância imortal e uma repulsão invencível” (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 33). Logo, a verdade teria como um de seus títulos a soberania divina, o que não pode ser admitido pela linhagem adâmica que se rebelou contra Deus e que não pode compreender outra soberania que não seja a sua própria (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 33), de tal modo, “eu não sei se há algo debaixo do sol mais vil e desprezível que o gênero humano fora das vias católicas” (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 34).

Donoso Cortés parte do pressuposto de que há uma impossibilidade de previsão ou antecipação dos eventos futuros, uma vez que a razão humana é limitada. Esse ponto o autoriza a justificar a legitimidade do governo ditatorial pela aproximação do teológico-político-jurídico argumento providencialista de que as revoluções não necessariamente aparecem pelos defeitos dos governos, mas, sim, como expiação da culpa, dessa maneira, “quando as catástrofes são universais, imprevistas, simultâneas, é sempre coisa providencial” (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 310).

O momento apocalíptico representado, desse modo, pela conjuntura revolucionária pode ser lido como uma catástrofe; no entanto, possui uma segunda conotação, a saber, há uma vontade pedagógica divina, que envia o ditador como repressor político para o aparecimento da verdade histórica da necessidade de ordenação da sociedade (DONOSO CORTÉS, 1970).

Acerca da repressão, afirma Donoso Cortés (1970, p. 316):

Senhores, não há mais que duas repressões possíveis: uma interior e outra exterior, a religiosa e a política. Estas são de tal natureza, que quando o termômetro religioso sobe, o termômetro da repressão política baixa, e quando o termômetro religioso está baixo, o termômetro político, a repressão política, a tirania, está alta. Esta é uma lei da humanidade, uma lei da História.

O *argumento do termômetro* ilustra o critério de medida da providência para que apareça o *enviado do céu*. No momento em que há uma baixa do termômetro religioso, se faz necessária a presença do ditador, a fim de que possa ser garantida a ordem por via de uma instância decisória que garantiria, inclusive, a liberdade (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 322), o que, no entender de Donoso Cortés, trata-se de uma lei histórica, uma vez que isso pode ser observado no transcorrer do tempo (DONOSO CORTÉS, 1970; 1946c).

Dirá, então, Donoso Cortés (1970, p. 322):

Assim, senhores, a questão, como disse antes, não está entre a liberdade e a ditadura; se estivesse entre a liberdade e a ditadura, eu votaria pela liberdade, como todos os que nos sentamos aqui. Porém a questão é esta, em conclusão: se trata de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do Governo; posto neste caso, eu escolho a ditadura do Governo, como menos pesada e menos afrontosa.

Se trata (*sic*) de escolher entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima: eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais limpas e serenas; se trata de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre.

Diante da conclusão donosiana de que a ditadura é um governo legítimo, dadas circunstâncias revolucionárias que ameaçam a ordem, no horizonte se coloca uma situação em que se deve tomar uma decisão, em termos donosianos uma escolha entre dois modelos ditatoriais, a saber, uma ditadura popular, que vem de baixo e que Donoso Cortés rotula como a ditadura do punhal; de outro lado, uma ditadura nobre, que vem do alto, ou seja, a ditadura do sabre, e essa é a última opção, como visto, donosiana.

A partir de tais coordenadas, parece que podemos melhor observar o interesse de Carl Schmitt pelo pensamento de Donoso Cortés. Há uma leitura apocalíptica que pode sustentar aquilo que Schmitt chama de decisionismo e, não obstante, em Donoso Cortés se encontra o reconhecimento de um exame que compreende a presença em seu tempo de um alto grau de intensidade da luta política. O mal tem sua origem na possibilidade de escolha (arbítrio) e no pecado que mancham a natureza humana (DONOSO CORTÉS, 2016), desse modo, “sendo toda desobediência e toda rebeldia contra Deus o que se chama um pecado, e sendo todo pecado uma rebeldia e uma desobediência, segue-se daqui que não pode conceber-

se a desordem na criação nem o mal no mundo sem supor a existência do pecado” (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 77).

O mal, portanto, encarna nas ações políticas que contestam a ordem, ou seja, nas rebeliões e na desordem que afastam o homem de Deus, encarnação que se configuraria no socialismo e no anarquismo (DONOSO CORTÉS, 2016) – com uma oposição nominal a Proudhon –, correntes que não podem ser detidas pelo liberalismo político, uma vez que esse último é incapaz de decisão.

Segundo Donoso Cortés (2016, p. 90):

Esta escola não domina senão quando a sociedade desfalece; o período de sua dominação é aquele transitório e fugitivo em que o mundo não sabe se vai com Barrabás ou com Jesus e está suspenso entre uma afirmação dogmática e uma negação suprema. A sociedade então se deixa governar de bom grado por uma escola que nunca diz afirmo ou nego e que a tudo diz distingo. O supremo interesse dessa escola está em que não chegue o dia das negações radicais ou das afirmações soberanas; e para que não chegue, por meio da discussão confunde todas as noções e propaga o ceticismo.

Para Donoso Cortés, as escolas socialistas possuem uma grande vantagem em relação ao liberalismo, uma vez que se colocam em direção ao cerne dos problemas e, por essa via, “propõe sempre uma resolução peremptória e decisiva” (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 91). No entender do Marquês de Valdegamas, não é só por possuírem uma teologia satânica que as correntes socialistas se colocam acima do liberalismo, mas, também, “prevaecem sobre a liberal pelo que esta tem de antiteológica e de cética” (DONOSO CORTÉS, 2016, p. 91). Pelo que têm de satânicas, as escolas socialistas só poderiam ser derrotadas pela escola católica que é ao mesmo tempo divina e teológica (DONOSO CORTÉS, 2016, p.91).

Ao que parece, é justamente essa leitura apocalíptica de um combate final e um inimigo decisivo que precisa ser barrado que interessa a Carl Schmitt e, sugere-se, também a Francisco Campos, para justificar o direito do Estado a sua autopreservação, com a instituição da ditadura. A ameaça revolucionária encarnada nas escolas socialistas e anarquistas permite a Donoso Cortés, na compreensão de Carl Schmitt, radicalizar polemicamente a doutrina da pecaminosidade da natureza humana e, ainda, reconhecer que uma situação limite exige uma tomada de decisão (SCHMITT, 1996a, p. 124).

Nas palavras de Schmitt (1996a, p. 124):

Para Donoso Cortés, tratava-se de uma decisão religiosa e política de enorme atualidade, e não do aperfeiçoamento de um dogma. Quando fala sobre a maldade natural do homem, ele se volta polemicamente contra o anarquismo ateu e seu axioma do homem bom; com isso ele quer dizer *agônicos* e não

dogmáticos. Apesar de parecer concordar com o dogma luterano, ele adota uma postura diferente daquele luterano que se submete a qualquer autoridade; nesse caso também ele conserva a grandeza autoconsciente de um seguidor espiritual dos grandes inquisidores.

Schmitt destaca o acerto do diagnóstico de Donoso Cortés quanto ao liberalismo, ou seja, a sua indecisão, tendo em vista que a burguesia é uma classe discutidora e, por isso, tentará regular a batalha sangrenta e decisiva do Catolicismo contra o socialismo ateu, por via da discussão, pretendo transferir a luta política para o Parlamento e para a imprensa (SCHMITT, 1996a, p. 125). A diagnose donosiana servirá de orientação para a crítica do constitucionalismo liberal que, no entender de Schmitt:

Tenta paralisar o rei por meio do Parlamento, mas quer deixá-lo no trono, agindo assim com a mesma inconsequência do deísmo que quer excluir Deus do mundo, mas se agarra à sua existência (aqui Donoso assume o imensurável e prolífico paralelo entre a metafísica e a teoria do Estado de Bonald). A burguesia liberal quer um Deus, mas ele não deve tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser frágil; ela exige liberdade e igualdade e mesmo assim exige que o direito de voto seja restrito às classes dos proprietários para garantir a influência necessária da cultura e da propriedade sobre a legislação, como se a cultura e a propriedade lhes dessem o direito de oprimir as pessoas pobres e incultas. A burguesia elimina a aristocracia de sangue e de família, mas admite o domínio vergonhoso da aristocracia do dinheiro, a forma mais tola e ordinária de aristocracia, ela não quer a soberania do rei, nem a do povo (SCHMITT, 1996a, p. 125-126).

A crítica do liberalismo político tem como pressuposto a leitura apocalíptica e, em especial, do momento constituinte que servirá como expressão da revolução. A questão do liberalismo será melhor examinada em momento futuro; nesse ponto, importa destacar que a recuperação de Donoso Cortés feita por Schmitt se interessa pela leitura apocalíptica da revolução como momento da exceção que revela questão do confronto definitivo como situação limite (SCHMITT, 1996a, p. 128). Para Schmitt, ao sempre admitir o caso extremo, é possível a Donoso Cortés esperar o juízo final e reconhecer a situação em que uma tomada de decisão é exigida: esses são os momentos revolucionários, defendidos, por exemplo, por Joseph Proudhon, que era a encarnação do demônio para Donoso Cortés (SCHMITT, 1996a).

É importante, assim, observar que a base do Direito do Estado, a sua autopreservação em Carl Schmitt, o que autorizaria reconhecer a ditadura como o oposto da discussão e não da democracia, encontra-se uma leitura teológico-política, em sentido apocalíptico, ou seja, reveladora de uma potencial batalha decisiva e de um inimigo já atuante no cenário político. O inimigo final continuará a ser para Schmitt o discurso revolucionário do

socialismo e do anarquismo; contudo, não encarnado em Proudhon, uma vez que este último “em comparação com os anarquistas posteriores foi só um pequeno burguês moralista, agarrado à autoridade do pai de família e ao princípio da família monogâmica” (SCHMITT, 1996a, p. 129).

Schmitt, logo, irá dedicar especial atenção a esses autores, fundamentalmente a Michail Bakunin. Schmitt, por fim, reconhece que a contribuição decisiva dos filósofos de Estado da contrarrevolução “está na consequência com que se decidem” (SCHMITT, 1996a, p.130); contudo, Donoso Cortés é quem melhor vislumbra que o momento da batalha final chegou, portanto, perante a radicalidade e concretude do mal é preciso uma pura decisão, “não pensada, não discutida, e não justificada, portanto criada do nada” (SCHMITT, 1996a, p. 130).

Justifica-se, dessa forma, de maneira, ao que parece nada ficcional a ditadura³², haja vista que é possível verificar o entrecruzamento absoluto entre autoridade e anarquia, temática que será objeto de análise em momento futuro. No próximo tópico, enfim, será examinada a herança do pensamento jusfilosófico de Roma em Carl Schmitt e Francisco Campos, em especial naquilo que diz respeito à constituição da ordem, da autoridade e da ditadura, inclusive como elemento de conexão dos autores guia.

³² Para uma leitura da questão da ficção e da ditadura em sentido contrário, ver: SÁ. 2009.

CAPÍTULO 2. HERANÇA DE ROMA

Introdução

No presente capítulo a relação entre Teologia Política e pensamento constitucional será verificada, a partir de certa herança do ideário jusfilosófico e político romano, especialmente, no que diz respeito à ideia de ordem, com a presença de um mito de fundação originário que servirá de base para a o aparecimento da religião pública romana, no sentido de uma religião (*re-ligare*) com o passado heroico de lançamento das fundações (ARENDDT, 1979, p. 163).

A *auctoritas* é a forma de legitimação do poder e se conecta ao dever das gerações posteriores de aumentar (*augere*) a fundação, algo que forma a base do Direito Romano que também se liga ao ato fundacional como forma de conservação da tradição e do esforço dos pais fundadores (LE GOFF, 2005; THOMAS, 2012; MOMMSEN, 1971), experiência jurídica que se desenvolverá em longo processo histórico compreendido entre a Realeza (753-509 a.C) e o Império (31 a.C – 476 d. C) e que em um primeiro momento tem caráter costumeiro e marcadamente religioso, modificando-se com o passar do tempo; contudo, sua legitimação pode sempre ser encontrada na noção de autoridade, portanto, na ligação com a fundação, cuja ordem estabelecida deve ser preservada e expandida (MOMMSEN, 1971, p. 68; ASSIS; KÜMPEL, 2009, p. 21), o que autoriza o surgimento da institucionalidade pensada juridicamente.

Ao se considerar, neste sentido, a Teologia Política romana e seu mito de fundação, é possível verificar, considerando o dever de aumento (*augere*) das fundações, a perspectiva de formação de uma cultura latina que se projeta para além dos muros da *civitas aeterna*, ou seja, uma formação política cujo ato de fundação exigia uma expansão para além das fronteiras do Lácio. Aqui nota-se que a constituição – bem como a política bélica e de conquista –, está amparada na tomada da terra enquanto apropriação, que tem como propósito o aumento do número de proprietários (MOMMSEN, 1971, p. 76), uma concepção de império ligada ao domínio territorial e do solo que permaneceu como ideário de aquisição e de enriquecimento que permite sua migração na exploração do além mar (MOMMSEN, 1971, p. 77), não só do Mediterrâneo, mas, também, do Atlântico.

A partir de tais coordenadas, a ideia de fundação e de conservação da ordem será refinada por categorias conceituais da racionalidade jurídica romana. Pode-se, ainda, verificar que o pensamento jurídico-político de Roma cria instituições que têm, no horizonte, o

controle de crises e de garantia da ordem como o alvo especial de análise à magistratura da ditadura, uma vez que esta última desperta o interesse tanto de Carl Schmitt, quanto de Francisco Campos.

Pretende-se, desse modo, examinar a maneira como Carl Schmitt e Francisco Campos se apropriam de tais elementos do ideário jurídico romano. Considerando, assim, o aspecto mais geral da primeira parte do presente estudo, que pretendeu percorrer em maior proximidade raízes conceituais, no que diz respeito à Teologia Política, parece possível reconhecer, em Carl Schmitt e, em alguma medida, também em Francisco Campos, certa herança da antiguidade e, para os objetivos desse trabalho, do pensamento jurídico romano que serviria como elemento de aproximação dos referenciais.

2.1. Mito de fundação e de conservação da ordem

Em interessante artigo, Alexandre Franco de Sá trabalha a ideia de que Schmitt se apropria do legado clássico grego. Com a leitura de Píndaro, pretende pensar a distinção entre *phýsis* e *nomos* e se inserir no debate com o positivismo jurídico, que já exercia certa preponderância nos circuitos acadêmicos alemães nos anos de 1920 (SÁ, s/d). De acordo com o entendimento de Sá, o tema do *nomos* se faz presente na filosofia política clássica de forma polissêmica, expressando, de modo geral, a ideia de normatividade (SÁ, s/d, p. 355).

Segundo Alexandre Franco de Sá (s/d, p. 355-356):

A filosofia política clássica usará o termo *nomos* para expressar, de um modo geral, uma normatividade assente na força. Esta força, no entanto, não pode deixar de ser compreendida no sentido mais amplo. Trata-se certamente da força física subjacente à capacidade de os governantes estabelecerem a lei e usarem os meios necessários para se fazerem obedecer, constringendo as ações dos governados pela violência ou pela ameaça. Mas trata-se também da força dos hábitos, das tradições e dos preconceitos transmitidos geracionalmente e reproduzidos ao longo do tempo, do mesmo modo que a subtil força retórica da persuasão através da manipulação e mobilização destes preconceitos. É na medida em que a força subjacente ao *nómos* deve ser compreendida no sentido mais amplo que este termo pode ser traduzido, antes de mais, por “convenção”. As convenções são normas que são consideradas justas por serem estabelecidas por governantes, geralmente em linha com as crenças, os hábitos e os costumes há muito numa comunidade enraizados e sedimentados.

O interesse de Carl Schmitt pelo significado da palavra grega *nomos* está ligado a sua preocupação com a questão das origens do Direito e, em especial, com a relação entre este último e o poder (SCHMITT, 2014; 2016; SÁ, s/d), o que se apresenta como uma temática

não só jusfilosófica, mas, também, bastante importante para a Teoria da Constituição. Neste sentido, torna-se possível concordar com Alexandre Franco de Sá a respeito da herança clássica, na reflexão schmittiana, a princípio, ao que parece, com maior presença helênica devido ao cuidado filológico de Schmitt com a língua grega e a expressão de significado do *nomos*.

É importante observar que este ponto da herança helênica em Carl Schmitt é algo controvertido, dentro dos estudos schmittianos, muito especialmente no que diz respeito ao conceito do político e uma tentativa de aproximação de Schmitt com filosofia política de Aristóteles (HERRERA, 2015, p. 561). Conforme Hugo Herrera, a hipótese de recusa encontra algumas formas de abordagem que consideram como impeditivo a concepção conceitual do político em Schmitt, que parte da inimizade, do conflito e da violência. Esta perspectiva, desse modo, se apresenta para os autores, como Heinrich Meier, Helmut Kuhn, Hasso Hofmann, Karl Löwith e Heinz Laufer como aquilo que “parece ser um exemplo do que *não* é a filosofia política do Estagirita” (HERRERA, 2015, p. 561), uma vez que “Schmitt estaria deixando entrar em sua construção teórica, o caos, a exceção, a situação na qual as regras perdem sua validade” (SCHMITT, 2021, p. 545)³³.

Não obstante, se é algo inegável que Schmitt retorna ao universo grego para pensar a constituição da ordem, a partir da interpretação do significado da expressão *nomos*, há como notar não só a importância do legado helênico para o seu pensamento, o que implica diálogo com a filosofia de Aristóteles que não é negado por Carl Schmitt, na exata medida, em que o Estagirita será o interlocutor do jusfilósofo alemão, que pretende demonstrar que, no pensamento de Aristóteles, é reconhecível “algo da conexão originária entre ordenação e localização, graças à qual o *nomos* ainda é expressão e parte componente de uma medição concreta” (SCHMITT, 2016, p. 66).

A recuperação de Aristóteles feita por Carl Schmitt parece ter no horizonte o objetivo de demonstrar os problemas de tradução referentes à expressão *nomos*, fundamentalmente aquelas interpretações que optam pela tradução como *Lei*, como no texto platônico das *nomoi*. No entender de Schmitt, isso teria “em certa medida, o caráter de plano utópico das leis modernas” (SCHMITT, 2016, p. 66).

Para além do horizonte de perspectiva grega, contudo, e do diálogo com Aristóteles, é possível reconhecer também o comparecimento desse tema no espólio jusfilosófico romano,

³³ Hugo Herrera pretende nos trabalhos mencionados dialogar com esta linhagem que recusa o “aristotelismo schmittiano” com o objetivo de apresentar uma leitura que aproxima Carl Schmitt e Aristóteles. Ver: HERRERA, 2015; 2021.

que se faz presente – como uma tensão entre Grécia e Roma –, nas reflexões de Carl Schmitt. O jusfilósofo alemão destaca a forte influência do Direito Romano na ciência jurídica, algo que estaria enraizado até mesmo na proposta racionalista do ocidente, isto significa dizer que este último encontraria no imaginário jurídico de Roma um nobre antepassado (SCHMITT, 1950, p. 65). Nas palavras de Schmitt (1950, p. 65):

Concebemos a ciência jurídica como um fenômeno especificamente europeu. Não é somente inteligência prática e ofício. Está profundamente enredada na aventura do racionalismo ocidental. Procedo como espírito de nobres antepassados. Seu pai é o Direito romano renascido, sua mãe a Igreja romana. A separação da mãe foi consumada, finalmente, depois de vários séculos de difíceis polêmicas, na época das guerras civis confessionais. A filha se ateve ao pai, o Direito romano, e deixou o domicílio da mãe. Buscou uma nova casa e a encontrou no Estado. O novo domicílio era faustoso, um palácio do Renascimento ou do Barroco. Os juristas se sentiram orgulhosos e muito superiores aos teólogos.

A passagem supracitada – retirada do texto *Ex Captivitate Salus*, escrito em que Schmitt nos fornece algo em tom biográfico, quando de sua prisão nos anos subsequentes ao término da Segunda Guerra planetária –, mostra-se fecunda, a fim de possibilitar uma visão do interesse do jusfilósofo alemão pela tradição jurídica romana e pela sua aproximação com o catolicismo romano e com o Estado. O percurso temático contido no trecho destacado, dessa maneira, ilustra os horizontes do presente ponto do trabalho. Além disso, a partir de tais coordenadas, ressalta-se que a herança romana na reflexão de Carl Schmitt também pode ser verificada, quando observamos tema que lhe é muito caro, a saber, a questão da ditadura. Logo no início do primeiro capítulo de seu livro *A ditadura (Die Diktatur -1921)*, Schmitt afirma que “a ditadura é uma sábia invenção da República Romana” (SCHMITT, 1968, p. 33).

É possível, por conseguinte, verificar um marcado sentimento romano no pensamento de Carl Schmitt e, ao se considerar a tensão com a herança helênica, parece que Schmitt faz, de maneira mais profunda, uma aposta no legado romano, porque em última análise sua leitura está ancorada nos filósofos de Estado da contrarrevolução, especialmente em Donoso Cortés, o que o autoriza a pensar algo como uma Teologia Política da defesa de Deus (SCHMITT, 2006; DONOSO CORTÉS, 2016); isto é, este último “não pode nunca abandonar o mundo – mesmo, ou, sobretudo, nas piores circunstâncias” (VILLACANAÑAS, 2013, p. 12). Ora, no horizonte aqui se busca os fundamentos teológico-políticos e

mitológicos de uma leitura apocalíptica da função providencial do *Katechon* (VILLACAÑAS, 2013, p. 12)³⁴.

Ao considerarmos tais afirmações acerca da herança romana, podemos conectá-las com aquelas feitas na abertura do texto *Catolicismo romano e forma política*, escritos em que Schmitt denuncia um sentimento anti-romano que alimenta um combate contra o papa, carregado de uma força mítica poderosa que vislumbra Roma como a mulher babilônica do apocalipse, ou, mesmo, como o Anticristo (SCHMITT, 1998, p. 19). Nesse ponto, torna-se possível reconhecer, portanto, um sentimento romano em Carl Schmitt, fundamentalmente no que diz respeito a seu interesse por pensar a forma política do Estado, em relação com a estrutura político-institucional da Igreja Católica.

Importante ponderar, nesse momento, que no texto sobre o Catolicismo Romano de 1923, Schmitt pretende compreender a essência desse último e sua contribuição para uma reflexão sobre a contemporaneidade, desse modo, opõe o Catolicismo ao pensamento técnico-econômico utilitário e destaca que o primeiro se sobrepõe devido a sua racionalidade jurídica-institucional que retoma a questão da representação e da constituição da *ordem* pelo reconhecimento da autoridade (SCHMITT, 1998) e ressalta, então, que a prevalência se dá justamente pela retomada, feita pela igreja de Roma, do Direito Romano e sua aposta na racionalidade jurídica (SCHMITT, 1998, p. 27); ou seja, “este racionalismo repousa no institucional e é essencialmente jurídico” (SCHMITT, 1998, p. 28).

De acordo com José Luís Villacañas, o texto *Teologia Política* de 1922 deve ser observado em relação com *Catolicismo romano e forma política*, o que permite verificar o interesse de Schmitt pela “origem da forma Estado e seu telos interno destinado a paz” (VILLACAÑAS, 2008, p. 112). O ponto fundamental da problemática se encontra na questão dos conflitos e na forma de mediação para resolvê-los, dessa forma, para Villacañas, na *Teologia Política*, o interesse de Schmitt se concentra na relação entre direito e soberania, observando que o romantismo e a técnica capitalista não poderiam fundar a política (VILLACAÑAS, 2008, p. 111), o que permite observar o interesse do jusfilósofo alemão pela questão da fundação.

Na leitura de Villacañas, Schmitt pretende demonstrar que o romantismo e a técnica são incapazes de fundar uma estrutura que possa servir de “mediação capaz de resolver os

³⁴ Este conceito será trabalhado em momento futuro, conforme já mencionado. Contudo, ressalta Villacañas que “o conceito de *Kat-echon* – conceito central no pensamento de Schmitt, que aparece e atravessa os múltiplos lugares da sua vastíssima obra – refere-se a uma conhecida passagem de São Paulo na *II Epístola aos Tessalonicenses*, 2: 6-7. Conta São Paulo que antes da chegada do fim do mundo há de vir o Adversário que quer tirar Deus do seu trono” (VILLACAÑAS, 2013, p. 12).

conflitos. Ao contrário, criavam um vazio no qual se fundia tudo o que de espírito pudesse existir entre os seres humanos” (VILLACAÑAS, 2008, p. 111). Dirá, ainda, Villacañas que “após esse vazio, só podia regressar a imediatez da vida histórica, e ali esperava um mito capaz de iniciar a luta e, após sua vitória, caminhar para a produção de uma mediação própria, com seu efeito inexcusável, a criação do direito” (VILLACAÑAS, 2008, p. 111).

A partir das observações de Villacañas, se pode notar o interesse de Schmitt pela temática romana da fundação e a presença de elementos teológico-mitológicos, inclusive naquilo que diz respeito às origens do Direito, o que permite ao comentador espanhol afirmar que o ponto da secularização é central na *Teologia Política*, conforme se destacou na primeira parte do presente trabalho: “Enquanto for possível perseguir suas raízes em poderosas funções do espírito, como sem dúvida era a teologia e a metafísica, as instituições europeias e o Estado poderão conservar um fio de conexão com sua origem” (VILLACAÑAS, 2008, p. 111).

Para Villacañas, a tese de Schmitt seria a de que, nas origens da forma-Estado, encontraríamos premissas fundacionais teológicas, o que autorizaria uma compreensão mais acertada a respeito da presença do conflito e de que forma se deve compreender a questão da soberania, o que ficaria melhor angulado com a aproximação dos textos *Teologia Política e Catolicismo Romano e Forma Política* (VILLACAÑAS, 2008, p. 112).

Nessa perspectiva, uma das questões mais interessantes ligadas à reflexão jusfilosófica romana diz respeito ao mito de fundação da *civitas*, um *mito de origem* que funda uma forma de vida perpassada pelo elemento religioso, com a forte presença de uma religião civil e que se conecta com a formação da ideia de autoridade, a justificar o aparecimento de um magistrado extraordinário para os tempos de crise da ordem.

Ao revisitarmos o arquivo do pensamento jurídico-político romano e a imagem do mito constituinte de Roma, torna-se mais visível a Teologia Política que opera elementos míticos de fundação do Direito, ou seja, uma possível leitura religiosa da juridicidade. Para Luiz Fernando Coelho, é até mesmo razoável falar em uma mitologia jurídica (COELHO, 1977).

O direito aparece desde os primórdios da história humana e, nas mais antigas civilizações, pode ser vislumbrado em meio às manifestações míticas, confundido com a totalidade da ordem ética. Com efeito, quando na mitologia egípcia, fenícia, caldeia e outras que antecederam a civilização grega, e mesmo nesta, quando ocorrem referências ao direito e à justiça deve-se entender o conjunto das ordenações religiosa, moral e jurídica que somente em épocas mais recentes se diferenciaram (COELHO, 1977, p. 23).

O que se apresenta de fundamental importância, nesse momento, é percorrer a narrativa de origem de Roma que irá sustentar a constituição de uma sociedade, em que aparece de maneira mais bem elaborada, os conceitos de autoridade, de poder e de ordem, vinculados ao elemento religioso da fundação e refinados pela racionalidade jurídica. Antes, contudo, de retomarmos o mito de fundação romano, mostra-se oportuna alguma aproximação da estrutura do pensamento mítico, naquilo que diz respeito a sua imagem de narrativa de origem, bem como em sua função reveladora do conflito originário e da possibilidade de sua permanência e regresso.

Um primeiro ponto que se apresenta importante considerar diz respeito ao caráter ambivalente ou polimorfo do mito, especialmente do mito político, o que torna imperioso entender que “um mesmo mito é suscetível de oferecer múltiplas ressonâncias e não menos numerosas significações” (GIRARDET, 1987, p. 15), característica que é entendida pelos exploradores do imaginário como “dialética dos contrários” (GIRARDET, 1987, p. 15). Tal percurso parece interessante, à medida que nos permite notar alguma conexão entre o pensamento em sua pretensa forma racional e as formas da reflexão mítica, haja vista que não estão em planos totalmente distintos (CASSIRER, 1976, p. 29; GIRARDET, 1987) e, ressalte-se, em Roma o elo de aproximação será dado pela racionalidade jurídica.

O ponto importante aqui se coloca em uma pretensão investigativa que abandona a abordagem do mito, apenas em sentido de uma narrativa fabular, ilusória ou de ficção e que o lança no “campo semântico da mentira” (MIGUEL, 1998, p. 1; GIRARDET, 1987). Nesse sentido, “o mito designa, ao contrário, uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 1972, p. 7).

Em específico, busca-se verificar a fundamentação teológico-política com a presença mítica em elementos conceituais da racionalidade jurídica, como, por exemplo, o Estado de Exceção. Ora, Roma se mostra como um rico arquivo, em que é possível notar uma sociedade, em que o mito “fornece os modelos para a conduta humana conferindo, por isso mesmo, significação e valor a existência” (ELIADE, 1972, p. 8).

Ainda, dirá, então, Girardet (1987, p. 13):

O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, narrativa legendária, é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através do qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos.

Na primeira parte desse trabalho, buscou-se examinar a relação entre mito e Teologia Política em sentido jusfilosófico mais geral, com o objetivo de observar suas implicações para o saber jurídico, o que justifica a afirmação do sentimento romano em alguma medida presente em Schmitt e Campos. No percurso da pesquisa, pretende-se verificar permanências e modificações da ideia de mito, mas, fundamentalmente, como ele pode se ligar a concepções muito caras a Carl Schmitt e, também, a Francisco Campos, como, por exemplo, a ideia de ordem.

Segundo Girardet (1987, p. 15):

Os mitos políticos de nossas sociedades contemporâneas não se diferenciam muito, sob esse aspecto, dos grandes mitos sagrados das sociedades tradicionais. A mesma e essencial fluidez os caracteriza, ao mesmo tempo em que a imprecisão de seus respectivos contornos. Imbricam-se, interpretam-se, perdem-se por vezes um no outro. Uma rede ao mesmo tempo sutil e poderosa de liames de complementariedade não cessa de manter entre eles transições, passagens e interferências. A nostalgia das idades de ouro desemboca geralmente na espera e na pregação profética de sua ressurreição. É bem raro, inversamente, que os messianismos revolucionários não alimentem sua visão do futuro com imagens e referências tiradas do passado. O passo é rapidamente dado, por outro lado, da denúncia dos complôs maléficos ao apelo ao Salvador, ao chefe redentor.

O mito, como tantos outros temas complexos, encontra uma dificuldade de definição em sentido último, que diz respeito a sua aceitação pelos estudiosos. Uma aproximação, todavia, parece possível e Mircea Eliade destaca que:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada: ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. [...] Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras (ELIADE, 1972, p. 11).

Com a definição apresentada por Eliade, é possível notar que o mito diz respeito a uma narrativa que revela (*apokalypsis*) as origens ou a criação sacralizada desde o *cosmos*, expressão muitas vezes ligada à palavra grega *Nomos*, que toma o sentido jurídico-político de *ordem*, convenção e lei, chegando até mesmo às instituições. Verifica-se aqui o peso e a riqueza conceitual do mito para pensar categorias jurídicas como ordem, autoridade, lei e constituição. Para alguns autores, contudo, como, por exemplo, Billier e Maryioli, há que se

reconhecer no *nomos* uma carga de reflexividade que modifica a compreensão grega do mundo, afastando essa última da relação com o mito (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 14).

A passagem do fenômeno simples das regras, quer dizer, do fenômeno da própria sociedade, ao *nomos* supõe uma reflexividade: tudo começa por se lançar neste salto que consiste em um abandono *voluntário* do mito, na emergência de um pensamento positivo e em uma transformação geral da concepção grega do mundo. [...] É a reflexividade que engendrará o *nomos*, porque é preciso que o homem aprenda de novo sua humanidade como animal político, e portanto jurídico, e não simplesmente social (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 14).

Recuperando, nesse sentido, também, o argumento de Sá, que apresenta a questão do *nomos* que considera sua contraposição a *physis* pela filosofia política clássica, é possível verificar uma preocupação com a ideia de ordem e de ordenação mediada, ou seja, a meditação acerca dessa problemática pode ser compreendida como uma das primeiras “tentativas de definição de uma esfera do direito e da justiça, à qual o homem deve elevar-se para libertar-se do mundo da violência e do caos” (LIMA VAZ, 1993, p. 148). Importa sublinhar que o mito, na interpretação de Billier e Maryioli, vai ser relegado, no imaginário grego, a esfera do irracional; desse modo, pode ser entendido como elemento pertencente ao mundo do caos e da violência, bastante diferente do *nomos* que, como visto, carrega um sentido de reflexividade que permite a compreensão da ordem em sentido normativo do universo (BILLIER; MARYIOLI, 2005).

A preocupação, em última instância, é de uma ponderação que busca dar conta do desafio da desordem e do arbítrio, opondo uma “vida civilizada à espontaneidade anárquica dos bárbaros, isto é, dos não gregos” (GOYARD-FABRE, 2007, p. 8), o que implica o reconhecimento da força normativa ordenadora do espaço de convívio político em sentido de garantir homogeneidade e unidade do contexto societário. Nessa linha de análise, a expressão *nomos* é comumente traduzida por Lei³⁵, mesmo que essa última, de forma mais originária, tenha sido “denominada *thesmos*, substantivo derivado do verbo *tithemi* que significa determinar, instituir” (GOYARD-FABRE, 2007, p. 8).

A importância da reflexão acerca do *nomos* no contexto do pensamento grego clássico é bem apresentada por Richard Oliveira, a saber:

Pode-se dizer que a reflexão sobre a natureza e o valor do *nómos* lança profundas raízes no contexto de transformações sociais e institucionais que conduziram as comunidades gregas do século VIII à superação do mundo

³⁵ No entender de Billier e Maryioli essa associação trata-se de tradução latina imprudente, o que será objeto de análise nesse tópico.

doméstico e familiar do *génos* e à criação do espaço público, dependendo, portanto, forçosamente, do evento de formação da *pólis* como nova forma de sociabilidade para além da mera vida doméstica. Isso significa, pois, que o problema do *nómos* resolve-se como um problema típico do universo da cidade, já que é somente no interior da *pólis* que a lei escrita se estabelecerá como uma instituição determinante da experiência política grega, tornando-se um objeto privilegiado dos debates filosóficos, éticos e sociais. Nesse sentido há, portanto, uma absoluta interdependência entre a descoberta da lei escrita como instrumento privilegiado de fixação do direito e a gênese da *pólis* como *locus* superior da convivência humana, o que faz, por conseguinte, do *nómos* um fenômeno essencialmente político, vinculado de forma essencial ao regime da cidade (OLIVEIRA, 2013, pp. 17-19).

A superação do mundo doméstico (*oikos*), no mundo grego clássico, parece configurar um avanço no sentido de um ultrapassamento de um espaço em que se estrutura a partir de uma noção de autoridade aristocrática e despótica, uma vez que essa última seria exercida por um senhor (*basileus*) que “como descendente mais próximo e imediato do antepassado divino, como, rebento direto dos deuses (*diogénés, diotrephés*), detém sob suas mãos o apanágio do poder absoluto sobre os demais membros do *oikos*” (OLIVEIRA, 2013, p. 22).

No entender de Goyard-Fabre, no clássico século V a.C, é possível verificar – mesmo com a presença de algumas dificuldades no que tange ao significado –, a aproximação das palavras *nomos* e *isonomia*, com sua inserção no contexto da vida política grega “em que se passou a falar dos *nomótetas* cujo ofício era revisar, em seus colégios, as leis da democracia ateniense” (GOYARD-FABRE, 2007, p. 8).

Ainda, esclarece Goyard-Fabre (2007, p.8-9):

De fato, a palavra *nomos* tinha acepções diversas na língua grega gerando uma ambiguidade que viria criar problemas: embora o *nomos* humano designasse a lei laica e positiva (“determinada”) das Cidades, falava-se também de um *nomos* divino que regia o universo e possuía, como tal, uma dimensão cósmica [...]. Portanto, a mesma palavra *nomos* designava ao mesmo tempo a “lei civil” e a “lei natural”, que não tinham nem mesma origem nem mesma significação.

Nota-se que aqui se coloca, no horizonte, um dos problemas mais fundamentais da Filosofia do Direito e que diz respeito à dualidade entre ser e deve-ser, ou seja, “nessa ambivalência, desenha-se a dualidade do que é de ordem *normativa* e do que é de ordem *positiva*” (GOYARD-FABRE, 2007, p. 9); significa dizer que essa dualidade se apresenta desde as origens da reflexão jusfilosófica como um conflito entre fatos e valores, assim, “a

descoberta da lei é, portanto, inseparável dos maiores problemas que ela suscitou” (GOYARD-FABRE, 2007, p. 9).

Há, em suma, uma progressiva aproximação do *nomos* a ideia de Lei, o que expressaria no entender de Lima Vaz, a originalidade do pensamento grego clássico, uma vez que ao “dar ao postulado da ordem, que torna possível a existência histórica, a forma do *logos* ou, no nosso caso, da razão jurídica, a partir da ideia fundamental de lei (*nómos*)” (LIMA VAZ, 1998, p. 148). Para Lima Vaz, assim como para Billier e Maryoli, também é possível verificar uma evolução do aspecto mítico ao desenvolvimento de uma racionalidade jurídica, que ao retirar o mito de cena aproxima a juridicidade de certa noção de justiça (LIMA VAZ, 1993; BILLIER; MARYIOLI, 2005).

De acordo com Lima Vaz “as origens míticas da ideia de correspondência entre a ordem cósmica ou a *physis* e a ordem social ou a *pólis* assinalam, nesse como em outros terrenos, o ponto de partida da evolução que conduz da forma narrativa do *logos* à sua forma demonstrativa” (LIMA VAZ, 1993, p. 148). A fim de ilustrar, assim, as dificuldades em torno da expressão do *nomos*, vale retomar o entendimento já apresentado de Goyard-Fabre, a saber, o sentido atribuído a essa expressão pode ser ao mesmo tempo o de lei civil e lei natural, ainda que não tenham a mesma origem e significação (GOYARD-FABRE, 2007, p. 9).

É justamente no momento em que se manifesta como lei que a “ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica” (LIMA VAZ, 1993, p. 49). Para Billier e Maryoli, acompanhando a reflexão de Jean-Marc Trigeaud, a associação entre *nomos* e Lei é imprudente e se apresenta como uma apressada tradução latina, significa dizer que “a ideia latina de *lex* em Cícero, por exemplo, supõe a *auctoritas*, o *imperium*, e não poderia traduzir verdadeiramente o *nomos* grego” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 15).

No entender dos pensadores franceses, o *nomos* grego “remete ao desdobramento da liberdade pela compreensão reflexiva da ordem do universo” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 15), o que, conforme já mencionado, é uma tentativa de afastar a ideia de ordem da esfera do religioso e do mítico, categoria que será secundarizada, o que causará um velamento das origens da juridicidade, com a conseqüente aproximação dessa última a ideia de justiça como *isonomia* (FASSÒ, 1982; GOYARD-FABRE, 2007; BILLIER, MARYIOLI, 2005).

Dirá, então, Lima Vaz (1993, p. 151):

A crise sofística representou a transição final do *logos* ético e do *logos* político-jurídico para o campo da razão demonstrativa com a conseqüente posição secundária e subordinada que passa a ser atribuída ao discurso do

mito por Platão e Aristóteles: enquanto a ciência reivindica a qualidade de discurso verdadeiro (*alethès logos*), o mito fica reduzido apenas à condição de um discurso verossímil (*eikòs logos*).

Verifica-se, dessa maneira, que o debate clássico acerca do significado da expressão *nomos* se mostra de fundamental importância e não poderia escapar a percepção de Carl Schmitt, tendo em vista que o tema da ordem perpassa sua reflexão. Nas palavras do jurista alemão:

Desde os sofistas já não parece claro que *nomos* e tomada da terra estão associados [...]. Os *nomoi* de Platão já têm, em certa medida, o caráter de plano utópico das leis modernas. Aristóteles distingue a ordem concreta como um todo, *politeia* (palavra, na maior parte das vezes traduzida incorretamente para o alemão como “*Staat*” [Estado] ou “*Verfassung*” [constituição]), e os muitos *nomoi* particulares. Ele critica o livro de Platão intitulado *Nomoi* por tratar principalmente dos *nomoi* circunstanciais e muito pouco da *politeia* (SCHMITT, 2016, p. 66).

Nesse momento, torna-se bastante interessante, para os objetivos do presente, trabalhar observar o argumento de Billier e Maryioli que caminha no sentido de afirmar uma reflexividade acerca do *nomos* grego. Os autores pretendem afastá-lo da relação com o mito e com a esfera do religioso, o que os autorizaria uma crítica a Cícero e ao imaginário romano que compreenderá o *nomos* como *Lex*. Para Billier e Maryioli, há um equívoco nessa compreensão, pois, em última instância, ela pressupõe a *auctoritas* e o *imperium*, algo que não estaria presente na concepção grega do *nomos* (BILLIER; MARYIOLI, 2005).

A interpretação dada por Carl Schmitt à expressão *nomos* pode servir, em alguma medida, como interessante contraponto a leitura feita por Billier e Maryioli. Revisitando os textos de Aristóteles, especialmente na *Política* (IV, 4, 1290a-1292b), Schmitt destaca uma leitura aristotélica da célebre fórmula de Píndaro no fragmento 169³⁶, que trata do poder universal do *nomos* como potência divina, como forma de ressaltar questões veladas por uma compreensão como a de Billier e Maryioli.

Nas palavras de Schmitt (2016, p. 67):

³⁶ Ao que parece a primeira parte do fragmento 169 é a mais emblemática para essa reflexão. Nas palavras de Píndaro: “O Nomos, Rei de todos, de mortais e imortais, condenando a suma violência, guia tudo com mão soberana [...]” (PÍNDARO, 1984, p. 367). No entender de Giorgio Agamben esse fragmento é exemplar do paradoxo da soberania, uma vez que representa a mais antiga formulação do “princípio segundo o qual a soberania pertence à lei, que parece hoje inseparável da nossa concepção de democracia e do Estado de direito” (AGAMBEN, 2007, p. 37). Essa vinculação entre soberania da Lei e Estado de Direito, destacada por Agamben, é justamente o ponto que será enfrentado por Schmitt. Não obstante, para o filósofo italiano “a soberania da lei se situa, de fato, em uma dimensão tão obscura e ambígua, que justamente a propósito disto se pôde falar com razão de um ‘enigma’” (AGAMBEN, 2007, p. 37).

Em Aristóteles, a célebre fórmula do *nomos* como *senhor* e o ideal de que o *nomos*, como tal, deve governar significam algo inteiramente diferente da opinião hoje corriqueira. Aristóteles afirma que o *nomos* tem que ser determinante, em contraposição ao decreto democrático do povo (*psephisma*). Portanto, *nomos* significa, em primeiro lugar, algo oposto a *psephisma*. Em segundo lugar, o domínio do *nomos*, para Aristóteles, é idêntico ao domínio de uma propriedade do solo mediana e bem repartida. Compreendido nesses termos, o domínio do *nomos* significa o domínio da classe média, em oposição por um lado, ao domínio dos muito ricos e, por outro, ao da massa dos pobres. É necessário ler com cuidado essa passagem da *Política* de Aristóteles (IV, 4, 1.290a-1.292b) para reconhecer sua diferença em relação à ideologia moderna do “império das leis” [*Herrschaft der Gesetze*]. Nessa passagem de Aristóteles, o *nomos* ainda é claramente apresentado como a repartição originária do solo.

A longa citação se justifica por bem opor uma leitura que desvela uma ação de tomada originária e medição do solo, uma apropriação da terra que se faz por meio de um ato de fundação que torna visível uma localização e sua ordenação (SCHMITT, 2016). De acordo com Schmitt, esse sentido originário será destruído por uma série de distinções e de oposições, sendo a mais importante, justamente, aquela que apresenta a contraposição entre *nomos* e *physis* (SCHMITT, 2016, p. 67). Conforme Schmitt (2016, p. 67-68):

Por meio dela, o *nomos* torna-se um dever-ser [*Sollen*] imperativamente instituído, que se põe à parte [*sich absetzt*] do ser [*Sein*] e se impõe [*durchsetzt*] a ele. Como mera norma e estatuição [*Setzung*], o *nomos* já não podia mais ser distinguido de *thesmos*, *psephisma* ou *rhema* e de outras designações. Estas não têm por conteúdo a medida interna de ordenação e localização concretas, mas somente estatutos e estatuições [*Satzungen und Setzungen*], acabando finalmente por significar apenas – e com uma intensidade tanto maior quanto mais centralista é sua natureza – a legaritária “estatuição de estatuições” [*Setzung von Setzungen*], com chance de obediência pela coação.

A partir de tais coordenadas, ou seja, da recuperação do sentido originário do *nomos*, torna-se possível a Schmitt diagnosticar um problema que, em alguma medida, também se encontra presente na leitura de Billier e Maryioli, a saber, o equívoco de se traduzir o termo *nomos* por Lei. Na compreensão do jusfilósofo alemão, já na antiguidade clássica, é possível verificar uma modificação no modo de pensar e expressar o *nomos*, dessa forma, “sempre houve como reconhecer que a palavra *nomos* não indicava, originariamente, uma mera estatuição, na qual *ser* e *dever-ser* pudessem estar cindidos e na qual fosse possível ignorar a estrutura espacial de uma ordem concreta” (SCHMITT, 2016, p. 68).

Para Schmitt, essa modificação no entendimento da expressão *nomos* representa a leitura de uma época decadente, que não é mais capaz de entender com clareza e distinção

“como se conectar à sua origem e ao seu começo e não distingue mais o direito fundamental, entendido como ordenação e localização concretas, e a variedade de estatuições, estatutos, ordens, medidas e decretos exigidos pela condução e o controle de uma comunidade” (SCHMITT, 2016, p. 68).

O esforço, assim, em sentido filológico de Carl Schmitt, em recuperar o significado originário da palavra *nomos* se dá no horizonte de sublinhar a necessidade fundamental de “não perder a conexão decisiva entre ordenação e localização” (SCHMITT, 2016, p. 68), dessa maneira, “o mais correto é não traduzir o termo *nomos* por *Gesetz* [lei], *Regelung* [regulamento] ou *Norm* [norma], ou por qualquer expressão semelhante” (SCHMITT, 2016, p. 68).

Na compreensão de Schmitt, a palavra lei deve ser evitada a todo custo dado o sentido que assume na língua alemã, uma vez que possui “um significado intensificado e elevado, até mesmo sublime” (SCHMITT, 2016, p. 69). Dirá, então, Schmitt (2016, p. 69):

A palavra alemã “*Gesetz*” [lei], no entanto, à diferença da grega “*nomos*”, não é uma palavra originária [*Urwort*]. Não é sequer uma palavra muito antiga no alemão escrito. Está profundamente emaranhada nas oposições teológicas entre Lei (judaica) e Graça (cristã), entre Lei (judaica) e Evangelho (cristão). Por último, exatamente entre os juristas, que a deveriam tomar como algo sagrado, teve a infelicidade de perder suas possibilidades de abrigar um sentido substancial.

Essa análise de Carl Schmitt consta no livro *O nomos da Terra (Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum europaeum)*, uma publicação dos anos de 1950, oportunidade, em que Schmitt faz um exame profundo da conjuntura política internacional a partir da retomada dos sentidos originários do *Direito Público europeu*. Dado o contexto da apreciação – os anos do pós segunda guerra planetária –, no diagnóstico de Schmitt, há um novo *nomos* da terra se constituindo, contudo, a situação, no que diz respeito à questão do sentido do *nomos* como lei “expressa a artificialidade de algo meramente *posto* [*Gesetzten*] e *devido* [*Gesolten*] em termos positivistas, ou seja, a mera vontade de imposição ou – nos termos da sociologia de Max Weber – a vontade de realizar uma chance de coação” (SCHMITT, 2016, p. 69).

Nessa linha de raciocínio, considerando o horizonte de perspectiva dessa parte do trabalho, assume fundamental importância o esforço de Carl Schmitt em desvelar o sentido mais profundamente originário da expressão *nomos*. Segundo Schmitt:

Nomos, por outro lado, advém de *nemein*, palavra que significa tanto “dividir” quanto “apascentar”. O *nomos* é, portanto, a firma imediata na qual

a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira medição e divisão das pastagens, ou seja, a tomada da terra e ordem concreta que nela reside e que dela decorre [...]. *Nomos é a medida* que parte do chão e do solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada; é também a forma, assim adquirida, da ordem política, social e religiosa. Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta. Na tomada da terra, na fundação de uma cidade ou de uma colônia, o *nomos* se torna visível; com ele, uma tribo, um grupo ou um povo são assentados, ou seja, são historicamente localizados, e um pedaço da Terra é alçado ao campo de forças de uma ordem (SCHMITT, 2016, p. 69).

Diante desse quadro de análise, não parece arbitrário reconhecer que Schmitt nos permite aproximar o sentido originário do *nomos* da tradição greco-romana, enfatizando em sua interpretação reconstrutiva do sentido tradicional da tradução canônica no sentido de um ato de violência originário de tomada (*Nehmen*) da terra com objetivo de sua medição e divisão/repartição/partilha (*Teilen*), logo, a *ordenação ordenante* de uma *ordem ordenada*, significa dizer a constituição de um espaço em que a ordenação se faz visível, portanto, um ato de ordenação e localização (SCHMITT, 2016). Consequentemente, apresenta-se como bastante fecunda, uma hipótese de aproximação ao ideário romano de fundação da *Civitas*, considerando que, conforme Schmitt, justamente essa reflexão irá atrelar o advento religioso da constituição societária que se sustenta na instância mediadora de decisão e na autoridade, como, por exemplo, é o caso da Igreja Católica Romana, instituição em que se nota o legado romano (SCHMITT, 1988).

Por tal via, torna-se possível verificar como o *nomos* constituinte da ordem se relaciona com o conflito e com a violência originária que passará a ser monopolizada pela institucionalidade romana e pela sua racionalidade jurídica, algo que chamará a atenção de Schmitt – e presente também na tradição da teologia-política por ele recuperada e encarada como a da filosofia de Estado da contrarrevolução –, haja vista a possibilidade de reconhecimento da autoridade como garantia e fundamento da ordem diante do conflito de diferentes perspectivas, mundividências e interesses, o que, pontualmente, ao considerar a questão do Catolicismo Romano como *complexo de oposições (complexio oppositorum)*³⁷ (SCHMITT, 1998), permite a Schmitt reconhecer na Igreja Católica um “modelo paradigmático do Estado enquanto forma da sociedade política” (SÁ, 1998, p. 14), o que não quer dizer que se confunda com eles; contudo, apresenta “o exemplo das estruturas que o

³⁷ A respeito da caracterização da Igreja católica como *complexio oppositorum*, esclarece Schmitt que “parece não haver oposição que ela não abarque. Desde há muito que ela se glorifica por unir em si todas as formas de Estado e de governo, por ser uma monarquia autocrática cujo chefe é escolhido pela aristocracia dos cardeais, e na qual há, no entanto, tanta democracia que, sem considerar ao estado e à providência, o último pastor de

determinam enquanto Estado. Do mesmo modo que a Igreja Católica Romana, o Estado político moderno é uma *complexio oppositorum*” (SÁ, 1998, p. 14).

A partir de tais coordenadas, uma pretensão de leitura teológico-política do momento constituinte permite notar que a realidade do mito se vincula a sua sacralidade e ao seu caráter de revelação originária das coisas, desse modo, “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas” (ELIADE, 1972, p.13). Para os objetivos do presente trabalho, assim, importa observar as características de narrativa de origem ligadas em vertente sacralizada, que revelam os elementos originários de constituição da sociedade romana.

As abordagens e as explicações, acerca da fundação de Roma, encontram alguns consensos, mas, também, muitos desacordos. Nem de longe, dessa maneira, se admite como tarefa um inventário de tais perspectivas teóricas ou uma narrativa exaustiva sobre o lendário nascer da *civitas aeterna*, uma vez que tal pretensão justificaria um trabalho a parte. Tendo em vista, o aspecto mais geral da questão teológico-política – que envolve elementos míticos – destacada até aqui, em especial, no que diz respeito a sua estrutura narrativa e sua relação com a temporalidade constituinte, o mito pode ser encontrado como representação de uma lenda originária – não necessariamente histórica –, nos mais variados povos, em todas as épocas, forjando narrativas que organizam e estruturam sociedades, lançando as fundações sociais que contam com a figura de um poder baseado na autoridade, como é o caso de Roma.

A esse respeito, destacam Delfim Leão e Luis Brandão (2015, p. 35):

No geral, as narrativas da fundação de Roma (de Eneias a Rômulo) não podem ser consideradas históricas: representam uma complexa mistura de lendas, contos populares e reflexão erudita, sendo, no entanto, importantes para o estudo da historiografia romana e para o desenvolvimento da consciência identitária dos Romanos. Coloca-se, por conseguinte, a questão de saber se as lendas fundacionais foram recolhendo, ao longo do seu processo de formação, o essencial da *Romanitas* ou se constituirão antes, pelo contrário, uma projeção no passado da forma como os Romanos se viam a si mesmos e gostavam de ser vistos pelos outros. A resposta reside, possivelmente, a meio caminho entre ambas as hipóteses formuladas. Em todo caso, isso não altera — mas antes reforça — a dimensão paradigmática e simbólica da tradição.

A passagem mencionada fornece elementos importantes a serem considerados. Em primeiro lugar, destaca a impossibilidade de uma perspectiva que considera as narrativas

Abruzos, tal como Dupanloup o formulou, tem a possibilidade de se tornar neste soberano autocrático” (SCHMITT, 1998, p. 22).

lendárias em sentido histórico, o que não retira sua importância a fim de se compreender a historiografia de Roma, desse modo, “com poucas, marginais, exceções, todos concordam em que a história da fundação de Roma, de Enéias a Rômulo, é lendária e não tem o direito de ser considerada uma narrativa histórica” (CORNELL, 1995, p. 66). Conforme já mencionado, o presente trabalho não tem uma pretensão historiográfica e, nesse sentido, considera a advertência feita por Delfim Leão, Luis Brandão e Cornell, uma vez que pretende uma reflexão jusfilosófica acerca dos conceitos que serão forjados a partir do mito de origem ou de fundação³⁸.

Para Mircea Eliade, as narrativas originárias destacam um prestígio mágico das origens e, em última análise, conectam-se a cosmogonias. Constatam-se, dessa forma, elementos também presentes no pensamento grego originário que foi objeto de análise na primeira parte do trabalho, ou seja, pode-se verificar essa perspectiva na reflexão dos pensadores pré-socráticos em sentido teológico ou metafísico, logo, “toda história mítica que relata a *origem* de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia” (ELIADE, 1972, p. 25).

Para o pensador romano, o fato de o mito de origem estar ligado à cosmogonia não significa que a imagem mítica é uma cópia ou um modelo cosmogônico, mas, apenas, que se trata de algo novo, um aparecimento; uma vez que não é uma “reflexão sistemática [...] todo novo aparecimento — um animal, uma planta, uma instituição — implica a existência de um Mundo” (ELIADE, 1972, p. 25). Esclarece Eliade, portanto, que “todo mito de origem conta e justifica uma ‘situação nova’ — nova no sentido de que não existia *desde o início do Mundo*. Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido” (ELIADE, 1972, p. 26).

³⁸ Importa considerar que o não reconhecimento da narrativa lendária em perspectiva histórica não retira sua potencialidade de contribuição para uma reflexão jusfilosófica acerca de nosso objeto, uma vez que podemos considerar o mito de origem em sentido literário, o que permitiria uma abordagem pela via da fecunda aproximação hermenêutica entre Direito e Literatura. Do ponto de vista teórico, aos estudos que têm por objetivo analisar os contatos dialógicos entre direito e literatura se convencionou chamar *Law and Literature Movement* (*movimento direito e literatura*), e tal abordagem tem dado interessantes contribuições no que diz respeito às possibilidades da linguagem e aos discursos, e, aqui em especial, ao discurso normativo e à exposição dos problemas hermenêuticos, proporcionando um campo de possibilidades para se repensar a edificação do conhecimento jurídico. Cláudio Magris (2006, p. 1) sublinha que a tragédia grega pode ser o marco inicial do contato entre direito e literatura, ou, se preferirmos, que a literatura, desde as origens de nossa civilização ocidental, tematiza a lei. Em linhas gerais, o *Law and Literature Movement* possui três dimensões, quais sejam: o direito *da* literatura, perspectiva que analisa a questão da liberdade de expressão, a história jurídica da censura e políticas de subsídios editoriais, por exemplo. Em um segundo momento se tem o direito *como* literatura, abordagem em que a investigação gira em torno da análise retórica e das narrativas e, principalmente, pode-se comparar os métodos de interpretação entre os textos literários e jurídicos. Por último, o direito *na* literatura, em que se buscam as questões mais fundamentais sobre o direito, a justiça e o poder, por exemplo, nos textos literários e não nos documentos oficiais, livros e leis específicas de uma determinada área de especialização (OST, 2006, p. 334).

Mesmo que, além disso, se considere, como seminal, a contribuição dos romanos para a cultura do ocidente, especialmente naquilo que diz respeito ao Direito e ao desenvolvimento de uma *jurisprudência*, em sentido de pensamento jurídico sistemático, é conhecida a presença e reivindicação de certa herança cultural grega em Roma. Dentro da tradição literária antiga, nesse sentido, em que se encontram nomes como o de Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso e Plutarco, todos fornecem suas leituras do mito de fundação e, em alguma medida, conectam a história de Roma a herança de Tróia na região do Lácio (LEÃO; BRANDÃO, 2015). A relação é representada por Enéias e por Rômulo como pertencentes à linhagem real da não menos mítica cidade de Alba Longa, cuja ancestralidade troiana se estabelece por via de Ascânio, filho de Enéias, sucedido após a fundação por doze reis até a tomada do trono por Amúlio (LEÃO; BRANDÃO, 2015).

De acordo com Leão e Brandão, “a principal tradição apresentava Rômulo e Remo como filhos de Reia Sílvia, que era, por sua vez, filha do rei Numitor, o legítimo herdeiro do trono albano, deposto por seu irmão Amúlio” (LEÃO; BRANDÃO, 2015, p. 28)³⁹. Ainda, descrevem as lendas nacionais que Roma teria sido fundada em 753 a.C e seu fundador Rômulo, como de costume na antiguidade, tornara-se seu primeiro rei, então, a monarquia foi a forma de governo existente em Roma até 510 a.C (RAMIRO, 2018).

Pierre Grimal apresenta uma boa síntese da narrativa de fundação, com ligeiras modificações, a saber:

Os romanos, orgulhosos de suas origens, gostavam de contar que nesse lugar seu primeiro rei fundara a cidade. A esse rei chamavam Rômulo. Ele havia sido o primeiro romano. Fora criado nessa mesma colina por um pastor, o bom Fáustulo, que recolhera a ele e a Remo, seu irmão gêmeo, ainda recém-nascidos, abandonados numa cesta de vime que o rio, durante a cheia, depositara ao pé do Palatino.

Rômulo e Remo eram de origem real, filhos da sobrinha do rei de Alba. Ela os tivera, contava-se, do próprio deus Marte. [...] O berço flutuante encalhou na margem a seco; uma loba, o animal de Marte, deu-lhes calor e leite. Por fim, eles foram recolhidos por Fáustulo, que os levou para sua cabana. Lá, tratou-os como seus próprios filhos e, depois, como suspeitava da origem deles, acabou por lhes revelar o segredo de seu nascimento.

³⁹ Contudo, essa relação entre Roma e Tróia por via da linhagem de Enéias não é um dos pontos de consenso acerca do mito de fundação da *Civitas aeterna*. Para Cornell “na tradição recebida, a história de Rômulo foi combinada com a de Enéias. Ninguém dúvida de que isto represente uma síntese artificial de duas lendas originalmente separadas, mas se discute sobre quando e como a síntese ocorreu. Se Rômulo era já reconhecido como o fundador de Roma no período arcaico, pareceria seguir que Enéias foi uma adição relativamente tardia. Mas as coisas são mais complicadas do que isto, e há boas razões para se pensar que Enéias também foi reconhecido em Roma e no Lácio em uma data antiga” (CORNELL, 1995, p. 62). Considerando esse argumento, parece que uma das boas razões é a de que Cícero admite a vinculação de Rômulo a linhagem retirada do poder em Alba Longa, o que nos permite seguir o grande jusfilósofo romano para as pretensões do presente trabalho. Ver: CÍCERO, II, I, 1973.

Rômulo e Remo, uma vez crescidos e vigorosos, destronaram o tio-avô e, no lugar dele, puseram o avô; em seguida, voltaram ao país onde haviam passado a infância para criar um reino. Decidiram fundar, no Palatino, uma cidade a que chamariam Roma. Mas os dois irmãos não tardaram a brigar; e Rômulo, para reinar sozinho — ou talvez apenas porque Remo zombara dele —, matou o irmão (GRIMAL, 2011, pp. 10-11).

Há muitas interessantes interpretações a respeito desse mito de origem e que ressaltam algumas de suas partes, como, por exemplo, a figura da loba que cuida dos irmãos, representada como animal de marte, mas, também, tida como uma meretriz (*lupa*), o que se inscreveria em uma leitura que pretende denegrir a imagem de Roma dado a má reputação de alguns de seus primeiros habitantes (GRIMAL, 2011). Apesar de muito instigantes, não seria razoável uma imersão nesses pontos, sendo assim, interessa-nos observar alguns aspectos outros da narrativa que se vinculam a certo horizonte de exaltação originária da fundação de Roma⁴⁰ e que dizem respeito à construção da noção de pais fundadores e da forma de reconhecimento da autoridade em sentido tradicional, a justificar a constituição das instituições romanas.

A fim de compreender os fundamentos das concepções de ordem, de autoridade e de suas linhagens, parece importante considerar a reflexão de Cícero acerca do ato de fundação. No segundo livro de sua *República (De Republica)*, o jusfilósofo romano trata Rômulo como o fundador da cidade e o vincula a estirpe de Marte, a fim de justificar a origem esclarecida da república romana (CÍCERO, II, II, p. 163). O argumento de Cícero retoma a estratégia de Catão de uma busca pelas origens de Roma, com o objetivo de demonstrar a diferença romana no que diz respeito a sua política ser exercida por uma linhagem de cidadãos ilustres que davam leis a pátria, considerando o horizonte público e não seus interesses, o que reforça a maturidade de sua organização política, quando comparada a outros Estados, como as cidades gregas (CÍCERO, II, II, p. 163).

Podemos notar, na narrativa ciceroniana, algo de diferente da apresentada por Pierre Grimal no que diz respeito ao destino dos irmãos Rômulo e Remo, a saber:

Não podemos repelir a antiga tradição que nos legaram nossos maiores, que assegura que todo benfeitor de um povo tem algo de divino pelo seu engenho e pelo seu berço. Apenas Rômulo vira os primeiros raios do sol, quando foi exposto às ondas do Tibre, em companhia de seu irmão Remo, por ordem de Amúlio, rei dos albanos, temeroso de que algum dia essas crianças fossem funestas ao seu poder. O menino, alimentado com leite de um animal selvagem, foi depois recolhido por uns pastores, que o educaram na rusticidade e nos trabalhos do campo; e cresceu tanto em vigor corporal e presença de espírito que os seus companheiros nos campos em que hoje

⁴⁰ Para uma boa dimensão das leituras divergentes acerca do mito de fundação, ver: CORNELL. 1995.

Roma se levanta, rendendo homenagem à sua superioridade, submeteram-se logo aos mandados. Colocado à frente desses bandos, a fábula, deixando o posto à história, refere que surpreendeu Alba Longa, cidade então poderosa e rica, e deu morte ao rei Amúlio.

III. Adquirida essa glória concebeu o projeto de fundar uma cidade e organizar um Estado (CÍCERO, II, II, III, pp. 163-164).

A primeira questão a se notar é a de que só Rômulo sobreviveu ao destino dos gêmeos, uma vez que só o fundador de Roma pôde ver os raios de sol às margens do Tibre. Além disso, há que se considerar a preocupação de Cícero com a linhagem de Rômulo, vinculando-a a família real de Alba Longa e, portanto, a Enéias e a Tróia. Em que pese às divergências pontuais já anunciadas linhas atrás, os elementos que interessam mais fortemente estão contidos no trecho destacado do texto de Cícero, que adverte que temos de considerar a narrativa que vem da tradição, que dá conta dos feitos dos *maiores*; ou seja, dos fundadores e daí será utilizada também a expressão *patres* ou *pater*⁴¹, um ato de fundação que se projeta como dever para as gerações futuras, uma vez que a fundação de Roma é produto de um processo evolutivo gradual e da sabedoria coletiva, portanto, “os romanos acreditavam que o estado (*res publica*) foi o resultado deste processo gradual” (CORNELL, 1994, p. 2).

Antes mesmo de verificarmos essa questão e o fundamento teológico-político da ideia de autoridade, convém reforçar que o mito de origem de Roma será aqui considerado em seu valor de narrativa de uma experiência constituinte de uma ordenação tornada visível (SCHMITT, 2016), uma capacidade muito valorizada na antiguidade –, pois “contém uma indicação muito precisa do pensamento e do sentimento universal do povo” (JHERING, s/d, p. 97) –, e que vem se perdendo ao longo do tempo. Girard, assim, destaca que “numerosos mitos pretendem explicar o nascimento da ordem cultural a que pertencem” (GIRARD, 2007, p. 23).

Aqui também se mostra, particularmente, importante para considerar o mito de origem de Roma, a reflexão de Walter Benjamin acerca do narrador. Para Benjamin, o narrador é alguém que se encontra em alguma medida distante de nós e narra uma experiência que passa de pessoa para pessoa, sendo essa última à fonte a “que recorreram todos os narradores” (BENJAMIN, 2008d, p. 198). No entender do filósofo de Berlim, as

⁴¹ Yan Thomas entende que “no mundo romano, e na longa duração de sua história narrativa, a figura do pai encarna o poder naquilo que ele tem de primordial. A imagem que temos hoje em dia do *pater familias* é a de um velho patriarca autoritário. Ela é simplista e anacrônica” (THOMAS, 2012, p. 2). Thomas destaca que o direito é o operador dos poderes familiares. Ver: Thomas, 2012.

melhores narrativas escritas são justamente aquelas que não se distinguem fortemente daquelas contadas por narradores anônimos (BEJAMIN, 2008d, p. 198).

Benjamin, além disso, destaca que as narrativas têm um sentido utilitário que assumem a função de um conselho aos ouvintes, significa dizer que o narrador oferece conselhos e a narrativa possui uma utilidade que pode “consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida” (BENJAMIN, 2008d, p. 200). Com o objetivo de explicar a diferença entre o romance e narrativa, afirma Benjamin que:

O que separa o romance da narrativa (e da epopeia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa — contos de fada, lendas e mesmo novelas — é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente da narrativa. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes (BENJAMIN, 2008d, p. 201).

Verifica-se, assim, a rica contribuição que pode ser retirada do mito de origem de Roma, uma vez que elementos presentes nessa narrativa permanecem no discurso jusfilosófico e político-constitucional de nosso tempo. No que interessa mais proximamente aos objetivos desse trabalho, é possível constatar, na linguagem constitucional, o reconhecimento de certo tributo à tradição e aos esforços dos pais fundadores dos Estados modernos.

A partir das coordenadas apresentadas até aqui, nota-se uma narração lendária com um ponto de vista sagrado que irá se colocar no centro da política e do imaginário romano, por conseguinte, “no âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação” (ARENDDT, 1972, p. 162). Essa vinculação com o sagrado não era estranha ao mundo antigo e muito menos exclusividade de Roma, apesar disso, o que importa mais de perto avaliar é que a ideia de certo pertencimento à *Civitas* se vinculará ao respeito pelo culto às divindades particulares (das famílias) e as da cidade, com especial ênfase a uma profunda reverência pelo mito de fundação de Roma, à medida que aquilo que fora fundado (a *civitas*) impõe como obrigação às gerações futuras a reverência aos esforços dos ancestrais (ARENDDT, 1972, p. 162; RAMIRO, 2018).

Dirá Hannah Arendt (1972, p. 162) que “participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. [...] Não os gregos, e sim os romanos, estavam realmente enraizados ao solo, e a palavra *pátria* deriva seu significado da história romana”. Ora, a palavra *pátria* indica o pertencimento a uma origem familiar, a saber, a dos *patres/pater* romanos; uma vinculação ancestral com o solo que abriga os antepassados, a terra de seus pais, o que fortalece a noção de certa inclusão à sociedade política pelo vínculo de solo e sangue existente com a ancestralidade (RAMIRO, 2018).

Há aqui uma importante conexão com a esfera de poder e com sua estruturação jurídica, uma vez que será o Direito o seu operador (THOMAS, 2012, p.2), o que implica reconhecer que “o poder é o que há de irreduzível e de essencial na raiz dessa noção. É justo por isso que se chamem *patres* os senadores, *patricii* os patrícios [...] *pater patriae* o imperador, e *Jupiter* o deus que representa a função soberana” (THOMAS, 2012, p.3).

Importa considerar que, nas origens de Roma, conforme a lenda de fundação encontra-se “um estado de selvageria e anarquia” (JHERING, s/d, p. 95). Parece interessante, dessa maneira, recuperar a hipótese mais geral da relação entre Teologia Política e Constituição, tendo em vista que a questão do tornar a ordenação visível permitiria bem observar as linhas de força da conexão desses elementos, uma vez que, após a fundação mítica, “o mundo romano, põe, no centro de suas preocupações, questões de ordem, de conformidade e de poder” (THOMAS, 2012, p. 5), que serão sustentadas pelo desenvolvimento da racionalidade jurídica e da institucionalidade romana, portanto, seriam justamente a ordem e o Direito os únicos capazes de conter a selvageria da turba, significa dizer, da multidão e a desordem por ela causada (JHERING, s/d, p. 95).

Segundo Arendt (1972, p. 163):

Essa fundação e a experiência igualmente não-grega da santidade da casa e do coração, como se, homericamente falando, o espírito de Heitor houvesse sobrevivido à queda de Tróia e ressurgido no solo italiano, formam o conteúdo profundamente político da religião romana. [...] aqui a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade.

Arendt bem expõe, nessa passagem, o forte traço religioso que perpassa o imaginário constituinte da institucionalidade romana após a fundação da *Civitas*. Conforme já mencionado, a religião é um traço marcante na sociabilidade da antiguidade (GRANDAZZI, 2010), podendo, também, ser observada a sua presença no modo de ser da sociedade romana. Ao considerarmos a questão do *nomos* tratada linhas atrás, a relação entre

religião e Direito assume uma perspectiva que para Rudolf von Jhering é bastante curiosa, uma vez que a religião apareceria “apenas após a lei”, o que caracteriza, em seu entendimento, “a reversão completa da ordem histórica, segundo a qual a lei tem originalmente um caráter religioso” (JHERING, s/d, p. 99).

Dirá, então, Grandazzi (2010, p. 136):

Assim, não há então – e a bem da verdade não haverá sem dúvida nunca na história de Roma – separação possível entre o que seria religioso, de um lado, e o que seria ordem simplesmente política, de outro: tudo o que é religioso tem significação ou implicações políticas, e tudo o que é político (e, poder-se-ia acrescentar, social) tem uma tradução no plano religioso.

Aqui não se tem a pretensão de ingressar nas polêmicas envolvendo a melhor definição de *populus* e sua concepção e eventuais implicações para o *status civitatis*. O que interessa para a presente investigação, é notar o vínculo de pertencimento do cidadão à *civitas*, o que implicava o reconhecimento de sua participação na *política* e no *culto*, uma questão que se vincula em um primeiro momento ao âmbito privado da família e, posteriormente, ao espaço público da *civitas*, em cuja participação e integração se garantem uma série de direitos (COULANGES, 1961, p. 301; RAMIRO, 2018).

Grandazzi apresenta boa síntese a esse respeito, a saber:

Assim, qualquer ato cultual consagra uma maneira de contrato passado entre os deuses e os homens; trata-se de formulá-lo e respeitá-lo escrupulosamente. A busca da maior exatidão nos enunciados, um rigoroso formalismo, a frequência dos imperativos, um nítido conservantismo semântico: características tanto da prescrição religiosa quanto, uma vez chegados os tempos da urbe, do direito e sua linguagem, que ajudarão a nascer. É por isso também que a perpetuação das fórmulas e dos ritos antigos, garantida pela religião, transmitiu tantas provas extraordinárias sobre os primeiros desenvolvimentos da cidade romana (GRANDAZZI, 2010, p. 143-144).

A tessitura social romana é bem definida e, desde os tempos monárquicos, dividia-se entre uma nobreza constituída pelos *Patrícios*, considerados *patres* de Roma, tendo em vista sua linhagem, pois eram considerados descendentes de Quirites, a imagem deificada de Rômulo e, no que tange ao *status civitatis*, durante a Monarquia até parte da República, essa elite era quem ocupava postos na política, na direção militar, econômica e cultural. Há a figura dos *Clientes*, geralmente estrangeiros que viviam sob a proteção dos patrícios, devendo-lhes ajuda em trabalhos e questões militares. Os plebeus eram de regra comerciantes e trabalhadores livres que não integravam o patriciado romano. No último nível

da sociedade, encontram-se os escravos, invariavelmente prisioneiros de guerra que sequer eram considerados pessoas em sentido jurídico (MOMMSEN, 1971; GRIMAL, 2011; GRANDAZZI, 2010; RAMIRO, 2018).

Conforme se verifica, dessa forma, o elemento fundamental do *status civitatis* romano era o de pertencimento a uma linhagem patrícia ou a uma das *gens* ou famílias romanas, uma das associações que integram a estirpe dos *patres* romanos que formam a *civitas*. De tal maneira, as ideias de liberdade, de participação e do vínculo com a *civitas* eram transmitidas pelo nascimento, e o sistema de reconhecimento do *status civitatis*, baseado no critério do *ius sanguinis*, desse modo, era por meio do critério de sangue que se reconhecia a cidadania romana. Há uma relação entre a mera vida do vivente com o contexto do poder político romano (*auctoritas*), via a ideia de nascimento/pertencimento, com aquisição de obrigações para com a *pátria*.

Nas palavras de Cícero (I, IV, 1973, p. 148):

A pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para a nossa incúria e lugar tranqüilo para o nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades de nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para o nosso uso privado.

Diante de todo o exposto até aqui, verifica-se que o ato fundacional ou a forma romana do *nomos* carrega um forte elemento religioso que gera obrigações para as gerações futuras. Alguns desses elementos – como, por exemplo, as ideias de ordem, de ordenação e da sua relação com a esfera do jurídico –, são de fundamental importância para os objetivos do presente trabalho, tendo em vista o especial interesse de Schmitt e Campos por tais temas e, além disso, sua presença na via teológico-política de matriz conservadora que trabalha referidas categorias, a fim de justificar a fundamentação da autoridade.

Conforme Giorgio Agamben (2004, p. 115):

Com a categoria *auctoritas* – especialmente em sua contraposição a *potestas* – encontramos-nos diante de um fenômeno cuja definição, tanto na história do direito quanto, de modo mais geral, na filosofia e teoria política, parece esbarrar com obstáculos e aporias quase insuperáveis.

Não parece arbitrário reconhecer que uma possibilidade das dificuldades apontadas por Agamben se encontra justamente no pensamento jurídico que pretende apresentar o *nomos* como um progresso reflexivo em sentido da normatividade que não tem relação com elementos religiosos ou teológicos e políticos, quando, em última instância, ainda é possível

verificar, a partir da perspectiva da exceção e da Teologia Política, características de narrativas míticas que dizem respeito ao ato constituinte que trabalha com a ideia do reconhecimento, devido ao esforço de ordenação dos pais fundadores, algo presente no discurso do constitucionalismo moderno.

No diagnóstico de Agamben, a questão da *auctoritas* se apresenta como um tema bastante complexo, pois “refere-se a uma fenomenologia jurídica relativamente ampla, que diz respeito tanto ao direito privado quanto ao direito público” (AGAMBEN, 2004, p. 117). Conforme já mencionado linhas atrás, no Direito Privado sua aparição se faz no agir do senhor (*Basileus/pater familias*) que governa o espaço privado e, além disso, no âmbito do Direito Público sua representação será dada na figura do *Legislador*, em Roma, a imagem clássica será a do Senado (AGAMBEN, 2004).

Hannah Arendt vai defender a hipótese de que o mundo moderno vai paulatinamente se desvinculando da ideia de autoridade, o que lhe permite colocar a questão acerca do que é a autoridade justamente por ela ter “desaparecido do mundo moderno” (ARENDR, 1979, p. 127). Para a filósofa alemã, não estamos mais “em posição de saber o que a autoridade realmente é” (ARENDR, 1979, p. 128); todavia, o pressuposto admitido por Arendt diz respeito não encontrar o sentido absoluto ou uma “definição de natureza ou essência da ‘autoridade em geral’”, mas, sim, de verificar certa e específica ideia de autoridade que se perdeu no mundo ocidental, ou seja, Arendt propõe-se “a reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (ARENDR, 1979, p.129)⁴².

A autora inicia, nesse sentido, sua análise pelo mundo grego, afirmando, inclusive, que “um dos aspectos de nosso conceito de autoridade é de origem platônica” (ARENDR, 1979, p. 129), em um esforço de compreensão de tal conceito que evite lugares comuns que, para a pensadora alemã, sinalizam certa confusão da ideia de autoridade “como alguma forma de poder ou violência” (ARENDR, 1979, p. 129).

O diagnóstico crítico de Arendt parece se opor à compreensão de um representante ilustre da filosofia política moderna como Diderot. Ao tratar dessa questão no verbete *autoridade política*, afirma o filósofo francês:

⁴² Agamben faz uma crítica bastante curiosa a abordagem de Hannah Arendt. Para o pensador italiano, ao denunciar a identificação liberal entre autoridade e tirania, Arendt “provavelmente não se dava conta de que partilhava tal denúncia com um autor que, na realidade, lhe era antipático” (AGAMBEN, 2004, p. 116), a saber: Carl Schmitt. Ver: Agamben, 2004.

Nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar outros. A liberdade é um presente do céu, e cada indivíduo da mesma espécie tem o direito de usufruir dela tão logo tenha o uso da razão [...].

Se examinarmos bem, veremos que a autoridade política tem origem em uma destas duas fontes: a força e a violência daquele que dela se apoderou ou o consentimento daqueles que a ela se submeteram através de um contrato, celebrado ou suposto, entre estes e aquele a quem concederam o poder (DIDEROT, 2006, p. 37).

As palavras de Hannah Arendt objetam tal entendimento:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos (ARENDDT, 1979, p. 129).

A autoridade exige uma relação assimétrica de mando e obediência e, no entender de Arendt, essa relação entre quem manda e quem obedece “não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem” (ARENDDT, 1979, p. 129). Para Arendt, o processo de perda da autoridade se assemelha ao do afastamento da religião como esfera de ordenação do mundo. Para a filósofa alemã, a ideia de autoridade funcionou no passado como verdadeira pedra angular que “deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais”; desse modo, dirá, então, Arendt que “sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo”. (ARENDDT, 1979, p. 131-132).

A partir de tais coordenadas, Hannah Arendt visitará o ideário romano, a fim de examinar a contribuição dada pela sua concepção de autoridade para a questão da ordenação do mundo. Conforme já se destacou supra, Arendt bem apresenta a ligação da autoridade com a questão da fundação de Roma e, ainda, o caráter religioso de tal perspectiva, uma vez que o termo religião assume, nesse contexto, a noção de *re-ligare*, ou seja, uma ligação com o passado que obriga as gerações futuras a reconhecer o esforço daqueles que lançaram as fundações, logo, “ser religioso significava ligar-se ao passado” (ARENDDT, 1979, p. 163).

Acompanhando a reflexão de Cícero, é possível a Arendt afirmar que a atividade política e a religião podiam ser consideradas “praticamente idênticas”, uma vez que o “poder coercitivo da fundação era ele mesmo religioso, pois a cidade oferecia também aos deuses do povo um lar permanente” (ARENDR, 1979, p. 163). Diz a filósofa alemã:

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos *maiores*. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo, como o coloca Plínio, dos *auctores imperii Romani conditoresque*, da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos (ARENDR, 1969, pp. 163-164).

Para os interesses desse trabalho, a passagem ilustra a relação entre religião e política no imaginário romano e, também, como o mito se fará presente no pensamento jurídico-político de Roma justamente pela via da autoridade. Nota-se que, no ideário romano, o crescimento (*augere*) das fundações se dirige ao passado como um contínuo do esforço dos fundadores. Aqui o passado será “santificado pela tradição”, ou seja, “a tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação” (ARENDR, 1979, p. 166).

Há um processo, assim, que reata os homens com suas origens ou com as fundações da cidade que, em última análise, significa um tornar visível à ordenação do espaço (SCHMITT, 2016), o que se dá pela operação da tríade romana religião, autoridade e tradição. Essa tríade tem sua força coercitiva justamente assentada em um início autoritário “do qual liames ‘religiosos’ reatam os homens através da tradição” (ARENDR, 1979, p. 167). A ideia, logo, mesma de *Lex* como imagem clássica do Direito Romano estará fortemente atrelada a essa concepção teológico-política das origens, portanto, encontra seu fundamento na *auctoritas* do momento constituinte.

De acordo com Agamben, importa considerar o sentido da expressão *auctor* termo que:

Deriva do verbo *augeo*: *auctor* é *is qui auget*, aquele que aumenta, acresce ou aperfeiçoa o ato – ou a situação jurídica – de um outro. Em seu *Vocabulário*, na seção dedicada ao direito, Benveniste tentou mostrar que o significado original do verbo *augeo* – que, na área indo-européia, é

aparentado pelo sentido a termos que exprimem força – não é simplesmente “aumentar algo que já existe”, mas “o ato de produzir alguma coisa a partir do próprio seio, fazer existir” (Benveniste, 1969, vol. 2, p. 148). Na verdade, no direito clássico, os dois não são absolutamente contraditórios. O mundo greco-romano, realmente, não conhece a criação *ex nihilo*, mas todo ato de criação implica sempre alguma outra coisa, matéria informe ou ser incompleto, que se trata de aperfeiçoar e fazer crescer [...]. Tudo se passa, então, como se, para uma coisa poder existir no direito, fosse necessária uma relação entre dois elementos (ou dois sujeitos): aquele que é munido de *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito. Se os dois elementos ou os dois sujeitos coincidirem, então o ato será perfeito (AGAMBEN, 2004, p. 118).

Ora, considerando os elementos expostos até aqui, não parece arbitrário reconhecer a importância da ideia de autoridade para pensar questões que envolvem a Teoria Geral do Estado e as bases teológico-políticas ainda presentes no discurso constitucional da modernidade. Tal diagnóstico pode ser verificado pela evocação schmittiana dessa importante herança romana, justamente, em seu livro sobre a *Teoria da Constituição*, publicado em 1928.

Segundo Schmitt (1982, p. 93):

Por sua grande importância para a Teoria geral do Estado, a exporemos brevemente: ao Poder (sempre efetivo por necessidade) lhe correspondem conceitos como soberania e majestade; autoridade, pelo contrário, significa um prestígio essencialmente baseado no elemento da *continuidade* e contém uma referência a tradição e permanência. Ambas as coisas, força e autoridade, são eficazes e vivas, uma junto a outra, em todo o Estado. A contraposição clássica se encontra também para isto no Direito político de Roma: o Senado teria *auctoritas*; do Povo, pelo contrário, despreendem-se *potestas* e *imperium*.

A partir desse diagnóstico de Schmitt, é possível verificar a conexão do elemento mítico fundacional com uma representação institucional em Roma. O Senado seria justamente o espaço em que se encontrariam os *pater/patres*, os representantes na esfera pública da linhagem mítica originária; desse modo, segundo Agamben, a *auctoritas* seria “a prerrogativa por excelência do Senado” (AGAMBEN, 2004, p. 119), função que encontra dificuldades de definição para os historiadores do Direito, de acordo com o filósofo italiano (AGAMBEN, 2004, p. 119).

No Direito Público, portanto, de acordo com Agamben, a *auctoritas* designa a função do Senado e os senadores são os “sujeitos ativos dessa prerrogativa são, portanto, os *patres*: *auctoritas patrum* e *patres auctores sunt* são fórmulas comuns para expressar a função constitucional do Senado” (AGAMBEN, 2004, p. 119). Nesse ponto destacado por

Agamben, é possível notar as linhas de força e de ligação entre religião (mito) e Direito dentro do ideário romano, algo que se sustenta na autoridade fundamentada em bases teológico-políticas do pai fundador, cuja herança é transmitida as gerações futuras. Para Yan Thomas, portanto, ao pensarmos essa questão do ponto de vista do historiador de Roma, pode-se mesmo falar em uma “mitologia do pai fundador e do pai como único doador de vida, concessor da lei, transmissor da herança do nome legítimo” (THOMAS, 2012, p. 9). Esse elemento mítico, dessa maneira, pode ser encontrado, conforme já mencionado, no discurso constitucional da modernidade.

O retorno da imagem teológico-política e do mito romano do pai fundador é destacado por Hannah Arendt, quando de sua análise da revolução americana. Para Arendt, não se trata de uma fé cristã no Deus revelado, ou, mesmo, na “obediência hebreia ao Criador” (ARENDR, 2009, p. 272) como uma espécie de Legislador do universo. O ponto de adesão do povo estadunidense, de acordo com a filósofa alemã, liga-se a uma atitude religiosa frente à revolução e à Constituição, isso significa dizer que a expressão religião assumirá aqui o sentido romano de um re-ligação com a origem, com o passado e o esforço originário de fundação (ARENDR, 2009, p. 272).

Nas palavras de Arendt:

Frente a Revolução e a Constituição há que chamar-se religiosa, então a palavra “religião” deve ser entendida em seu sentido original romano, em cujo caso sua piedade consistirá em *religare*, em religar-se a sua origem, do mesmo modo que a *pietas* romana consistia em sentir-se religado a origem da história romana, a fundação da cidade eterna (ARENDR, 2009, p. 272).

Duncan Kennedy também ressalta que os estudiosos do constitucionalismo norte-americano costumam se referir à religião, mais especificamente, “tratam o constitucionalismo como uma forma de religião civil” (KENNEDY, 2010, p. 127). Essa analogia, nesse sentido, que se faz presente em Arendt, constrói-se no sentido de destacar a reverência das pessoas a Constituição “como uma emanção da deidade democrática O Povo tanto como reverenciam a Bíblia como palavra de Deus na religião dominante” (KENNEDY, 2010, p. 127).

No entender de Arendt, ainda, em comparação com a Revolução Francesa, o êxito dos pais fundadores nos Estados Unidos da América se dá quando derivam da constituição do corpo político originário a autoridade e estabilidade, ou seja, a *ordem* (ARENDR, 2009, p. 272-273). Nessa linha de raciocínio, ressalta Hannah Arendt (2009, p. 273):

O bom êxito que os fundadores americanos puderam anotar-se, o simples fato de que a Revolução conseguiu triunfar onde outros haviam fracassado, é dizer, na fundação de um novo corpo político o suficientemente estável como para resistir as investidas dos séculos, foi decidido no preciso instante em que começou a “dar-se culto” a Constituição. [...] Poderíamos dizer que foi a autoridade implícita no ato de fundação antes que a crença em um Legislador Imortal ou que as promessas de recompensas e as ameaças de castigo em uma “vida futura” ou que, inclusive, a duvidosa evidência das verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, a que assegurou estabilidade a nova república. Esta autoridade é, sem dúvida, totalmente diferente do absoluto que os homens das revoluções tratavam, de modo tão desesperado, de introduzir como fonte de validade de suas leis e como manancial de legitimidade do novo governo. De novo aqui, foi o grande modelo romano o que, em definitivo, afirmou-se de modo quase automático e inconsciente nas mentes de quem, com plena consciência, se havia dirigido a história de Roma.

A passagem citada do texto de Arendt ilustra o ponto que se pretende destacar, a saber, a permanência de elementos míticos no discurso do constitucionalismo moderno, ou seja, uma possível aproximação entre Teologia Política e Teoria da Constituição que se fazem presentes no pensamento tanto de Carl Schmitt – quanto de Francisco Campos –, a fim de justificar uma leitura providencialista da autoridade como um Direito do Estado e de sua autopreservação. A presença dessa mesma herança romana autoriza uma leitura mítica de categorias importantes da reflexão constitucional, como, por exemplo, a ideia destaca por Duncan Kennedy de um povo mítico e trans-temporal que habita o imaginário jurídico-político-constitucional no sentido de que a “Constituição expressa o compromisso dos Pais Fundadores com a realização de um conjunto particular de ideais e princípios políticos que todos em nossa sociedade compartilhamos ou deveríamos compartilhar” (KENNEDY, 2010, p-132-136).

No que diz respeito ao povo mítico, destaca Kennedy (2010, p. 136):

As pessoas parecem crer que é significativo falar sobre um Povo trans-temporal e mítico e identificar-se com ele, de modo tal que sentem que o texto da Constituição é uma emanção de uma totalidade na qual participam de uma forma que de alguma maneira os une e os enobrece simultaneamente. Considero que isto se parece a entidades como a Nação ou o Povo Eleito, que para algumas pessoas, em alguns momentos, poderiam haver perdido sua facticidade. Isso também poderia ocorrer ao Povo Constitucional.

A partir de tais coordenadas, primeiro se verifica a conexão de tal ideário jurídico-político romano a categorias clássicas do constitucionalismo que são retomadas por Carl Schmitt para pensar a soberania como uma decisão originária de um povo constituído em

unidade formal, ou seja, uma unidade nacional que se constrói a partir de homogeneidade e identidade (SCHMITT, 1996a; 1992). Parece, além disso, importante considerar que um dos deveres impostos pela ordenação originária em sentido romano é o de justamente *conservar* a fundação, dessa maneira, compreende-se o interesse dos pensadores da Teologia Política reivindicados por Schmitt, bem como, também, a presença em sua reflexão da herança romana, significa dizer, é possível reconhecer um conservadorismo autoritário em Roma, o que não será desprezado por nossos autores guia.

A esse respeito, bem destaca Le Goff (2005, p. 19):

Desde a sua fundação por Rômulo, a história romana, mesmo em seus êxitos, não deixa de ser a história de uma grande clausura. A cidade agregou em torno de si um espaço obtido nas conquistas até um perímetro de defesa que impôs a si própria no século 1º d.C. para fechar-se, atrás do *limes* – verdadeira Muralha da China do mundo ocidental. E, no interior desta muralha, explorava sem criar: não houve nenhuma inovação técnica desde a época helenística; sua economia era alimentada pela guerra de pilhagem, e das guerras vitoriosas provinham a mão-de-obra escrava e os metais preciosos extraídos dos tesouros acumulados no Oriente. Nenhum povo foi mais conservador que o romano: sua guerra era sempre defensiva apesar da aparência de conquista; seu direito baseava-se na experiência dos precedentes e evitava as inovações; o sentido de seu Estado era assegurar a estabilidade das instituições; sua arquitetura era por excelência a arte da estabilidade. Obra-prima do imobilismo, de integrações, na segunda metade do século 2º esta civilização veio a ser erodida por forças de destruição e renovação.

A passagem do texto de Le Goff destaca, por meio de múltiplas imagens, a disposição conservadora do povo romano. Essa perspectiva se faz presente também no que diz respeito à conservação das fundações e, via de consequência, constitui uma magistratura dentro do período republicano que servirá justamente para conservar ou defender a República. Já no livro primeiro de sua *República* Cícero apresenta a justificação da magistratura da ditadura e da sua presença como instituição da ordem e regulada legalmente. O argumento se apresenta, a partir de um diálogo entre Lélcio e Cipião, que retomam a questão, considerando o fim da monarquia, em especial, destacando o fato de um rei tornar-se odioso para seu povo, no caso, trata-se de Tarquínio, o soberbo (CÍCERO, I, XL, 1974, p. 159).

A questão é aquilo que advém após a expulsão de Tarquínio. Cipião ressalta que aparece na vida política “um excesso de nova liberdade” (CÍCERO, I, XL, 1974, p. 159) que faz o povo delirante, tendo por consequência, “desterro para os inocentes, roubo dos bens alheios, consulados ânuos, humilhação de seus símbolos ante a plebe, direito universal de

apelação” (CÍCERO, I, XL, 1974, p. 159). O excesso de liberdade se manifesta, portanto, como uma tendência de “dar ao povo todos os poderes” (CÍCERO, I, XL, 1974, p. 159), o que pode ser imprudente, quando se considera que os tempos podem ser tornar nebulosos e agitados, ou seja, no horizonte se apresenta, mesmo que como possibilidade, o conflito e a guerra, situação que irá reivindicar uma solução.

De acordo com Cícero (I, XL, 1974, p. 159):

Cipião: - É certo que se desfrutou, então, ócio e paz, e que se pode tolerar alguma licença enquanto nada haja a temer, como numa indisposição insignificante ou numa travessia pacífica; mas, se o mar começa a alvoroçar-se ou a enfermidade sofre agravação, logo o viajante ou enfermo implora o auxílio do único homem que o pode salvar. Do mesmo modo, o nosso povo, em paz e nos seus lares, quer mandar ameaçando, recusando, denunciando, afastando os seus magistrados; mas, sobrevindo a guerra, obedece a um rei, e toda paixão tumultuosa sacrifica-se e perece em arras da salvação da pátria. Nossos país já o fizeram; nas principais expedições, quiseram um só chefe cujo título expressasse a extensão de seu poder: era o *ditador*, assim chamado porque escolhido pelo dito de um cônsul, e vês que em nossos livro tem o nome de *mestre do povo*.

Essa passagem do texto de Cícero mobiliza todos os elementos até aqui apresentados. Nesse sentido, Carl Schmitt afirma que a magistratura da ditadura trata-se de uma invenção seminal do período republicano de Roma (SCHMITT, 1968). No diagnóstico, ainda, de Schmitt, a ditadura é um problema de exceção concreta que “até agora não foi tratado sistematicamente na teoria geral do Direito” (SCHMITT, 1968, p. 28). Por essa via, é possível verificar a função *Apocalíptica* do Estado de Exceção e sua implicação na Teoria da Constituição, uma vez que o sentido apocalíptico é o de uma revelação da verdadeira natureza do Direito, isso quer dizer que as origens violentas da juridicidade que o colocam em relação, com a política e com a história, justamente, pelo caráter salvacionista do poder estatal (SCHMITT, 1968, p. 27; CAMPOS, 2001a), ou seja, o Direito seria um meio para um fim, a saber, a salvação da sociedade e, desse modo, “se o Direito não se mostra em situação de salvar a sociedade, intervém a força” (SCHMITT, 1968, p. 27).

Ainda, de acordo com Carl Schmitt (1968, p. 27):

Dito de uma maneira mais precisa, seria o ponto onde o direito revela sua verdadeira natureza e onde, por motivos de conveniência, acabam as atenuações admitidas de seu caráter teleológico puro. A guerra contra o inimigo exterior e a repressão de uma sublevação no interior não constituiriam estados de exceção, senão o ideal normal no que o direito e o Estado despregam sua natureza finalista intrínseca com uma força imediata.

Essa passagem ilustra a tentativa, desde Roma, de prever legalmente às situações de desordem, fundamentalmente com o objetivo de defender a segurança do Estado (SCHMITT, 2013, p. 254). De acordo com Schmitt, destacando o entendimento de Tito Lívio, “a ditadura parece haver sido, em primeira linha, um meio na luta política interna contra os plebeus” (SCHMITT, 2013, p. 353-354). A magistratura da ditadura, assim, tem previsão legal, e “claramente definida na autorização, nos fins e na duração” (NEUMANN, 1969, P. 257) e surge na defesa da ordem e para salvamento do Estado contra as manifestações do povo, significa dizer que é possível a concentração da *auctoritas* a fim de se combater a situação limite⁴³.

Segundo Schmitt (1968, p 33-34):

O ditador um magistrado romano extraordinário, que foi introduzido depois da expulsão dos reis, para que em tempos de perigo houvesse um *imperium* forte, que não estivesse obstaculizado, como o poder dos cônsules, pela colegialidade, pelo direito de veto dos tribunos da plebe e a apelação ao povo. O ditador, que era nomeado pelo cônsul pela solicitação do Senado, tem o encargo de eliminar a situação perigosa que motivou sua nomeação, ou seja, fazer a guerra (*ditadura rei gerendae*) ou reprimir uma rebelião interna (*ditadura seditionis sedandae*) [...]. O ditador era nomeado por seis meses. [...] Não estava ligado as leis e era uma espécie de rei, com poder ilimitado sobre a vida e a morte [...]. No geral, via-se na ditadura um meio político, em virtude do que qual a aristocracia patricia buscava proteger sua dominação frente as exigências democráticas dos plebeus.

Na compreensão de Schmitt, há uma distinção entre a ditadura republicana e as posteriores imagens ditatoriais surgidas em Roma, como são os casos de Sila e César. A magistratura da ditadura em suas origens, conforme mencionado linhas atrás, tinha a previsão legal e a duração estabelecida; ou seja, pode-se dizer que existia uma regulamentação constitucional para sua utilização o que, no entender de Andityas Matos, sugere que “a relação da ditadura romana com o direito ordinário não é *suspensiva*, mas *integrativa*” (MATOS, 2012, p. 292).

Torna-se, nesse sentido, possível para Matos dissociar a ditadura romana do Estado de Exceção, quando se observa que “os romanos não conheciam direitos fundamentais oponíveis ao Estado e que pudessem ser suspensos pela exceção” (MATOS, 2012, p. 293). O ponto ressaltado por Matos, acompanhando a reflexão de Schmitt, pretende distinguir a

⁴³ A respeito do procedimento de aparecimento do ditador, Neumann ressalta que “o ditador romano era indicado por um dos cônsules, por um período que não excedesse seis meses para defender o país contra um inimigo externo ou para providenciar sobre dissensões internas. [...] Entrou em declínio nos fins do século IV para reaparecer irregularmente durante as Guerras Púnicas e desapareceu no fim da Segunda (201 a. C). Daí em

ditadura romana do período republicano de outros institutos do Direito Romano que se assemelham ao Estado de Exceção, tais como o *senatus consultus ultimus* e o *iustitium*, por exemplo, (MATOS, 2012). Schmitt, entretanto, sublinha como característica formal da ditadura o aparecimento de uma autoridade suprema na “qual está juridicamente em situação de suspender o direito e autorizar uma ditadura, é dizer, está em situação de permitir uma exceção concreta” (SCHMITT, 1968, p. 27-28) em nome da salvaguarda da ordem.

A distinção supra mencionada é importante para acompanharmos a modificação sofrida pela magistratura da ditadura. De acordo com Schmitt, são as ditaduras tardias de Sila e César que exemplificam a mudança do instituto; desse modo, mesmo que “agrupadas quase sempre com a ditadura da época antiga, como algo juridicamente igual, ainda que politicamente distinto” (SCHMITT, 1968, p. 34), para os objetivos desse trabalho de pesquisa, cumpre considerar que alguns elementos teológico-políticos se fazem presentes na justificação dessa *auctoritas* suprema que aparece para salvar o Estado do inimigo que lhe dá combate.

Nas palavras de Schmitt (1968, p. 34):

Precisamente desta surpreendente diversidade da antiga ditadura republicana e da ditadura ulterior de Sila e César seria possível sugerir uma determinação mais imediata dentro do conceito de ditadura. A contraposição entre a ditadura comissarial e a ditadura soberana, que havia de desenvolver-se no sucessivo como a decisão fundamental, está aqui já insinuada no desenvolvimento político mesmo e se apoia propriamente na natureza das coisas.

No caso extremo, portanto, – “aquele que melhor a define, se é verdade que são sempre a exceção e a situação extrema que definem o aspecto mais específico de um instituto jurídico” (AGAMBEN, 2004, p. 121) –, utiliza-se uma magistratura extraordinária ou de crise em que a força pode se voltar contra os cidadãos de Roma para salvar o Estado e garantir a ordem, dessa maneira, verificam-se aqui os elementos conceituais que orbitam a reflexão teórica de nossos autores guia, o que implica reconhecer uma herança de Roma, que se faz presente em Carl Schmitt e, doravante, pretende-se verificar em que medida se encontra em Francisco Campos.

diantes das ditaduras romanas (de Sila e César) mudaram radicalmente de caráter” (NEUMANN, 1969, p. 257-258).

2.2. Mito de fundação em ultramar

Inicialmente, parece possível reconhecer alguma herança de Roma no pensamento de Francisco Campos. Antes de se verificar, contudo, esta questão parece oportuno considerar algumas informações a respeito da trajetória de vida de Campos, a fim de que possamos melhor compreender seus interesses temáticos e suas referenciais, pretendendo, com isso, evitar uma caracterização reducionista do jusfilósofo das Minas Gerais, haja vista a complexidade que caracteriza o seu percurso político e intelectual (SEELANDER; CASTRO, 2010, p. 257; CAPANEMA, 1969, p. 23)⁴⁴, o que também pode servir para a observação de algumas diferenças no que diz respeito a aproximação com Carl Schmitt; todavia, não se coloca como pretensão a construção de uma exaustiva biografia a respeito de Campos.

Ainda que não se tenha a pretensão de elaboração de uma biografia completa de um de nossos autores guia, observa-se a advertência de Gustavo Capanema nestas linhas de localização biográfica da trajetória de Francisco Luís da Silva Campos (1891-1968) – filho de uma tradicional família católica do oeste de Minas Gerais (Dores do Indaiá) –, de que “a biografia de Francisco Campos haverá de ser tecida destes dois elementos: a carreira jurídica e a carreira política, entrelaçadas sempre, influenciando uma sobre a outra e nenhuma delas jamais abandonada” (CAPANEMA, 1969, p. 6). Este ponto do entrelaçamento das carreiras jurídica e política já se apresenta como interessante para verificar as aproximações e os distanciamentos em relação a Carl Schmitt. O jusfilósofo alemão era o filho mais velho “de uma família rigorosamente católica” de Plettenberg, na Westfália (FLICKINGER, 1992, p. 10) e, também, teve marcante presença na vida de seu país, contudo, mais por sua contribuição como acadêmico, nas áreas de Filosofia do Direito e de Teoria da Constituição do que propriamente pela ocupação de posições e de cargos políticos na Alemanha de seu tempo. Conforme destaca Bendersky, a carreira de Schmitt é marcada “culturalmente por resultados significativos” (BENDERSKY, 1989, p. 23), tendo sido algo “ofuscada pelas crises políticas e pessoais” (BENDERSKY, 1989, p. 23). Caracteriza, logo, Argemiro Martins Schmitt “não se trata de um pensador conservador que se tornou um ‘nazista de coração’, mas sim de um intelectual conservador que, por ambição, por oportunismo ou por ingenuidade, prestou importante apoio ao regime totalitário” (MARTINS, 1996, p. 50).

Ao contrário de Carl Schmitt, Francisco Campos, além de professor universitário na Faculdade Livre de Direito de Minas Gerais (atualmente Faculdade de Direito da

Universidade Federal de Minas Gerais) e, posteriormente, na Faculdade de Direito do Brasil (hodiernamente Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro), foi, também, o que se pode chamar de homem de ação. A este respeito, Paulo Bonavides destaca que Francisco Campos:

Principiou sua carreira política no Estado de Minas Gerais, elegendo-se deputado estadual em 1917. Quatro anos depois, em 1921, integrava a representação federal de Minas na Câmara dos Deputados durante os governos de Epitácio Pessoa e Artur Bernardes. Assinalou então sua passagem pelo Congresso com demonstrações de talento e cultura jurídica, que mais tarde lhe valeriam o cognome de “Chico Ciência”, tal a vastidão de saber patenteada nas distintas esferas de atividade onde sua inteligência privilegiadamente atuou.

Em 1927 seu campo principal de ação é Minas Gerais. Secretário de Educação, promoveu, na órbita do ensino primário e normal, uma reforma pedagógica de largo alcance, coroando seu nome com a fama de profundo conhecedor dos problemas educacionais. Mas não se afastou da política, que, nos anos imediatamente anteriores a 30, o atraiu para o movimento de ideias e renovação contido no programa e na campanha da Aliança Liberal. Exercendo então as funções de Secretário do Interior de Minas Gerais, desempenhou em seu Estado um papel de vanguarda, em 1930, na condução daquela cruzada política e cívica, afinal vitoriosa, com a deposição do Presidente Washington Luís (BONAVIDES, 1979, pp. xxviii/xxix).

A longa citação se justifica por apresentar uma boa síntese da trajetória de Campos em sentido algo biográfico. Francisco Campos, todavia, será, também, personagem de forte influência e presença política no período posterior a Revolução de 1930, o que Bonavides caracterizou como uma cruzada cívica, que conseguiu a deposição de Washington Luís. Oportuno considerar que há certa controvérsia no que diz respeito à caracterização do movimento político, que leva ao que se convencionou chamar de Revolução de 1930.

Thomas Skidmore compreende a Revolução de 1930 como uma conspiração capitaneada por Getúlio Vargas e que conta com a participação dos governadores do Rio Grande do Sul, Minas Gerais e dos “estados rebeldes do nordeste” (SKIDMORE 1998, p. 154) que pretendem e conseguem tomar o poder com um programa que continha críticas à Primeira República (1889-1930) e seu regime político oligárquico fracionado pelas lutas intestinas e corroído pela fraude eleitoral.

Seu programa, desse modo, defende “a renovação dos costumes políticos, cujo objetivo maior era o estabelecimento da verdade eleitoral” (BONAVIDES, 20110, p. 172). Para Skidmore, no entanto, a revolução, pelo alto patrocinada pela Aliança Liberal, pouco

⁴⁴ Neste momento não faremos o exame da hipótese de trabalho de Seelander e Castro a respeito da “adaptabilidade” de Francisco Campos, bem como de seus desdobramentos teóricos, o que será objeto de análise

mudou a realidade da maioria dos brasileiros, pois “o Brasil era ainda um país em que donos de terra, comerciantes, indústrias e banqueiros controlavam o poder” (SKIDMORE, 1998, p. 155)⁴⁵.

No que diz respeito à presença de Francisco Campos, para Seelander e Castro, o jurista mineiro não pode ser compreendido como um “outsider”, tendo em vista sua integração com a elite política e intelectual de Minas Gerais (SEELANDER; CASTRO, 2010, p. 257). Campos, por conseguinte, viria a ocupar posições importantes desde a cátedra na Faculdade Livre de Direito de Minas Gerais (1917), passando pela Assembleia Legislativa mineira (1917-1921), doravante pela Câmara Federal (1922-1926) e, posteriormente, nomeado Secretário do Interior em Minas Gerais no governo de Antônio Carlos (1926-1930) (MEDEIROS, 1978, p. 10; SEELANDER; CASTRO, 2010, p. 257). No momento pós Revolução de 1930, “Francisco Campos foi homem da inteira confiança política do Presidente Getúlio Vargas” (BONAVIDES, 1979, p. xxix) ocupando cargos no governo federal como Ministro da Educação e da Saúde Pública (1930-1932), Ministro da Justiça por três períodos, a saber, 6/12-26/12/1930; 4/3-17/09/1932 e 9/11/1937-17/7/1942 e, além disso, atuou como Consultor-Geral da República (1933-1935) (SEELANDER, CASTRO, 2010, p. 257; MEDEIROS, 1978, p. 19).

No entender de Airton Seelander e Alexander Castro:

Com toda a audácia que mostrou como político e pensador na era getulista, Campos não era, pois, nem criatura desta última, nem um político neófito cegado pelo fascínio do extremismo. Vivenciara as práticas oligárquicas do regime anterior e defendera os fundamentos ideológicos de sua constituição formal (democracia, relativismo, laicidade). Seria só na fase de transição para a Segunda República que o jurista, diagnosticando o reembaralhar do jogo da política mineira, apostaria na cartada autoritária, organizando até uma milícia estadual de aparência fascizante – a “Legião de Outubro” (2010, p. 257).

A partir destas linhas biográficas, já é possível notar algumas diferenças no que tange as trajetórias de vida de Francisco Campos e de Carl Schmitt. O jusfilósofo das Minas Gerais era um pensador, mas também, homem de ação e “defensor convicto da ordem” (MEDEIROS, 1978, p. 10), bem como “reformador das instituições jurídicas” (MEDEIROS, 1978, p. 18); logo, personagem político importante que será reconhecido como “o cérebro

a seguir.

⁴⁵ A este respeito ver: AMARAL, *Estado autoritário e a realidade nacional*, 1938; BUENO, *Francisco Campos e o conservadorismo autoritário*, 2019; CARONE, *As revoluções do Brasil contemporâneo (1922-1938)*. 1975; FAUSTO, *A revolução de 1930: historiografia e história*. 1997; AGGIO (et.all.). *Política e sociedade no Brasil (1930-1964)*. 20002; TOTA, *Estado Novo*. 1987.

jurídico do chamado Estado Novo” (BONAVIDES, 1979, p. xxix). Nesse ponto, não obstante, é importante considerar uma diferença que se liga à questão de fundo teórico.

Conforme já mencionado, Francisco Campos, assim como Carl Schmitt, tem profundo interesse pelo tema da Ditadura; Campos, entretanto, não irá propor uma sistematização em termos teóricos da questão do Estado de Exceção. O interesse de Campos está mais fortemente ligado a pensar a Ditadura como uma forma de governo que serve, em última análise, para fundar uma ordem política no Brasil como governo das massas (CAMPOS, 2001a; 2001b), o que torna importante considerar a presença do ideário romano de fundação em sua reflexão, bem como demonstra certo distanciamento de Schmitt, em especial, no que diz respeito à questão da exceção como suspensão da ordem (SCHMITT, 1968; 1996a), uma vez que esta última, conforme se verifica no entendimento de Campos, precisa ser fundada em terras brasileiras e, não obstante, isto só ocorreu no ano de 1937 com o estabelecimento do Estado Novo (CAMPOS 1940).

É possível notar que Francisco Campos será um dos influenciadores do Golpe de Estado de 1937 que inauguram no país a Ditadura do Estado Novo, que vigora entre os anos de 1937 e 1945; no entanto, sua influência não será apenas intelectual, mas, também, como articulador político (MEDEIROS, 1978; BONAVIDES, 1996). Após a Revolução de 1930, Getúlio Vargas governou o Brasil durante quatro anos que, em caráter de provisoriedade, podem ser compreendidos como uma ditadura com forte ímpeto “continuísta alimentado por seu chefe” (BONAVIDES, 2010, p. 172).

Os pendores, porém, de continuidade de Vargas “foram embargados por uma corrente empenhada em restaurar, o mais breve possível, a ordem constitucional suspensa” (BONAVIDES, 2010, p. 172) desde 1930. Ocorreu, desse modo, um “novo interregno de normalidade constitucional” (BONAVIDES, 2010, p. 173) entre 1934 e 1937, porém, “tão somente na aparência, sobretudo a partir de novembro de 1935, quando rebentaram as quarteladas comunistas do Rio de Janeiro, Natal e Recife, cuja eclosão sobressaltou o país e intimidou as camadas sociais do coronelismo rural e da burguesia ascendente” (BONAVIDES, 2010, p. 173). No que diz respeito à contribuição de Francisco Campos no Golpe de 1937, de acordo com Rogério Dutra dos Santos:

O Estado Novo teve uma Constituição, ou seja, recorreu à forma jurídica, mas ela não se sustentava, nem teórica nem instrumentalmente, em instituições de corte liberal. O *Estado de Direito* pressupõe divisão de poderes, representação parlamentar, sufrágio, garantias individuais, limitações constitucionais ao poder político, concentração da atividade legislativa no Poder Legislativo – e não no Poder Executivo – além de

limitações formais e substanciais à decretação e permanência do estado de sítio, por exemplo. Nenhum desses institutos, no seu caráter estritamente liberal, pode ser encontrado na Constituição escrita por Francisco Campos. Logo, nem o Estado Novo sustenta-se juridicamente enquanto *Estado de Direito*, nem Campos, como autor com ideal de um ordenamento jurídico consagrado pelo constitucionalismo liberal (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 154).

Para os interesses desse ponto do trabalho, cumpre notar a forte influência de Francisco Campos como redator e cérebro jurídico que confecciona o documento constitucional de 1937, algo que apresenta uma diferença de Carl Schmitt que, apesar de sua presença como teórico da Constituição e jusfilósofo na Alemanha de seu tempo, não ocupou posições políticas como Campos, bem como não foi o responsável por redigir uma Constituição. Conforme Roberto Bueno, “o pensamento político de Campos uniu a teoria e a prática, pois foi intelectual que serviu a diversos governos [...] que compreendia que o desenho institucional brasileiro precisava ser realizado em conformidade com as bases da sociedade brasileira”. Dessa forma, “quando Campos realiza a aproximação da filosofia política schmittiana faz sentido que não pense em realizar um puro decalque” (BUENO, 2019, pp. 106-107); ou seja, é preciso considerar algumas diferenças também no que diz respeito aos contextos brasileiro e alemão, o que será objeto de análise em momento futuro do presente trabalho.

Feitas estas considerações, em sentido algo biográfico de Francisco Campos – pontos que ajudam a notar aproximações e distanciamentos de Carl Schmitt –, antes de verificar a leitura de Campos do ideário jusfilosófico romano, mostra-se interessante examinar como a influência da cultura romana chega até o Brasil em uma perspectiva mais geral, não obstante, com notável presença de elementos míticos que dizem respeito a uma reflexão acerca da fundação e da autoridade, o que evidenciariam a sua linhagem ligada a Roma. Mostra-se, nesse sentido, bastante interessante a hipótese de Marilena Chauí, quando afirma que o Brasil, quando pensado, para além da narrativa tradicional da colonização sobre a descoberta de Cabral, no fundo, trata-se de construção histórica e cultural do invasor europeu (CHAUÍ, 2004a; 2014). O país, então, teria sido uma invenção dos portugueses, caracterizado como uma “terra abençoada por Deus” (CHAUÍ, 2004a, p. 57), o que pode ser verificado nos textos de Pero Vaz de Caminha e em Afonso Celso (CHAUÍ, 2004a; 2014).

Nas palavras de Chauí (2004a, p. 57):

A América não estava aqui à espera de Colombo, assim como o Brasil não estava aqui à espera de Cabral. Não são “descobertas” ou, como se dizia no século XVI, “achamentos”. São Invenções históricas e construções culturais.

Sem dúvida, uma terra ainda não vista nem visitada estava aqui. Mas *Brasil* (como também *América*) é uma criação dos conquistadores europeus. O Brasil foi instituído como colônia de Portugal e inventado como “terra abençoada por Deus”.

A hipótese da terra abençoada pode ser compreendida como elemento mítico de fundação e de sentido teológico-político que impacta o imaginário brasileiro. A tomada da terra no novo mundo pelos europeus se vincula a uma fase bélica de disputa colonial, com o domínio do mar e a expansão do sistema mercantil, em busca de novos mercados e possibilidades de enriquecimento pela exploração violenta da população originária com a primeira fase da escravização. De acordo, nesse sentido, com Marilena Chauí, os mapas da era das navegações são cartografias que descrevem o real conhecido a partir do centro do mundo, ou seja, da Europa; mas, também, possuem uma alta carga teológico-mitológica, uma vez que indicam a possibilidade do místico, do fabuloso (CHAUÍ, 2004a, p. 59).

De acordo com Chauí, há um Mundo Novo a ser “descoberto”, indicado nos textos bíblicos e escritos medievais. Especialmente esses últimos ressaltam as “Ilhas Afortunadas ou Bem-aventuradas”, lugar bendito, onde a primavera e a juventude serão eternas, o que é compreendido por Marilena Chauí como um poderoso mito (CHAUÍ, 2004a, p. 59). Estas terras constam nas tradições fenícias e irlandesas.

Os fenícios as designavam como *Braaz* e a tradição monástica irlandesa as nominavam como *Hy Brazil*, tendo sido incluídas nos mapas entre 1325 e 1482, a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores como *Insulla de Brazil* ou *Isola de Brazil*, o que se faz presente nas missivas encaminhadas por Vaz Caminha ao rei português, dando notícia do achamento e ocupação (*occupatio*) do Brasil — vale ressaltar que, segundo Schmitt, a descoberta e a ocupação são títulos jurídicos produzidos pela tradição civilista secular e que foram combinados com a vertente teológico-moral da guerra justa medieval, a fim de justificar a tomada da terra no novo mundo (SCHMITT, 2016) —, ou seja, para além do sentido histórico-geográfico, justifica-se a invasão por meio dos institutos jurídicos do direito público europeu.

Marilena Chauí destaca que podemos encontrar, na correspondência dos navegantes, bem como nos diários de bordo, nos ensaios e nos livros dos evangelizadores franciscanos e jesuítas, uma remissão ao termo *Oriente*. O sentido está para além de uma referência a países como Índia, China e Japão, povos com quem o Ocidente faz negócios e, também, pretende uma dominação político-militar, desse modo, *Oriente* também simboliza a localização do *Jardim do Éden* (CHAUÍ, 2004a, p. 61. RAMIRO; KALIL, 2020).

Com apoio nos pensadores e nos poetas romanos, nos textos da literatura latina, em especial Virgílio, Ovídio e Plínio (o velho), o Cristianismo do medievo vai construir uma

imagem mítica do *paraíso terrestre*, inclusive com a descrição de sua localização. Além disso, *Oriente* carrega o sentido de um retorno à origem e, no período do renascimento, essa literatura latina é fortemente retomada por correntes proféticas e por propostas milenaristas (CHAUÍ, 2004a, p. 61).

Em linhas gerais, conforme destaca Marilena Chauí, o paraíso terrestre é descrito como lugar de paz e de abundância com temperatura amena, onde se encontram pessoas dóceis e cordiais, como dito linhas atrás, uma primavera eterna contra o outono do mundo (CHAUÍ, 2004a, p. 61). Os textos dos navegantes estão carregados dessas imagens e, segundo Chauí, em uma de suas visitas, Cristóvão Colombo da notícia ao rei de que encontrou o paraíso terrestre. Os documentos dos colonizadores europeus descrevem o achamento como novo e outro, pois diferente da Europa, é um retorno à origem, ou seja, um regresso ao jardim perfeito (CHAUÍ, 2004a, p. 61. RAMIRO; KALIL, 2020).

Essa perspectiva constitui a imagem mítica fundadora do Brasil e se desdobra em uma proposta teológico-política de um ideário teocrático da classe dominante do país (CHAUÍ, 2004a), em que se pode verificar a presença da herança romana trazida pelo colonizador europeu. Nota-se um país e um povo escolhido pela força divina para estar na Natureza e fora da História. Isso significa que existem apenas essa “civilização” ordeira e pacífica e Deus que olha por ela, o que torna compreensível a forte constância, em que se apresenta o mito salvacionista, ou seja, de que nos momentos de crise da *ordem* e do *progresso*, surgirá um enviado do céu para combater o mal encarnado nos inimigos da nação (CHAUÍ, 2004a; 2014).

Para Marilena Chauí (1994, p. 24):

Essa produção mítica do país-jardim nos lança no reino da Natureza, fora do mundo da História. E, como se trata da natureza-paraíso, não há sequer como falar num estado de natureza de estilo hobbesiano em que a guerra de todos contra todos e o medo da morte suscitaram o social, o pacto e o advento político. Nesse estado de natureza paradisíaco em que nos encontramos, há apenas nós – pacíficos e ordeiros – e Deus que, olhando por nós, nos envia um governante que o represente. Em outras palavras, estamos postos num estado de natureza em que as teorias de São Tomás e a do jesuíta Suarez podem ser aplicadas. E o foram. Ou seja, teorias do estado de natureza com o estado de inocência que corre o risco de degenerar-se (em virtude do pecado original) em injustiça e guerra, o que é evitado porque Deus, como governante e legislador, envia a lei e o representante que manterá, no estado de sociedade, a harmonia originária.

No entender de Chauí, após nos retirar da história, o mito de fundação utilizado pelo invasor europeu irá nos lançar na temporalidade, contudo, “trata-se de uma história teológica

ou providencialista” (CHAUÍ, 1994, p. 24). Chauí destaca que aquele que melhor instituiu essa perspectiva histórica é Santo Agostinho ao pensá-la como teofania, significa dizer, como a “revelação de Deus no tempo, epifania (revelação da verdade divina no tempo), profecia (cumprimento da vontade de Deus no tempo) e soteriologia (promessa de redenção no tempo)” (CHAUÍ, 1994, p. 24), uma vez que “o tempo é ocasião para o cumprimento do plano divino” (CHAUÍ, 1994, p. 24).

A partir de tais coordenadas, mostra-se possível verificar que a herança de Roma chega até o Brasil via colonização. Apresenta-se interessante notar que a ancoragem e a permanência de tal tradição cultural se faz também por uma das instituições que organizaram tal processo, qual seja a igreja Católica. Conforme ressalta Carl Schmitt, a igreja Católica enquanto complexo de oposições na história é a manifestação da continuidade “do universalismo do império romano” (SCHMITT, 1998, p. 21), o que seria reconhecido por diferentes correntes intelectuais desde Charles Maurras a Dostoiewski e Max Weber (SCHMITT, 1998). A igreja Católica, desse modo, reivindicará, para si, o espólio de Roma e o pulverizará por onde estiver presente enquanto instituição, disputando, em especial no medievo, o poder temporal e sua posição política e influenciando questões como a da liberdade religiosa (SINNER, 2014).

No Brasil, o Catolicismo foi reconhecido como instituição de Estado, o que deve ser considerado pela forma como se davam as relações entre Estado e igreja em Portugal. De acordo com Boris Fausto:

Como se sabe, na história do mundo ocidental, as relações entre Estado e Igreja variaram muito de país a país. [...] No caso português, ocorreu uma subordinação da Igreja ao Estado através de um mecanismo conhecido como padroado real. O padroado constituiu em uma ampla concessão da Igreja de Roma ao Estado português, em troca da garantia de que a Coroa promoveria e asseguraria os direitos e a organização da Igreja em todas as terras descobertas (FAUSTO, 2015, p.29).

Parece possível notar o potencial de influência da igreja de Roma na tessitura social brasileira, haja vista que além de serem tratados como parte do funcionalismo público, desde o Brasil império “os padres dispunham de enorme influência política nas localidades” (LOPES, 2009, p. 302).

Para Helena Mueller (2015, p. 265):

O Brasil sempre foi, por definição, um país de católicos – católicos dominicais é verdade –, o que, no entanto, não corresponde a uma forte influência política da Igreja. Ela teve forte predomínio cultural durante o

período colonial, com a educação sob seu manto mantendo escolas e seminários, para não falar da ação dos jesuítas que dominaram a paisagem intelectual brasileira por dois séculos, até sua expulsão em meados do século XVIII; no entanto em termos políticos está subordinada ao governo colonial. O Império, com a Constituição de 1824, declara o catolicismo religião oficial do país ao mesmo tempo em que determina que a Igreja se mantenha vinculada ao poder temporal; o regime do Padroado, então instituído, define o imperador como autoridade suprema, também em termos eclesiásticos [...]. O Vaticano reage a essa situação e procura estabelecer uma nova relação com o Estado brasileiro. Essa postura papal provocou forte reação também em setores influentes do clero nacional, vinculado ou não ao poder monárquico, os quais queriam manter a Igreja sob seu controle sem perder sua relativa autonomia em relação a Roma.

Com a queda da monarquia e a Proclamação da República em 1889, desaparece o regime de tutela do padroado e “a igreja brasileira voltou-se para Roma e passou a sofrer ingerências diretas na sua organização” (CALDEIRA, 2011, p. 243), significa dizer que “as estruturas eclesiais brasileiras passaram pelo processo denominado de *romanização*” (CALDEIRA, 2011, p. 243).

Para os objetivos mais pontuais que dizem respeito à herança romana de ultramar e sua presença no pensamento de Francisco Campos, parece que temos elementos suficientes para verificar a possibilidade de confirmação dessa hipótese. Há o desenvolvimento não só de uma forte presença institucional do Catolicismo Romano no Brasil, mas, também, de uma militância católica intelectualizada – como, por exemplo, Jackson Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, organizadores do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* (MUELLER, 2015)⁴⁶–, intelectualidade que encontra ramificações no estado de Minas Gerais sob a liderança de Dom Antônio dos Santos Cabral e conta com nomes como “Felício dos Santos, Joaquim Furtado de Menezes, Mário de Lima e Júlio Maria de Lombaerde” (CALDEIRA, 2011, p. 248). Além disso, Rodrigo Caldeira destaca que esse Catolicismo militante mineiro se desenvolve entre os anos de 1920 e de 1930 e conta com o nome de Edgard de Godói da Mata Machado, que foi professor na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (CALDEIRA, 2011, p.248).

Verifica-se Francisco Campos, senão como integrante do que Caldeira considera o Catolicismo militante de Minas Gerais, ao menos como um interlocutor importante do

⁴⁶ Helena Mueller ressalta que a criação do Centro Dom Vital é a expressão do catolicismo e “será o contraponto aos movimentos anteriores com seu projeto de ordenamento social, junto à revista *A Ordem*, porta voz de seu ideário. Dessa forma, as preocupações da intelectualidade brasileira que já estava, havia tempos, se ocupando da formulação/articulação/construção de um ideário nacional, buscando a definição de signos que viessem a compor sua identidade, ganham corpo e conteúdo”. (MUELLER, 2015, p. 264).

período, inclusive por suas raízes familiares tradicionais em Minas Gerais, com marcada influência portuguesa e católica (OLIVEIRA, 1991; MEDEIROS, 1978; MALIN, 2020)⁴⁷.

Francisco Campos pertencia à linhagem da poderosa fazendeira D^a Joaquina Bernarda da Silva Abreu Castelo Branco (Joaquina do Pompéu) – neta do casal de portugueses José Rebelo Castelo Branco e Isabel Maria Guedes Pinto e filha de Jorge de Abreu Castelo Branco, que aportou em Mariana, nas Minas Gerais e se casou com Jacinta Teresa da Silva –, que havia contraído matrimônio com o “capitão-do-mato Inácio de Oliveira Campos, filho de Antônio Rodrigues Velho e de Margarida de Campos” e, além disso, importa considerar que “Dona Joaquina tornou-se, uma referência política, econômica, social e cultural de projeção no cenário de Minas e do Brasil, especialmente no Oeste de Minas, onde a presença de seus descendentes se confunde com a história da região”. (OLIVEIRA, 1991, pp.11-12).

Tais dados da biografia e da vinculação familiar de Campos são importantes para compreender sua aproximação e interlocução com o catolicismo romano, pois “cada cidade do Oeste tem, nessa caminhada histórica, profunda vinculação com a fazenda, com a religião e com a família numerosa”, desse modo, “a fazenda definiu o modelo econômico. A religião consolidou o modelo cultural. A família numerosa construiu o modelo político” (OLIVEIRA, 1991, pp. 14-15).

O cenário do oeste de Minas Gerais, descrito por Itamar Oliveira, não se apresenta muito diferente do restante do Brasil no final do século XIX e início do XX, no que tange ao reconhecimento da influência e do poder local exercido pelos proprietários de terras, o que permitiu o reconhecimento de tal projeção pela forte presença do que se convencionou chamar de coronel, algo como um centro de gravitação do poder político (FAORO, 2012; LEAL, 1978). De acordo com Victor Nunes Leal, o proprietário de terras tem um claro prestígio político na municipalidade, algo bastante presente no interior brasileiro, que vai da influência política até a financeira, sendo o coronelismo “uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos do nosso antigo poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa” (LEAL, 1978, p. 20).

De acordo com Itamar Oliveira a fazenda, a religião e a família numerosa serão os três pilares de sustentação que “muito contribuíram para fortalecer e consolidar o modelo de

⁴⁷ Por não se tratar de uma biografia de Francisco Campos, o presente trabalho aponta a existência de interessante tentativa de reconstrução da linhagem familiar de Campos que busca raízes em Portugal e na “caminhada dos romanos” feita por Itamar Oliveira. Ver OLIVEIRA. 1991.

organização da vida em comunidade em todo o Oeste de Minas” (OLIVEIRA, 1991, p. 15). Não obstante, destaca ainda Oliveira que “não era por acaso que os padres se tornavam fazendeiros. Os filhos e filhas dos fazendeiros ingressavam na vida eclesiástica e os dirigentes políticos eram recrutados entre os ‘homens bons’” (OLIVEIRA, 1991, p. 15). A partir de tais coordenadas, já parece possível notar a relação de Francisco Campos com a religião, especialmente com o Catolicismo Romano.

Ressalta, contudo, Itamar Oliveira (1991, p. 15):

Quando tal sociedade foi ordenada, os filhos dos fazendeiros, dos padres, dos coronéis e dos magistrados eram enviados para os centros mais desenvolvidos para adquirir novos conhecimentos e para ampliar em horizontes de um poder quase ilimitado nas fazendas que abasteciam a própria Corte.

Nessa comunidade de tipo quase feudal, autoritária e escravagista, inúmeras famílias tomaram feições aristocráticas. O tecido social se fortalecia com base na união e na unidade da célula familiar. Surgiram as famosas famílias governamentais de Minas Gerais.

Verifica-se, logo, que:

Nesse cenário de conquistas épicas, surgiram inúmeras lideranças de prestígio. Entre os descendentes de Dona Joaquina do Pompéu, vários homens públicos ampliaram seus próprios horizontes e marcaram definitivamente os caminhos do Oeste [...]. Uma dessas figuras mais importantes foi um menino de Dores do Indaiá, Francisco Luís da Silva Campos (OLIVEIRA, 1991, p. 15-16).

Nessa perspectiva, de acordo com Simon Schwartzman, havia na década de 1920 um movimento de renovação da Igreja Católica capitaneado por Jackson Figueiredo e pelo Centro Dom Vital – que conta com a revista *A Ordem* como veículo de publicações –, atuação que será continuada por Alceu Amoroso Lima e que encontra, no conservadorismo mineiro e no movimento católico jovem, boa acolhida. Desse modo, a geração política de Francisco Campos se apresentaria mais solidária às causas da Igreja do que aquelas que a antecederam, o que permitiria a Campos se apresentar como o articulador da mediação entre a Igreja e o governo Vargas alguns anos depois, quando da Revolução de 1930 (SCHWARTZMAN, 2021, p. 2), mesmo que, a princípio, o movimento católico fosse contrário a tal aproximação, uma vez que não poderia aceitar a ideia de uma revolução, o que era compreendido, a partir das reflexões de Jackson Figueiredo, como aceitação de perigosas ideias modernas como as do liberalismo, da técnica e da ciência e, além disso, como vitória do movimento tenentista (SCHWARTZMAN, 2021, p. 2) e, não obstante, importa considerar que dentro desse período

haverá um acirramento dos debates políticos – inicialmente capitaneados pelo movimento anarquista –, e da mobilização das classes trabalhadoras com a fundação do Partido Comunista em 1922 (MUELLER, 2015, p. 265).

Ressalta, nesse sentido, Helena Mueller (2015, p. 265):

A mobilização em torno do Partido Comunista impactou a sociedade e dividiu opiniões – a mera menção à palavra “revolução” fazia que os conservadores se sentissem ameaçados em seus projetos fundamentados na manutenção das ‘verdadeiras tradições’ da sociedade brasileira. Setores tradicionais e conservadores da sociedade brasileira se mobilizarão contra quaisquer propostas de cunho revolucionário, em especial aqueles relacionados à Igreja Católica.

Considerada a linhagem familiar marcada pelo elemento religioso do Catolicismo, bem como o interesse de Francisco Campos pela ordem e pela hierarquia, nota-se que seu laicismo dos anos de atuação parlamentar não era algo como uma forte crença ou convicção, dessa maneira, “relativizando seu laicismo anterior, Campos também mostrou senso de oportunidade ao investir na aliança com a Igreja” (SEELANDER; CASTRO, 2010, p. 258). Como articulador político do Governo de Getúlio Vargas, Campos tinha a intenção de mobilizar as forças da militância católica “para si e para o Governo” (SEELANDER; CASTRO, 2010, p. 258), dessa maneira, “Campos converteu-se em paladino de causas caras à hierarquia eclesiástica” (SEELANDER; CASTRO, 2010, p. 258).

Parece, ainda, importante considerar que as reflexões de Francisco Campos acerca do mito e da Teologia Política encontrarão, no pensamento católico, um interlocutor interessado. Campos, conforme já mencionado, no texto *A política é o nosso tempo*, de 1935, apresenta um diagnóstico de que os tempos são de transição, o que permite observar a questão da revolução e seus motivos espirituais. Para Campos, naquela quadra da história, não era possível reconhecer uma substância espiritual isenta de problemas, pois “perdemos as aquisições substanciais do passado e não constituímos ainda novo patrimônio” (CAMPOS, 2001a, p. 15).

Esse ponto da crítica de Campos parece bem se adequar a algumas das objeções lançadas ao modelo republicano surgido em 1889, acusado de tentar transpor valores e instituições – especialmente o modelo federalista dos Estados Unidos –, com Rui Barbosa sendo “seguidas vezes [...] acusado de trazer para o Brasil um modelo que não se compadecia com nossa realidade social, política e jurídica” (BONAVIDES, 1990, p. 252). Na compreensão de Azevedo Amaral, há uma verdadeira marca de irrealidade e de inadaptabilidade social das instituições brasileiras do período, o que pavimentaria o caminho para toda sorte de golpes de força e de movimentos revolucionários (AMARAL, 1938, p. 76).

De acordo com Rogério Dutra dos Santos (2009, p. 126):

Francisco Campos, ator político de relevo na configuração do Estado Novo, constrói o seu próprio modelo de *Estado antiliberal* tendo como premissa básica o anacronismo das instituições da democracia liberal ante o tempo da sociedade de massas. Esta aproximação é completamente distinta da construção ideológica das ditaduras militares de trinta anos depois onde a questão econômica será o motor discursivo fundamental. No Estado Novo e, especialmente em Francisco Campos, o problema a ser resolvido era a formação de um modelo de Estado que pudesse favorecer a entrada do Brasil em um novo tempo: talvez um tema menos político do que metafísico.

A via, portanto, escolhida por Campos para pensar a constituição do Estado nacional encontra fundamento na Teologia Política, justamente por essa última ser capaz de colocar, em movimento, valores espirituais que em sua compreensão, foram desarrumados, ou seja, para Campos houve uma desagregação dos valores que constituíam nossa herança cultural (CAMPOS, 2001a, p. 15). Na compreensão do jurista mineiro, os valores todos se tornaram relativos, dessa forma, “não apenas no sentido de serem relativos entre si, ou a um valor fundamental, mas de serem relativos simplesmente, isto é, de não guardarem entre si nenhuma relação” (CAMPOS, 2001a, p. 15), o que Campos caracteriza como a sofística moderna que elimina o valor substancial, apesar de continuar empregando o discurso dos valores tradicionais (CAMPOS, 2001a, p. 15) ligados à pátria, à família e à igreja (CAMPOS, 1940).

No entender de Campos essa questão se desloca do plano da atitude especulativa do espírito para o da prática política. Esse deslocamento permite compreender como se constituiu “uma teologia política que tem por substância a afirmação de que o seu dogma fundamental deve ser acreditado como verdadeiro, conquanto declare que o seu valor não é um valor de verdade” (CAMPOS, 2001a, p. 16). Para Francisco Campos, nesse sentido, será a teologia soreliana do mito político aquela que melhor permite observar o primado do irracional na mobilização para ação política na sociedade de massas; ou seja, há na reflexão de Sorel o cultivo da ideia de uma luta de classes que constrói uma “imagem dotada de grande carga emocional, destinada a servir de polarizador das idéias ou, melhor, dos sentimentos de luta e de violência, tão profundamente ancorados na natureza humana” (CAMPOS, 2001a, p. 16), assim, o mito seria compreendido como valor de ação, não tendo “sentido indagar, a propósito de um mito, do seu valor de verdade” (CAMPOS, 2001a, p. 16). Deve-se, então, partir da crença do valor teórico do mito e é nessa medida “que o mito tem um valor de verdade, é que ele possui um valor de ação, ou um valor pragmático” (CAMPOS, 2001a, p. 16).

Segundo Adalberto Paranhos (1997, p. 29):

Na sociedade de massas, a política se transformaria em teologia e sua maior expressão, de acordo com Francisco Campos, é encontrada na teologia política calcada no mito soreliano. O dogma norteador desse pensamento consiste no enunciado de que pouco importa o “valor de verdade” contido na figuração mítica. Importa – e muito – que o mito seja tomado por verdadeiro, que se creia como revelação da verdade.

A partir de tais coordenadas, nota-se que o interesse de Campos pela ideia de revolução, pensada a partir do mito político da luta de classes soreliano, a princípio não mobilizaria as forças do catolicismo para ação política no movimento revolucionário de 1930, ou seja, a concepção de revolução é algo assustadora para o pensamento católico. A fim de se aproximar da militância política católica, não parece arbitrário considerar as bases míticas do discurso de fundação da ordem de linhagem romana como bom ponto de apoio teórico, o que será mobilizado por Francisco Campos não só, em defesa da revolução de 1930⁴⁸, mas, posteriormente, do Estado Novo, uma vez que “a Revolução de 30 só se operou, efetivamente, em 10 de novembro de 1937” (CAMPOS, 2001b, p.41).

Pode-se, portanto, concordar com Alcir Lenharo quando afirma que houve a “utilização do fato mítico da Revolução de 1930, da qual 37 se apresentará como revolução acabada e da qual tomará de empréstimo sua origem mítica de fundação” (LENHARO, 1986, p. 14), de tal modo, só em 1937 teria ocorrido a fundação do Brasil (CAMPOS, 1940, p. 149).

Após a revolução de 1930, “a Igreja já buscava encontrar seu espaço no novo regime, com Francisco Campos, buscando estabelecer a ponte” (SCHWARTZMAN, 2021, p. 2), pacto que ficaria caracterizado pela autorização do ensino religioso nas escolas públicas por via de um decreto publicado em abril de 1931 (*Decreto nº 19.941 de 30 de abril de 1931*), algo que havia sido abolido desde Constituição de 1891 (SCHWARTZMAN, 2021, p. 2) e foi recebido pela Igreja “como uma primeira comprovação de que o Governo Provisório, e mais precisamente Francisco Campos, se manteria fiel aos ‘compromissos assumidos perante a consciência católica’” (SCHWARTZMAN, 2021, p. 2).

De acordo, porém, com Seelander e Castro (2010, p. 258):

Do integrismo católico a ser manipulado, não eram o rigorismo antiodivorcista nem as inclinações ultramontanas que seduziam Campos. Era, isso sim, o apego sistemático à hierarquia, à disciplina e à autoridade, com a

⁴⁸ O alvo aqui não é discutir a Revolução de 1930, contudo, boa síntese é apresentada por Paulo Bonavides quando afirma que “a cognominada Revolução de 30 significou dessa maneira o ponto de partida e a base de apoio de um ambicioso programa de renovação dos costumes políticos, cujo objetivo maior era o estabelecimento da verdade eleitoral, pressuposto de uma ordem representativa mais legítima, em correspondência com o sentimento nacional vigente. [...] Do ponto de vista político, é de ponderar que a ditadura instalada pelo segundo governo provisório republicano em 1930 durou quatro anos e manifestou desde o começo certo pendor continuísta alimentado pelo seu chefe” (BONAVIDES, 2000, p. 172).

valorização desta última em detrimento do localismo e de espontaneísmos tendentes ao descontrole. Em carta datada de 1931, o político mineiro já via a Igreja como fonte de ‘modelos e quadros de disciplina e ordem espiritual’.

É possível, assim, verificar a aproximação de Francisco Campos da institucionalidade e da intelectualidade católicas, ainda que se reconheça que “a incorporação da Igreja ao seu projeto político parecia ser meramente instrumental, de conveniência, e não responder a uma convicção ética e religiosa mais profunda” (SCHWARTZMAN, 2021, p. 6), o que nos permite verificar algo da herança cultural romana nas reflexões de Francisco Campos.

No que diz respeito propriamente a essa presença do ideário romano no pensamento de Campos cabem, nesse momento, algumas considerações mais pontuais. De saída, é curioso notar que Marilena Chauí utiliza como epígrafe do capítulo *Brasil: o mito fundador* – de obra com mesmo título –, de passagens de textos de Francisco Campos. A primeira citação é do texto *Valores espirituais*, escrito que compõe o livro *Educação e Cultura*, em que é possível verificar, nitidamente na leitura de Francisco Campos, a perspectiva jusfilosófica de Roma. Nesse trabalho, o ponto de Campos é pensar a fundação do Brasil e o ato de fundação deve ser compreendido como perpétuo e contínuo (CAMPOS, 1940, p. 149).

Nas palavras de Francisco Campos, em discurso sobre os valores espirituais, proferido em 1936:

Em certo sentido, somos todos fundadores. Fundar é dedicar o pensamento, a vontade e o coração. E todas as instituições humanas somente vivem porque se renova todos os dias esse acto de dedicação e de fidelidade. Não haveria pátria, família, igreja, se não se renovasse, pelo pensamento ou pelo espírito, o acto de fundação. Neste ponto, a igreja e a família constituem exemplos de fundações perpétuas, que repousam a sua perpetuidade na renovação quotidiana do voto de fundação. Não há igreja, não há família, não há pátria que se funde num dia para sempre, se o acto de fundação não se repete ou se renova com a fé, a confiança, a fidelidade do primeiro dia (CAMPOS, 1940, p. 149).

Essa passagem da reflexão de Campos parece bem ilustrar tudo o que foi exposto até aqui, no que diz respeito à construção teológico-política do Brasil e à influência da institucionalidade eclesiástica trazida pelo invasor europeu. Há, além disso, a forte presença da herança de Roma, que, dado o interesse de Francisco Campos pela questão do mito e da ditadura, servirão como sustentação de seus argumentos e serão incorporados em sua leitura dos problemas nacionais, assumindo um sentido teológico-político para justificar a

legitimidade do Estado Novo e, por hipótese, podem se projetar para além dessa quadra da história brasileira.

Campos, ao final do escrito *A política e o nosso tempo*, ao reconhecer a temporalidade de transição a qual o Brasil está inserido e os perigos que esses dias ofertam, afirma que é necessário “olhar a realidade na face e ler na sua máscara a mensagem do destino” (CAMPOS, 2001a, p. 38), ou seja, devem os homens compreender com amor ao destino a sua missão e a dimensão de sua tarefa, tendo soado “simultaneamente em todos os meridianos, a hora da advertência e do alerta” (CAMPOS, 2001a, p. 38) que avisa do momento de marchar sobre Roma, sobre o centro das decisões políticas, com a finalidade de que, após o fechamento das portas do fórum e abertas as do Capitólio, e sob o sinal da inovação de Júpiter, se reconheça a necessidade do comando e do estabelecimento da *auctoritas* (CAMPOS, 2001a, p. 38), uma vez que “ainda não terminou o processo de recuperação dos valores perdidos” (CAMPOS, 1940, p. 153).

A partir de tal diagnóstico, é possível a Campos destacar que o regime de governo das massas é justamente a ditadura (CAMPOS, 2001a), pois o ditador é o guia e o intérprete da revolução (CAMPOS, 1940, p. 151). Não parece, assim, arbitrário reconhecer o sentimento romano presente em Schmitt e no jurista brasileiro, o que justifica o exposto até aqui sobre alguns temas do imaginário jurídico-político romano, basicamente, aquilo que diz respeito à fundamentação teológico-política da ideia de autoridade, bem como à valorização da magistratura da ditadura.

Nesse horizonte, verificou-se o mito como elemento teológico-político e sua ligação com o conflito político. Ao considerar que os valores espirituais foram todos relativizados e desorganizados, Campos propõe a construção de uma institucionalidade que encontra um ponto de ancoragem na autoridade e na hierarquia, a fim de bem garantir a ordem na sociedade de massas e, para tanto, volta sua atenção para a Itália e para o discurso de Mussolini, pronunciado em 1922, em Nápoles.

Sorel está presente como referência nesse discurso do líder fascista italiano e, ao que parece, Campos pretende, assim como Schmitt no texto *Teoria Política do Mito*, enfrentar a questão da mobilização para a ação e o problema da revolução, com uma leitura teológico-política do mito soreliano em sentido nacionalista, outra possibilidade de aproximação das reflexões de Schmitt e Campos, contudo, existem também alguns afastamentos, como, por exemplo, a valorização conferida por Campos nessa questão ao romantismo alemão. O ponto fundamental, por fim, diz respeito a uma reflexão constitucional que se sustenta na imagem

escatológica de um enfrentamento final e de um inimigo último, o que deve ser barrado pelo aparecimento de um César, o que será objeto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3. APOCALÍPTICA DA CONSTITUIÇÃO

“Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa uniram-se numa santa cassada a esse espectro: o papa e o czar, Metternich e Guizot, radicais franceses e policiais alemães”⁴⁹.

“Até hoje, os interesses nunca e em lugar algum estiveram de mútuo acordo, foi por causa do Estado, que sacrificou os interesses da maioria em proveito de uma minoria privilegiada. Eis por que esta famosa incompatibilidade e esta luta de interesses pessoais com os da sociedade nada mais é do que um logro e uma mentira política, nascido da mentira teológica, que criou a doutrina do pecado original para desonrar o homem e destruir nele a consciência de seu próprio valor”⁵⁰.

Introdução

O presente capítulo pretende verificar a hipótese da relação entre Teologia Política e o pensamento constitucional em Carl Schmitt e Francisco Campos, pela via da Apocalíptica da Constituição. Conforme mencionado, no primeiro capítulo, parece possível verificar que tanto Schmitt quanto Campos apresentam uma leitura apocalíptica de seu tempo, significa dizer que vislumbram um tempo em que exige a institucionalização de um Estado forte como instância decisora, uma vez que ambos os autores consideram os conflitos presentes no cenário político.

Partindo desse modo, da reflexão de Schmitt, é possível verificar uma abordagem que coloca o Estado de Exceção em sentido originário, ou seja, observa que, no momento constituinte, a exceção revela (*apocalipse*) o conflito decisivo que precisará ser normalizado ou ordenado, o que justifica a forma como Schmitt entende o soberano e, também, inviabiliza pensar a juridicidade pelo caminho da compreensão normativa. Todos os conceitos e vocábulos políticos – que foram a princípio secularizados –, agora tomam para Schmitt sentido polêmico (SCHMITT 1992), assumindo o político um critério que também revela o conflito, a saber, o agrupamento amigo-inimigo, bem como a possibilidade do reconhecimento de um inimigo último ou final.

Francisco Campos também observa seu tempo em sentido apocalíptico, especialmente, tratando os anos de 1930, no Brasil, como uma época de transição que permite ser pensada pela via da teologia política (CAMPOS, 2001a). Campos, dessa maneira, faz um diagnóstico dos problemas nacionais em alguma medida próximo a posições de Carl Schmitt, como, por exemplo, no que diz respeito a crítica do liberalismo e da democracia parlamentar,

⁴⁹ MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**, 2011, p. 38.

⁵⁰ BAKUNIN, Michail. **A igreja e o Estado**, 2014, p. 99-100.

contudo, o contexto brasileiro exigiria, conforme verificou-se no capítulo 2, o reconhecimento de um mito de fundação, que só viria a ser melhor desenvolvido em 1937.

Pretende-se, então, verificar se Schmitt e Campos propõem um pensamento constitucional que se constrói a partir de um discurso teológico-político que se sustenta, na revelação originária do conflito e no medo do surgimento do inimigo final, aquele que, em sentido apocalíptico, ameaça a existência da ordem e, por isso, a ele deve ser dado o combate, o que justificaria o recurso a ditadura como medida de enfrentamento, bem como um direito do Estado a sua autopreservação.

3.1. Entre os escombros e a fundação: apocalipse e a construção do inimigo

Inicialmente, a fim de examinar a reflexão constitucional de Carl Schmitt e de Francisco Campos que pretendem falar *em nome* da necessidade de garantia *da ordem*, parece interessante retomar as linhas de força do que foi apresentado, na primeira parte do presente trabalho. A partir do texto *Teologia Política* de Carl Schmitt, verificou-se a possibilidade de leitura do Estado de Exceção em sentido apocalíptico, ou seja, uma compreensão da esfera do político que se pauta na intensidade conflitiva e que compreende a situação crítica como exceção no sentido teológico-político de uma revelação do conflito, bem como de um inimigo a quem deve ser dado combate (SCHMITT, 1996a; 1998).

Carl Schmitt, neste sentido, pretendia enfrentar as questões de seu tempo, dessa forma, “Schmitt concebia as suas posições e conceitos, de forma agonal, como uma resposta dialética e tética a uma situação dada que designou, para o tempo de entre guerras, pelos lemas ‘Versalhes’, ‘Genebra’ e ‘Weimar’” (MEHRING, 2015, p. 651). Não se trata aqui de desenvolver uma pretensão historiográfica de contextualização do pensamento de Schmitt, mas, sim, de considerar a Teologia Política como uma matriz de pensamento em que se pode verificar seus elementos como algo presentes na meditação jurídico-política schmittiana, que enfrenta o seu contexto e o permite compreender os conceitos políticos como fundamentalmente polêmicos (MEHRING, 2015, p. 651).

Após a primeira guerra planetária, que exigiu o máximo das forças do povo alemão, em nove de novembro de 1918, caiu o governo imperial e, na cidade de Weimar, foi proclamada na Alemanha uma República Parlamentar, com o aparecimento de novo documento constitucional fundado, na democracia política e com pretensões de constituição de uma sociedade pluralista; dessa maneira, torna-se possível afirmar que o aparecimento do Tratado de Versalhes e da Constituição de Weimar são institutos que operam uma

“transformação metafísica”, com a “destruição do Império alemão” e o “estabelecimento do liberalismo como sistema predominante na Europa” (KENNEDY, 1998, p. 92; KENNEDY, 2012, p. 34).

O processo político em que está inserida a ideia de uma república é bastante conturbado, uma vez que até aquele momento a Alemanha tinha uma cultura imperial de governo (período guilhermino), por conseguinte, a ideia de uma democracia não era consenso na tessitura social alemã (RAMIRO, 2017, p. 122). O contexto histórico-político de eclosão da república weimariana se dá especialmente pela ruptura da aliança de forças que articulavam a situação político-institucional e social arquitetada pelo chanceler Otto von Bismarck (GONZÁLEZ, 1992, p. 318).

De acordo com Argemiro Martins, dessa forma, a República nasce “sob os auspícios da social-democracia, haja vista que a aristocracia militar e civil dos ‘junkers’ estava desacreditada, após ter levado o país a uma desastrosa aventura militar que custou a vida de 1,8 milhões de alemães” (MARTINS, 1996, p. 14).

As dificuldades para o florescimento da democracia eram impostas não só pela questão política interna – esta última ligada a uma grande quantidade de alemães, em especial aqueles atrelados ao regime de Guilherme II, que não aceitavam a forma de governo democrática –, mas, ao mesmo tempo, ao problemático acordo de paz documentado no *Tratado de Versalhes*⁵¹. Além disso, a sociedade tinha de se reconstruir igualmente do ponto de vista econômico e contava agora com uma economia bastante fragilizada e instável, com o maior registro de inflação do período (RAMIRO, 2017, p. 122; FULBROOK, 2012, p. 170), logo, “as instituições políticas centrais da República de Weimar se viram submetidas a uma extrema pressão constitucional durante a maior parte de sua curta existência” (KENNEDY, 2012, p. 34).

Ainda, no entender de Ellen Kenedy (2012, p. 35):

A fidelidade ao regime procedia de duas fontes: a ideia de um Estado-nação democrático proclamada no preâmbulo da Constituição – “o povo alemão se deu (a si mesmo) esta Constituição” – e a preservação de uma estrutura

⁵¹ Documento assinado para colocar fim a Primeira Guerra Mundial em que se exigia da Alemanha o reconhecimento de sua responsabilidade, impondo sanções de reparação a inúmeros Estados e, ainda, os termos impostos à Alemanha incluíam a perda de uma parte de seu território para certo número de nações fronteiriças, de todas as colônias sobre os oceanos e sobre o continente africano, bem como uma restrição ao tamanho de seu exército, “em síntese, o Tratado de Versalhes atribuía a culpa exclusiva da guerra à Alemanha, impunha uma pesada dívida e exigia que o Governo alemão assumisse, em nome do país, a responsabilidade de ter dado causa ao conflito” (MARTINS, 1996, p. 21). Alguns dos textos importantes de Schmitt e que serviram de referência neste ponto são agrupados sob o título “Conceitos e posições na Guerra com Weimar-Genebra e Versalhes, 1923-1939”. Interessantes análises do impacto do Tratado de Versalhes podem ser encontradas em SILVA; LOPES, 2017. Ver também MARTINS, 1996; BECKER, 2011.

federal, irracional em termos organizativos, porém que evocava continuamente o passado [...]. A *Fortuna* fez sua aparição em Weimar sob o disfarce de um conjunto extremo de realidades externas: o Tratado de Versalhes, a inflação, a grande depressão – e a suscetibilidade das elites e das massas ante as religiões políticas de direita e de esquerda.

O regime de Weimar sofrerá com duros golpes de ambos os lados do arco ideológico – serão lançadas críticas tanto de extrema esquerda quanto de extrema direita –, com tentativas de golpes de estado, invasão de território – em especial de sua zona industrial por franceses e belgas –, até o período de dissoluções do parlamento e a derrubada legalizada dos princípios da república (VITA, 2014; 2017, p. 1). De tal modo, é bastante comum uma divisão do período weimariano em três fases, a saber: a) a primeira de crise e busca da ordem política nos anos iniciais (1919-1923); b) um segundo momento de aparente estabilidade social, econômica e política (1924-1928) e c) o reaparecimento de um período de crise e a queda da república (1929-1933) (RAMIRO, 2017, p. 123; VITA, 2014; 2017, p. 1).

Letícia Vita apresenta boa síntese do período:

A República de Weimar foi proclamada em 9 de novembro de 1918 e tão só pouco mais de quinze anos depois, em 30 de janeiro de 1933 era derrubada com a nomeação de Hitler como chanceler. Durante estes anos teve que enfrentar o custo político proveniente da assinatura do Tratado de Versalhes, sofreu dois golpes de Estado, múltiplas e violentas ameaças da extrema esquerda e da extrema direita, a ocupação de sua zona industrial mais rica por tropas francesas e belgas, a maior inflação de que se teve registro em nossa era, múltiplas dissoluções do Parlamento e finalmente, abolição ‘legal’ de seus princípios republicanos (VITA, 2017, p. 1).

O fracasso da República parece algo interessante para uma parcela da população alemã ainda vinculada ao ideário de privilégios do regime imperial caído. Especialmente militares – mesmo que por algum tempo desacreditados devido a derrota bélica no primeiro conflito planetário –, e burocratas ligados ao sistema judiciário (MARTINS, 1996, p. 37)⁵², bem como “os protestantes (mas também a alta hierarquia da igreja Católica) enveredaram por um caminho nacionalista e reacionário, em clara hostilidade à República” (LOUREIRO, 2005, p. 32). Assim, neste contexto se reabilitou o uso do termo *Shadenfreude*, ou seja, havia

⁵² Argemiro Martins destaca dois pontos a respeito das forças reacionárias. Quanto aos militares “não tardou a vigorar a lenda de um exército alemão imbatível, que somente perdeu a guerra em razão da traição de judeus e comunistas” (MARTINS, 1996, p. 37). Ainda, no tocante a aristocracia judiciária “os tribunais do ‘Reich’ não tardaram a dizer a quem serviam. O simples contraste das decisões judiciais acerca das diversas revoltas e assassinatos políticos, cometidos por extremistas de esquerda como de direita, serve para evidenciar a posição política da magistratura” (MARTINS, 1996, p. 37). No entender de Peter Gay existiram alguns erros estratégicos dos ‘homens de Weimar’, mas o erro fatal se apresentou “quando falharam em subjugar ou transformar o funcionamento da antiga ordem: os militares, os funcionários públicos e os tribunais” (GAY, 1978, p. 33).

uma espécie de *satisfação malévola* dos opositores do regime republicano, algo como uma espécie de “alegria malsã pelo sofrimento dos outros” (GAY, 1978, p. 16).

Segundo Peter Gay (1978, p. 16):

Posso acrescentar que foi precisamente este pessimismo fácil, que viu então (e ainda vê) a República condenada desde o início, que ajudou a concretizar as profecias feitas. O fim de Weimar não era inevitável, pois existiam republicanos que levaram a sério o símbolo de Weimar e tentaram, persistente e corajosamente, dar ao seu ideal um contexto real.

O que se buscou com a república de Weimar foi a possibilidade de coexistência de diferentes projetos de vida e de visões políticas, o que marca um espaço político plural, exigido pela democracia. Para a coabitação dessas cosmovisões, parecia necessária a existência de um pacto fundamental, um documento em que estivessem presentes os termos desse grande acordo, o que será representado pela constituição de Weimar.

O documento constitucional, dessa forma, era frequentemente denominado “compromisso constitucional” (*Verfassungskompromiss*) ou “constituição programática”, no entanto, “carente, portanto, de definições políticas que permitissem o seu cumprimento em determinadas direções” (BERCOVICI, 2004, p. 27). De tal maneira, o documento constitucional surge como a base fundamental do acordo entre as forças sociais e políticas antagônicas, presentes na Alemanha no início do século XX (NEUMANN, 2005, p. 27; RAMIRO, 2017, p. 123), contudo, “a instabilidade constitucional do período aqui estudado muitas vezes é atribuída à própria estrutura da Constituição de Weimar” (BERCOVICI, 2004, p. 27).

Conforme Gilberto Bercovici (2004, p. 26):

A Constituição de Weimar foi elaborada sem majorias claras, em um contexto político cujo equilíbrio era precário e instável. Desta forma, não era uma Constituição homogênea, monolítica, mas uma expressão das relações entre as forças políticas em disputa em 1919. [...] A Constituição de Weimar era um compromisso politicamente aberto de renovação democrática da Alemanha. O difícil em sua análise não é demonstrar suas incoerências, mas definir qual seria a saída satisfatória no contexto complexo e contraditório de uma sociedade industrial moderna nas condições alemãs do pós-Primeira Guerra Mundial.

O pacto supra referido irá se constituir como o artifício do pluralismo democrático que visa garantir a existência da democracia no período weimariano, isso significa dizer que existiram inúmeros pactos entre os grupos, com decisões importantes para os rumos da organização político-institucional do Estado e sobre a vida política (NEUMANN, 2005, p. 27;

RAMIRO, 2017, p. 123). De tal modo, de acordo com Gómez Orfanel “Schmitt se situa claramente entre aqueles que defendiam as ideias de 1914, frente a 1789, a herança e tradições políticas derivadas da revolução francesa, ou o Espírito alemão frente à Europa ocidental” (ORFANEL, 2015, p. 403), ou seja, “o triunfo do constitucionalismo burguês sobre o militarismo prussiano, coincide com a dissolução do exército e a entrega das armas ao inimigo, ou o que é o mesmo a vitória do parlamentarismo está unida a traição contra a Alemanha” (ORFANEL, 2015, p. 403).

Ellen Kenedy aponta para a caracterização de uma geração de intelectuais, na qual estava inserido Schmitt, que cresceram desfrutando e beneficiados por uma sensação de prosperidade e segurança, presentes no período guilhermino, anterior, portanto, ao primeiro conflito planetário, o que estaria na base da percepção intelectual da teoria schmittiana do Estado (KENNEDY, 2012, p. 79)⁵³.

De acordo com Kennedy, neste sentido, esta geração de 1910 não se rebelaria apenas contra a República de Weimar nos anos posteriores ao fim da Primeira Guerra Mundial, mas, também, colocar-se-ia em oposição ao liberalismo político, devido a suas falsas pretensões (KENNEDY, 2012, p. 79), bem como “contra os pressupostos culturais e metafísicos que a sustentaram e que formavam o legado recebido do século dezenove: a crença no progresso e na tecnologia e na racionalidade instrumental” (KENNEDY, 2012, p. 79).

Logo, de acordo com Roberto Bueno (2018, p. 95):

O trabalho intelectual de Schmitt esteve engolfado por seu profundo despreço por Weimar, por sua cultura e literatura popular tanto quanto por sua filosofia e as instâncias mediadoras, sim, e como a muitos de seus contemporâneos, pela ínsita carga da ideologia dos vencedores que carregava e cuja marca fora estampada na Constituição da República⁵⁴.

⁵³ A fim de verificar a presença da sensação de segurança destacada por Kennedy, mostra-se interessante notar este ponto no relato de Ernst Jünger – interlocutor de Schmitt e integrante desta geração –, em suas *Tempestades de aço* quando afirma que “havíamos deixado as salas de aula, bancos de escola e mesas de trabalho e, em curtas semanas de treinamento, estávamos fundidos em um grande e entusiasmado corpo. Criados em uma época de segurança, todos sentíamos a nostalgia do incomum, do grande perigo. E então a guerra tomou conta de nossas vidas como um desvario. [...] A guerra por certo, nos proporcionaria o imenso, o forte, o solene. Ela nos parecia uma ação máscula, uma divertida peleja de atiradores em prados floridos e orvalhados de sangue” (JÜNGER, 2013, p. 7).

⁵⁴ Importante considerar que este ponto acerca da posição de Carl Schmitt no tocante a República de Weimar gera muitas polêmicas e controvérsias nos estudos schmittianos, existindo mesmo uma verdadeira *querela sobre o guardião e o opositor*. A partir dos pontos levantados neste trabalho de pesquisa, apresenta-se possível compreender Schmitt como defensor da forma-Estado, todavia, isto não quer dizer que estava a defender a democracia esculpida no documento constitucional republicano, mostrando-se fortemente inclinado a reconhecer legitimidade ao modelo autocrático. Para posições diferentes, ver: BENDERSKY, 1986; SÁ, 2009.

A Proclamação da República e o advento da Constituição de Weimar não extinguiram a insatisfação política, mas obscureceram a visão daqueles que lideraram a revolução de 1918. A esquerda alemã contou com inúmeras rupturas do partido social-democrata (SPD) e aparição de novas agremiações partidárias como, por exemplo, o *Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (Partido Social-Democrata Independente da Alemanha – USPD) e o *Kommunistische Partei Deutschlands* (Partido Comunista da Alemanha – KPD)⁵⁵. No entender Peter Gay, “o maior e mais pernicioso inimigo da República de Weimar era a guerra civil no interior da esquerda republicana” (GAY, 1978, p. 25).

Segundo Argemiro Martins (1996, p. 16):

Terminada a I Guerra, as animosidades entre os partidos de esquerda alemães (SPD, USPD e Liga Espartaquista) se intensificaram mais ainda. Nunca, na história política de Weimar, estes segmentos superaram totalmente suas diferenças. A própria República foi filha do dissenso, nascendo mais por casuísmo do que por idealismo, pois Philipp Scheidemann objetivava apenas antecipar-se à proclamação de uma república socialista por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht.

No que diz respeito à formação do pensamento conservador autoritário, o primeiro ponto foi a escolha de um inimigo e se elegeu, para tanto, o modo de vida burguês e liberal, os quais foram apontados como responsáveis históricos pelos dissabores da derrota alemã na guerra de 1914-1918 e que se configura como “um novo e poderoso ingrediente ao qual somar as demais reprovações já elaboradas que desembocariam na construção dos novos traços republicanos impostos pelo constitucionalismo de Weimar” (BUENO, 2011, p. 283; RAMIRO, 2017, p. 123).

No entender de Ellen Kennedy (2012, p. 31):

Os problemas da Constituição de Weimar se converteram no centro do pensamento de Schmitt entre 1919 e 1933 devido a que suas elucubrações científicas surgiram ao calor desse texto. Porém diferente da maioria dos juristas preocupados com o direito público, e em um profundo desacordo com o método dominante na jurisprudência da época, Schmitt rechaçou o formalismo constitucional em favor de uma aproximação que situou as questões do direito público dentro da política e da história. O direito contém sempre um momento de conflito e de decisão em que as diferenças se resolvem em benefício de um partido em detrimento de outro.

⁵⁵ Este último conhecido como “liga espartaquista”, liderado por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, brutalmente assassinados em Berlim em 1919 por atividades do exército e dos *Freikorps* - Os “Corpos Livres”, grupos paramilitares voluntários financiados pela indústria e treinados pelas forças armadas para suprimir os levantes político-revolucionários (FULBROOK, 2012, p. 175) -, após a repressão a um levante que protestava contra algumas questões discutidas no Parlamento sobre os rumos da Alemanha.

A partir de tais coordenadas, torna-se admissível a justificação de um Estado forte em sentido autoritário, a fim de que possa fundar ou mesmo salvaguardar a ordem, o que pode ser feito em sentido ditatorial. Tal perspectiva Teológico Política schmittiana será de bastante interesse para Francisco Campos, tendo em vista, conforme já mencionado, que Campos também procede uma leitura *apocalíptica* de seu tempo (CAMPOS, 2001a; MEDEIROS, 1978; CIOTOLA, 2010; ROSENFELD, 2019)⁵⁶, especialmente por considerar a instabilidade e a situação conflitiva brasileira, que para Campos encontra problemas desde sua aurora republicana com a Constituição de 1891.

No que diz respeito à crítica a Primeira República (1889-1930), Luis Rosenfeld ressalta que:

Constatou-se a proliferação de ideais autoritários entre os juristas brasileiros no período que compreende os últimos suspiros da Primeira República e a ascensão de Vargas. É na década de 1930 que ocorre o ocaso das tentativas doutrinárias de organização liberal do Direito Constitucional e da Teoria do Estado, e se disseminam obras jurídicas que irão contestar o anacronismo das instituições liberais, a ineficácia da democracia parlamentar e o *idealismo da constituição de 1891* (ROSENFELD, 2019, p. 27).

Nessa proliferação de obras e de ideais autoritários, que também ficou caracterizado como pensamento social brasileiro (CHACON, 1977), uma vez que reivindicava o abandono da importação de modelos institucionais e de ideias estrangeiras, devendo-se preocupar com a *organização* do Estado nacional, destacam-se, além de Francisco Campos, para citar alguns outros nomes, Alberto Torres, Oliveira Viana, Azevedo Amaral, Plínio Salgado, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima (MEDEIROS, 1979; BUENO, 2016, p. 79), Gustavo Capanema, Lindolfo Collor, Agamenon Magalhães, Marcondes Filho, Lourival Fontes, Salgado Filho, Simões Lopes e Góes Monteiro, “os autênticos construtores do Estado Novo” (CHACON, 1977, p. 42). De acordo com Silene Freire:

Não seria exagero afirmar que, na sociedade brasileira, o conjunto das idéias reacionárias, conservadoras, que emergiu de grupos intelectuais formados a partir da Primeira República – que a nossa historiografia convencionou chamar de pensadores autoritários – é exatamente o pensamento político que, de forma mais competente, aborda a “questão social” sob um registro despolitizante, de modo que apresenta o mais alto grau de instrumentalidade para a construção de uma modernidade “pelo alto”, sem rupturas com as bases arcaicas da sociedade brasileira e destruidora das possibilidades democráticas. Sem dúvida, o grupo de intelectuais formado a partir da

⁵⁶ Aqui é importante considerar que esta caracterização é lançada como uma visão escatológica da política, ou seja, uma visão de seu tempo ligado a decadência e a catástrofe, contudo, não é desenvolvida uma exploração da hipótese da relação entre teologia política e pensamento constitucional em Campos, justamente este o ponto que o presente trabalho busca investigar.

Primeira República, que a historiografia brasileira convencionou chamar de pensadores autoritários, não é fácil de ser definido (FREIRE, 2009, p. 205).

Francisco Campos é um dos mais importantes intelectuais e juristas deste grupo – coletivo ativo intelectual e politicamente durante o fim do século XIX até meados do século XX (BUENO, 2016, p. 79) –, que pode ser considerado como um conjunto de pensadores que “consolidou cultura autoritária que se completaria em um espectro ideológico mais amplo reconhecido como a direita do período, formada pelo integralismo, pelo tradicionalismo católico e pelo autoritarismo” (BUENO, 2016, p. 79-80).

Para Roberto Bueno, ainda, é possível caracterizar estes autores como precursores não só de uma engenharia antiliberal autoritária com pretensões modernizadoras, mas, também, como “eficientes pavimentadores da trilha antidemocrática que perduraria no poder até meados da década de 1980 e, enquanto cultura política, até os dias correntes” (BUENO, 2016, p. 79-80).

No que diz respeito a Francisco Campos, seu horizonte de análise recai sobre questões que vão desde o princípio federativo, que gera desordem, haja vista as “correntes cujo ímpeto ameaçava o poder organizado, a ordem estabelecida, o *status quo* da política de centralização, posta em termos de poder pessoal, ou seja, condensada na figura do presidente” (BONAVIDES, 1996, p. 262), até o ingresso das massas na política, assuntos que serão mais fortemente enfrentados entre as décadas de 1920 e de 1930, tornando-se possível ao jusfilósofo mineiro afirmar que “só o Estado forte pode exercer a arbitragem justa, assegurando a todos o gozo da herança comum da civilização e da cultura” (CAMPOS, 2001b, p. 59).

Conforme já foi assinalado, na primeira parte do presente trabalho de pesquisa, sugere-se como boa hipótese de abordagem e de aproximação do ideário conceitual de Francisco Campos a compreensão do jurista das alterosas, como um leitor crítico de Carl Schmitt e não sua imagem geminada em terras brasileiras. Na segunda parte do presente trabalho, já se destacou algo das preferências de leitura e de influências intelectuais de Francisco Campos, não obstante, mostra-se interessante e bastante cabível a caracterização feita por Pablo Ruiz-Tagle a respeito de Jaime Guzmán, no que se refere a Campos, tendo em vista que “suas ideias não são uma construção ‘monocorde’ baseada em Schmitt, senão que

combina, em uma complexa polifonia, uma série de ideias reacionárias emanadas de fontes muito diversas” (CRISTI; RUIZ-TAGLE, 2014, p. 181).⁵⁷

Algumas hipóteses, neste sentido, em significado biográfico apontam que Francisco Campos sempre foi reconhecido por sua notável inteligência e erudição (MONTEIRO, 1981; OLIVEIRA, 1991; GUIMARÃES, 1997), prestígio que lhe foi concedido, inclusive, por seus colegas, quando de sua atuação como parlamentar por Minas Gerais, como se verifica, por exemplo, no aparte do deputado Gilberto Amado ao dizer “me sinto honrado de ser brasileiro, assistindo a uma demonstração tão fulgurante de energia. É uma aurora maravilhosa, que honra a intelectualidade brasileira” (CAMPOS, 1979, p. 53).

Junto da alusão a sua inteligência, se verifica também certa dificuldade de circunscrição de seu pensamento que conta com uma variada gama de intelectuais como referência, sendo Schmitt presença marcante em termos de filosofia jurídica e de Teoria da Constituição, perspectivas pensadas a partir de um sentido Teológico Político, que compreende-se como importante elemento de sua reflexão, contudo, é, em grande medida, ignorado nas investigações a respeito de seu trabalho.

De acordo com Vamireh Chacon (1977, p. 42):

A propósito é interessante registrar o difícil levantamento das ideias de Campos, indo da sua Filosofia neokantista do Direito (agnóstica e relativista), à Pedagogia (pragmática e neopositivista) e Filosofia neo-hegeliana e intuicionista da História, culminando na teologização da Política, em itinerário análogo ao de Carl Schmitt.

Para Airton Seelander e Alexander Castro, a caracterização do pensamento de Campos como de linhagem autoritária, em certo sentido, pode se apresentar como reducionista, uma vez que “o percurso político e intelectual de Campos, contudo, é muito mais complexo que tal descrição e revela uma relativa capacidade de adaptação a modas intelectuais e câmbios no quadro político e social” (SEELANDER; CASTRO, 2010, 257).

É bastante interessante o diagnóstico de Seelander e Castro, entretanto, sugere-se que o tema dos fundamentos do estado autoritário em Francisco Campos e de suas conexões teóricas não parece estar esgotado e se mostra como algo bastante fecundo. Pode-se, assim, verificar, da leitura dos textos de Campos, que o jusfilósofo mineiro acessava os textos da

⁵⁷ A respeito da dificuldade de caracterização das referências de um pensamento conservador e autoritário como o de Gúzman, Ruiz-Tagle, em diálogo com o texto *Ideias Políticas Argentinas*, de Juan José Sebrelli, afirma que “os pensadores reacionários antidemocráticos alimentam seu pensamento com uma espécie de coquetel de ideias e não seguem necessariamente uma linha coerente, lógica, ou a uma adesão particular” (CRISTI; RUIZ-TAGLE, 2014, p. 181). No que diz respeito a Campos é bastante interessante a noção de coquetel de ideias e ausência de

intelectualidade francesa — como Maurice Hauriou e Georges Sorel, por exemplo —, e alemã, constituindo o marco de suas influências autores como Hegel, Friedrich Nietzsche, Gerard Anschütz, Rudolf Smend e, como mencionado, Carl Schmitt (GÓES MONTEIRO, 1981) e, além destes autores, Paulo Bonavides ressalta a existência de uma certa obsessão pela ordem e pela segurança que demonstraria o interesse de Campos pelo pensamento de Thomas Hobbes, de tal modo, essa foi “a primeira ideia que se apoderou do espírito de Francisco Campos, de forma tão dominadora [...] que as afinidades entre ele e Hobbes se fazem a esse respeito de todo patentes” (BONAVIDES, 1979, p. xvi).

Para Gustavo Capanema aproximar o pensamento de Campos do pensamento autoritário brasileiro, não é apenas certo tipo de reducionismo, mas, sim, uma versão mentirosa da história. Capanema afirma que o argumento reducionista de primeira ordem diz respeito à inspiração da Constituição de 1937 que foi “erguida naquela hora e destinada a tempos tão revoltos e rebeldes” (CAPANEMA, 1969, p. 17).

Esse teórico ressalta, ainda, que a versão de tendência fascista perseguiu Campos, contudo, “ele era, nas suas aulas de Direito Constitucional, nos seus escritos e discursos, políticos ou não, e no comportamento de sua vida, um democrata” (CAPANEMA, 1969, p. 17). A hipótese da adaptabilidade, desse modo, do pensamento campista parece em alguma medida derivar da leitura de Gustavo Capanema, quando toma de empréstimo trecho de um artigo de Carlos Drummond de Andrade – escrito a propósito da morte de Campos –, dedicado a figura enigmática de Francisco Campos (CAPANEMA, 1969, p. 24). Diante do enigma Francisco Campos, nem tudo é claramente visível, portanto, “os estudiosos de sua vida talvez se desentendam, por muito tempo, na interpretação deste ou daquele aspecto de sua mentalidade política e do seu papel histórico” (CAPANEMA, 1969, p. 25).

Existem alguns esforços para o enquadramento do pensamento do jusfilósofo das Minas Gerais, a saber, de um lado a hipótese de Francisco Rogério Madeira do *cinismo constitucional*⁵⁸, para quem Campos se utilizaria de um discurso mítico que revela um modo cínico de conceber a legitimação do poder, o que não teria sido recepcionado nos círculos jurídicos de seu tempo e, talvez menos ainda, para além dele. A partir da leitura de Michel Foucault, Rogério Madeira busca aproximar a reflexão de Campos do cinismo em sentido filosófico, considerando que a “característica fundamental do cinismo era a sua insolência” (MADEIRA PINTO, 2018, p. 135) e, além disso, estariam presentes outras características

uma adesão específica, como, por exemplo, a Schmitt, mas há uma linha de força lógica em seu pensamento, manifestada em ideias como ordem, segurança e autoridade.

⁵⁸ Ao que parece compartilhada por Rosenfeld. Ver: ROSENFELD, 2019, p. 107.

cínicas, tais como “a impiedade e instrumentalidade de seu modo de viver” (MADEIRA PINTO, 2018, p. 135).

De outro lado, a proposta de Gustavo Capanema, Norma de Góes Monteiro⁵⁹ e de Airton Seelander e Alexander Rodrigues de Castro⁶⁰ que argumentam no sentido de certa *adaptabilidade*, no qual o percurso de Campos não permitiria reduzi-lo a um pensador de tipo fascista ou integralista, ou seja, não poderia ser facilmente vinculado a ortodoxias ideológicas (GÓES MONTEIRO, 1981; SEELANDER, CASTRO, 2010).

A partir de tais coordenadas, para angular a questão da *adaptabilidade*, parece razoável compreender que, dentro do espectro ideológico que se convencionou chamar de pensamento autoritário brasileiro, existem diferenças. Neste sentido, com razão, afirmam Seelander e Castro que Francisco Campos, ao contrário de outros juristas como Miguel Reale, não nutria simpatia pela Ação Integralista Brasileira (AIB), mesmo quando se considera sua tentativa de criação, em Minas Gerais, de grupo miliciano extremista conhecido como *Legião de Outubro* (MALIN, 2020); SEELANDER, CASTRO, 2010) imagem geminada da facção integralista⁶¹.

A opção estratégica de Campos trilhava caminho próprio, contudo, articulava-se em constante busca de apoio político ao movimento de 1930 e a Vargas, dessa forma, na mesma linha de ação política adotada com o catolicismo romano, Francisco Campos procurou instrumentalizar os integralistas, trazendo-os para próximo do regime provisório (1930-1934) objetivando consolidar seu apoio político a Vargas (SEELANDER, CASTRO, 2010, p. 261; MALIN, 2020).

A curiosa relação com os integralistas pode servir para bem apresentar as diferenças dentro do pensamento autoritário brasileiro, em especial no que diz respeito a quem caberia a herança do fascismo. Neste momento, torna-se importante observar que dentro da cúpula da Ação Integralista Brasileira, se encontra Miguel Reale, então responsável pela organização doutrinária do integralismo. De acordo com Odilon Caldeira Neto “no início de 1933 ocorreu à filiação daqueles que se consolidariam como principais nomes do integralismo além do Chefe Nacional Plínio Salgado: Miguel Reale (futuro Chefe de Doutrina Integralista) e

⁵⁹ Ver: *Francisco Campos: trajetória política*. 1981

⁶⁰ Ver: *Um jurisconsulto adaptável: Francisco Campos (1891-1968)*. 2010.

⁶¹ Para Darcy Ribeiro, Francisco Campos foi “criador do primeiro integralismo no Brasil, os camisas pardas de Minas Gerais, fica evidente que ele desempenhou um papel muito importante no Brasil para fortalecer o movimento fascista. O papel que ele desempenhou, naquela onda direitista, precisa ser estudado com maior seriedade e profundidade” (RIBEIRO, apud, OLIVEIRA, 1991, p. 111). Ainda, a respeito do integralismo, parecem corretas as sugestões de Boris Fausto (2001) e Roberto Bueno “acerca da proximidade entre integralismo e o fascismo, uma genuína via autóctone do fascismo” (BUENO, 2016, p. 80).

Gustavo Barroso (futuro Chefe das Milícias Integralistas)” (CALDEIRA NETO, 2011, p. 180; RAMIRO, 2019, p.86).

Apesar de Reale não ser reconhecido como um autor vinculado à vertente autoritária, verifica-se sua posição de destaque dentro do movimento integralista (RAMIRO, 2019, p. 85). Ao longo de sua trajetória intelectual e política Miguel Reale conseguiu de, alguma forma, obscurecer o que se convencionou chamar de primeira fase de seu pensamento (RAMIRO, 2019).

Há, na biografia de Miguel Reale, uma relação com a teoria política do fascismo que é bem apresentada por João Fábio Bertonha, a saber:

Dentro desse contexto, a figura de Miguel Reale é de suma importância, pois ele foi, indubitavelmente, um dos principais líderes do movimento. Nascido em São Bento do Sapucaí (SP) em 1910, era filho do médico italiano Brás Reale e de Felicidade da Rosa Góis Chiaradia, numa ascendência quase totalmente italiana. Até como reflexo disso, fez boa parte da sua formação secundária no tradicional colégio Dante Alighieri de São Paulo, na época totalmente voltado à difusão não apenas da cultura italiana, como também da ideologia fascista.

Essa origem italiana não significava, é claro, algum tipo de vinculação automática ao regime então dominante na Itália. Mas a sua socialização no Dante Alighieri, sua fluência na língua italiana e o contato com a cultura daquele país com certeza influenciaram a sua visão de mundo e permitiram a ele acesso a informações e debates relacionados ao fascismo italiano a que outros líderes integralistas teriam tido mais dificuldade. (BERTONHA, 2013, p. 271).

Para Reale, o *Integralismo* é um movimento democrático. Dentro de suas pretensões se encontram o combate aos sofismas da democracia popular, como, por exemplo, o sufrágio universal. O objetivo é a realização de um modelo de democracia que se constrói pela eleição indireta do Presidente da República, feita pela Câmara Corporativa e pelo Senado (REALE, 1937; RAMIRO, 2019). Miguel Reale, nesse sentido, se esforça por tentar diferenciar o *Integralismo* das correntes fascista e nazista existentes na Europa de seu tempo. A AIB não se assemelharia a tais espectros ideológicos devido a sua “permanente preocupação de dar viabilidade e organicidade a um regime democrático que esteja em consonância com as realidades econômicas e sociais do mundo contemporâneo” (REALE, 1937, p. 248).

Parecia importante para alguns dos integralistas, como Plínio Salgado e Miguel Reale, marcar alguma posição de diferenciação da AIB com relação ao fascismo e ao nazismo (MALIN, 2020). Em postura revisionista no início dos anos 2000, Miguel Reale se esforçou por sublinhar balizas diferenciadoras destes movimentos políticos. No que tange ao nazismo, afirma que a Ação Integralista surgiu no Brasil em 1932 e não teve contato com o

ideário hitlerista. Quanto ao fascismo, este sim estava presente como ideologia do Estado forte, do partido único e como opositor do liberalismo político (REALE, 2004).

Segundo Miguel Reale (2004, s/p):

Em contraste com o liberalismo, a idéia fascista do “Estado forte”, caracterizado pela planificação da economia – ponto este em que coincidia com o marxismo leninista – teve grande ressonância em nosso País, contando com o apoio de intelectuais do porte de Alceu Amoroso Lima, Fernando de Azevedo, Francisco Campos, Azevedo Amaral, Otávio de Faria, Cassiano Ricardo e Menotti Del Picchia [...]. Foi essa colocação do problema que me atraiu, em 1933, passando a defender, no seio da Ação Integralista, uma posição própria, baseada no corporativismo democrático de um pensador romeno, Michail Manoilescu, em sua obra *Le Siècle du Corporativisme*.

Parece importante considerar não só o reconhecimento de sua aposta na ideia do Estado forte, mas, também, examinar a caracterização de Francisco Campos como um pensador próximo do integralismo. Aqui se apresenta interessante notar a atuação de Campos não só como intelectual, mas, também, como articulador político (OLIVEIRA, 1991) que pretende angariar o apoio dos integralistas. Por hipótese, a *adaptabilidade* teórica de Campos seja melhor verificada como instrumentalidade pragmática na ação política.

Segundo Mauro Malin (2020, p. 12):

Perguntado sobre qual seria a situação da AIB, Francisco Campos respondeu a Plínio que ela ‘seria a base do Estado Novo’, acrescentando que o integralismo deveria ampliar seus quadros para receber todos os brasileiros que quisessem apoiar Vargas. Pediu a Plínio que ficasse oito dias com o projeto de Constituição e lhe apresentasse um parecer. Houve novo encontro ao fim do prazo combinado. Plínio Salgado achava que ‘a Constituição, como estava, não concretizava a doutrina integralista, na sua totalidade’, mas que os integralistas, ‘fiéis à nossa ética’, aceitariam o fato consumado e tomariam a Constituição ‘como uma etapa inicial até atingir-se a democracia orgânica como tínhamos sonhado’. Proclamou o caráter democrático do integralismo e a diferença de seu projeto em relação aos regimes fascista e nazista (MALIN, 2020, p. 12).

De tal modo, no que diz respeito a relação de Francisco Campos com o integralismo, Seelander e Castro apontam que Campos tinha “desafetos na cúpula do integralismo” (SEELANDER, CASTRO, 2010, p. 261), talvez por sua postura instrumentalizadora que buscava conseguir o apoio político necessário para o golpe de Estado de 10 de novembro de 1937. Na passagem de Malin, nota-se o diálogo de Francisco Campos com Plínio Salgado a respeito do projeto da Constituição de 1937, sendo que a leitura feita pelo chefe integralista foi considerada por Campos algo concessiva, o que o caracterizaria como um liberal, tendo

em vista o perigo comunista que rondava como um espectro o Brasil (MALIN, 2020, p. 13). Assim, torna-se possível a Plínio Salgado, conforme nos indica Malin, afirmar que conhece o itinerário de ideias fascistas de Francisco Campos, o que tornaria Salgado mais próximo das concepções de Getúlio Vargas do que o jusfilósofo das Minas Gerais (MALIN, 2020, p. 13).

Feitas estas considerações acerca das diferenças e relações entre pensadores autoritários, apresenta-se importante considerar a questão da adaptabilidade de Francisco Campos, do ponto de vista teórico. Ao que parece, a hipótese do *cinismo constitucional* de Rogério Madeira trata-se de uma releitura da *adaptabilidade*. Dirá, então, que:

Excesso, incredulidade e instrumentalidade são caracteres do cínico Francisco Campos. Cínico moderno, contudo, em que a instrumentalidade se apresenta como expressão de seu caráter “adaptável” ao tempo político. Diferente do cínico da Antiguidade — desvinculado de tudo e de todos — Campos exercia desvinculações periódicas em suas adaptações às mudanças políticas que o país vivia. Defensor do arranjo liberal na juventude, a antiliberal autoritário nos anos 1930-1940, passando por democrata ao fim do Estado Novo e, finalmente, fazendo um retorno autoritário em 1964, Campos é essa figura sem vínculos ideológicos solidificados. (MADEIRA PINTO, 2018, p. 136).

A longa citação se justifica por bem apresentar a aproximação das hipóteses de caracterização de Campos que se fazem presentes nos trabalhos de localização do ideário campista na história constitucional do Brasil. É interessante observar que no fundo a *adaptabilidade* pode se referir ao oportunismo de Francisco Campos (GOÉS MONTEIRO, 1981; BONAVIDES, 1996), o que nesse aspecto também o aproxima de Carl Schmitt do ponto de vista de trajetórias biográficas, tendo em vista que o jusfilósofo alemão foi rotulado do mesmo modo, especialmente depois de sua saída do partido nazista (BENDERSKY, 1986).

Não obstante, da exposição e esforço de caracterização de Francisco Campos como um cínico moderno feito por Rogério Madeira, parece possível verificar uma linha de força que perpassa as imagens de Campos em sua trajetória intelectual e política, justamente sua preocupação com a ordem que exige, portanto, o reconhecimento da autoridade e a defesa do Estado forte. Neste sentido, ao contrário do que afirma Rogério Madeira no que diz respeito ao discurso mítico de Campos, algo que teria sido negligenciado por seu tempo, é exatamente na perspectiva da Teologia Política e seus elementos míticos que se faz possível observar alguma continuidade conceitual não só da enigmática personalidade de Francisco Campos (CAPANEMA, 1969; GOÉS MONTEIRO, 1981; OLIVEIRA, 1991); mas, também, que mesmo no que Rogério Madeira compreende como um Campos defensor do arranjo liberal, é possível notar, de acordo com Paulo Bonavides, algo que marca a individualidade e o ideário

de Francisco Campos, a saber, um precoce interesse e “obsessiva sugestão de ordem, segurança e conservação” (BONAVIDES, 1996, p. 262), elementos de sua preocupação que perpassam seus discursos parlamentares, peças de retórica política do período de atuação como defensor do arranjo liberal, conforme a compreensão de Madeira (MADEIRA PINTO, 2018).

No contexto do pacto liberal oligárquico dos anos de 1920⁶², período da atuação de Francisco Campos como parlamentar no congresso nacional, o jusfilósofo e representante mineiro será a voz em defesa da ordem estabelecida, ao que parece por sua “firme crença nos valores outorgados” (BONAVIDES, 1996, p. 262). Portanto, Campos não hesitaria em caracterizar o princípio federativo da República como algo desagregador do pacto político, gerando forte movimento de rebeldia, simbolizados, por exemplo, pela campanha civilista, bem como pelas revoltas armadas do tenentismo (BONAVIDES; ANDRADE, 1990, p. 254), movimentos de protesto que serão caracterizados por Francisco Campos como autênticos representantes da anarquia (CAMPOS, 1979, p. 88).

Neste ponto há uma questão básica para qual converge parte da crítica da Primeira República e da Constituição de 1891 que diz respeito ao federalismo – em especial ao modelo norte-americano importado por Rui Barbosa e os unionistas –, sem levar em consideração as bases sociais e os próprios dilemas brasileiros, como, por exemplo, o fato de que o “Império era centralista, partindo-se de um complexo unitário para a descentralização, enquanto na República do Norte se partiu da descentralização para a unidade, de entidades que abdicam de suas prerrogativas em favor do centro” (IGLÉSIAS, 1993, p. 199).

Consequentemente, a forma constitucional republicana inspirada e pensada por Rui Barbosa a partir do modelo dos Estados Unidos da América sofrerá objeções, uma vez que a descentralização e autonomia dos estados federados será impactada pela realidade brasileira do coronelismo e seu poder político regional, o que significa, em última análise, uma adaptação do poder privado colonial para uma forma de coexistência com o regime político republicano e sua pretensão de base representativa, logo, “paradoxalmente, entretanto, esses remanescentes do privatismo são alimentados pelo poder público” (LEAL, 1975, p. 20) e a

⁶² A respeito dos compromissos conservadores do liberalismo no Brasil, Gizlene Neder destaca que “é importante notar, no entanto, que no Brasil a ideologia liberal vai se dar num quadro econômico, social e político distinto do europeu. A especificidade histórica de nossa formação social conferiu um conteúdo todo especial à existência do liberalismo no Brasil” (NEDER, 1979, p. 9). Este conteúdo estaria ligado à permanência da autoridade senhorial, no sentido de uma sombra da casa grande, ou seja, “o processo de consolidação do Estado Nacional brasileiro correspondeu à manutenção, em certa medida, do modelo colonial vigente, baseado na grande propriedade agro-exportadora e escravista” (NEDER, 1979, p. 17).

liderança do coronel será o elemento de destaque no cenário político (LEAL, 1975, p. 21) que irá rivalizar com o poder central da República.

Nas palavras de Alberto Torres (1982, p. 49):

A Independência, a abolição dos escravos e a República foram frutos dessa natureza; todas as nossas reformas trazem, assim, o cunho de concepções doutrinárias, sem o fluído vital de uma inspiração prática, filha do lugar e da ocasião, e sem desenvolvimento ou trabalho de aplicação. O tempo corre; as instituições não se realizam; a sociedade desfaz-se; e vai assim desaparecendo, à falta de sistema vascular e de matéria agregante.

Este ponto da abordagem se fará presente em alguns momentos como crítica à concepção de democracia liberal, uma vez que esta última não leva em consideração os elementos mais importantes da evolução política brasileira, em especial o problema atinente a fundação do Estado e sua relação com a associação política, enfraquecendo a noção de autoridade (TORRES, 1982, p. 39). Dessa forma, “o indivíduo, o povo, e a sociedade serão, inevitavelmente, vítimas desta dispersão das forças da autoridade – desta multiplicação de ‘Estados no Estado’” (TORRES, 1982, p. 40). A partir deste diagnóstico de Alberto Torres se consolidará uma abordagem crítica do federalismo na república velha que tem no horizonte a denúncia da importação irrefletida de modelos ou aspirações liberais estranhos a nossa realidade sócio-política (VIANA, 1939, p. 7), o que autoriza a justificação da unidade nacional pela via da centralização da autoridade.

O problema do ideal federalista é abordado por Oliveira Viana em perspectiva sociológico-política, a fim de que se possa melhor meditar acerca da forma constitucional. Na compreensão de Viana, o elemento central que escapa a pretensão liberal de implementação do modelo constitucional federativo no Brasil é o fenômeno fundamental de nossa vocação para o clã patriarcal, algo que se pode verificar em toda a estrutura social e política brasileira e que irá impactar a questão federativa, transformando-a, em suas bases, em disputas e rivalidades regionais pelo poder (VIANA, 1939, p. 65).

Dirá, então, Oliveira Viana (1939, p. 67):

Na esfera política, administrativa e parlamentar, a sua revelação específica tem o nome de “politicalha” ou “política de partido”. Pode-se definir a “politicalha”: *a forma por que se manifesta o espírito de clã nos domínios da nossa vida pública e administrativa*. Em cada brasileiro, mesmo o de idealismo mais elevado, há sempre um politiquero em latência, justamente porque há nele sempre um homem de clã.

Logo, diante deste cenário, em muitos momentos durante a Primeira República (1889-1930), o governo estaria colocado na encruzilhada entre a ordem e o caos, o que autorizaria o governante a se valer do estado de sítio *em nome da ordem*. No entender de Francisco Campos, o estado de sítio teria propiciado ao país uma mudança de atmosfera, ou seja, de uma sensação de insegurança passaríamos a contar com uma relativa segurança e serenidade “que garantem ao Governo e ao país, no meio de distúrbios impatrióticos, dos assaltos repetidos da anarquia e da indisciplina, militar e civil, o ir desdobrando o país as suas forças econômicas e o Governo o seu programa de reconstrução econômica e financeira da nação” (CAMPOS, 1979, p. 93).

De tal modo, conforme Roberto Bueno (2019, p. 69):

O pensamento político de Campos está ligado ao relevante papel atribuído ao conceito de autoridade, o qual interviria na vida social como elemento forte em sentido restritivo das liberdades como forma de estabelecer a ordem, circunscrevendo, assim, o seu pensamento entre as correntes autoritárias e antiliberais tão fortes no período de entre guerras no Brasil e também cooperantes com o conservadorismo, algo que, à época, logo o alinharia com as forças contrárias ao contestatário tenentismo.

Na primeira parte do presente trabalho de pesquisa, o ponto de partida que permite notar a presença de uma leitura *apocalíptica* em sentido contrarrevolucionário em Carl Schmitt se verifica em sua compreensão de que os conceitos mais relevantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados, bem como que o estado de exceção pode ser compreendido como uma situação limite. Ainda, é importante observar que a situação limite autoriza pensar o conceito de soberania como algo da esfera extrema, portanto, “isso quer dizer que sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite” (SCHMITT, 1996a, p. 87).

O caso excepcional seria, então, o caso não circunscrito na ordem jurídica e sua tipificação normativa, o que permitiria verificar a recuperação, conforme já mencionado, do sentido originário do termo *apocalipse* como *revelação*, na exata medida em que a situação de exceção revelaria um conflito que precisa ser ordenado e, por conseguinte, atualizaria a questão da soberania e de seu sujeito como aquele que decide acerca do estado de exceção (SCHMITT, 1996a, p. 88).

A visão apocalíptica de Francisco Campos, se considerado apenas seu trabalho *A política e o nosso tempo*, parece se reduzir a uma leitura escatológica de seu próprio tempo. Contudo, quando levamos em consideração o resgate feito por Campos da Teologia Política de Roma e seu mito de fundação – conforme se verifica no texto de 1936, *Valores espirituais*

–, apresenta-se possível observar também uma perspectiva reveladora, entretanto, em Campos não seria só a revelação do conflito originário que exige uma decisão *em nome da ordem*, mas, também, nota-se a necessidade – em seu diagnóstico do contexto brasileiro –, mesma de fundação da própria ordem que será estabelecida com a ditadura (CAMPOS, 2001a, 1940).

Nesse ponto não parece arbitrário reconhecer algumas aproximações e distanciamentos nas reflexões de Schmitt e Campos. Ao que parece um acostamento possível diz respeito ao interesse pela revelação do conflito, o que seria a recuperação do problema da revolução e da desordem. No contexto alemão de Schmitt, o conflito toma a forma histórica do movimento revolucionário⁶³, capitaneado por forças socialdemocratas – que “divide-se em três tendências bem definidas: direita, centro e esquerda – os futuros majoritários, independentes e spartakistas” (LOUREIRO, 2005, p. 43) –, que instaura a forma republicana na Alemanha em 1919, com o aparecimento da Constituição e da República de Weimar.

Em Francisco Campos, não é apenas o medo da revolução dirigida pela ala esquerda do espectro ideológico o seu objeto de análise, mas, também, as disputas, pode-se dizer, em família, que envolvem o cenário brasileiro dos anos de 1920 e o faccionismo das oligarquias rurais. Em discurso parlamentar de 1921, Francisco Campos, em defesa do governo de Artur Bernardes e ao comentar a candidatura de Nilo Peçanha a presidência da república, coloca no horizonte os destinos da República e da democracia, considerando que a candidatura de Peçanha procura “apresentar-se aos olhos do país como um movimento de renovação, de regeneração das instituições e dos costumes políticos” (CAMPOS, 1979, p. 44).

Além disso, afirma Francisco Campos (1979, p. 44):

A transfiguração de uma luta política que é um movimento normal e corriqueiro em uma democracia que se preza em um movimento revolucionário pelos seus processos e pelos seus objetivos, não pode, absolutamente, sem risco para a estabilidade de nossa vida democrática ser empreendida, como se entre nós a República estivesse por se proclamar de quatro em quatro anos.

Há uma aproximação entre Schmitt e Campos tendo em vista o interesse de ambos pelo tema da revolução, todavia, os contextos se mostram diferentes, uma vez que na Alemanha de Schmitt o perigo viria do ideário revolucionário marxista e anarquista (SCHMITT, 1968; 1996a), enquanto no Brasil de Campos existia, para além das agitações políticas capitaneadas por movimentos revolucionários inspirados nestas correntes do

⁶³ Há alguma discussão em torno ao caráter revolucionário do movimento alemão. Para Fulbrook “a chamada revolução de 1918 não foi mais do que uma revolução política e constitucional, do Império à República, mas – de modo crítico – não conseguiu realizar mudanças radicais nas estruturas socioeconômicas da Alemanha, nem reformou as elites principais” (FULBROOK, 2012, p. 173). Ver também: LOUREIRO, 2005; ESPINOSA, 1996.

pensamento de esquerda, uma disputa em família nos domínios oligárquicos rurais que desestabilizavam a ordem republicana, portanto, “o princípio federativo tornou-se na verdade a lei do mais forte, a lei dos clãs. Nada mais natural, portanto, que revoltas se sucedessem, tanto do lado das facções que se viam alijadas, como daquelas que não se conformavam em assistir ao desvirtuamento dos preceitos constitucionais” (BONAVIDES; ANDRADE, 1990, p. 254).

Ainda, conforme Bonavides e Andrade (1990, p. 257):

Em todo País se esboçava um quadro político de generalizada revolta, culminando em insatisfação aberta. Os movimentos políticos de opinião contra os Governos da Primeira República tiveram amplitude e ressonância nacional a partir sobretudo da Campanha Civilista – uma plataforma de renovação e mudanças de hábitos políticos, sem acenar todavia para transformações sociais profundas. O discurso retórico da época se limitava a criticar o Governo, enquanto poupava as instituições.

Prosseguindo durante a década seguinte, associara mais uma vez o elemento civil ao militar. O autoritarismo presidencialista da Primeira República conheceu então seus piores dias neste século. Bernardes governava com o estado de sítio e a cavalaria na rua. Sustentava a ditadura constitucional do Catete. A intranquilidade chegou facilmente aos quartéis: a fina flor da mocidade militar já que não podia dissimular seu descontentamento e a sua impaciência com os métodos oligárquicos de governo.

Assim, torna-se possível verificar que os contextos serão pensados em Schmitt e Campos por via do instrumental conceitual da Teologia Política, mobilizada, também, na reflexão acerca da questão constitucional. Cada um a sua maneira reconhece na autoridade soberana o caminho para a boa constituição da ordem e da unidade nacional, considerando, como o faz Schmitt, a ameaça espectral de partidos e movimentos cuja mundividência colocam no horizonte o conflito em grau de intensidade máxima que assume a forma histórica da guerra civil e da revolução (SCHMITT, 1998; 2009). No contexto brasileiro de Campos, há, além disso, o problema da importação de fórmulas que desprezam a realidade nacional, como, por exemplo, o regime federativo da Constituição de 1891, o que “resultou em um rápido desenvolvimento das forças econômicas das antigas províncias. Essa expansão dos elementos de grandeza regional [...] envolvia o perigo de uma exacerbação do espírito regionalista” (AMARAL, 1938, p. 47), o que culminou na política dos governadores (AMARAL, 1938) e exigirá o abandono de cultura política baseada em paliativos e medidas parciais, pois, no entender de Francisco Campos, “o Brasil reclamava por decisão, e só lhe davam intermináveis discussões sobre princípios em que nenhum dos controversistas acreditava” (CAMPOS, 2001b, p. 50).

Diante do que restou dito até aqui, pode-se notar que a base de sustentação do pensamento constitucional de Carl Schmitt e também de Francisco Campos encontra-se apoiada na leitura teológico-política, o que não retira desses autores a condição de juristas, transformando-os em teólogos⁶⁴. Esta perspectiva parece funcionar como uma forma de ver o mundo, uma matriz de pensamento que permitiria a esses autores uma melhor compreensão de seu contexto. Além disso, comporta aos mesmos refletir sobre algumas categorias do ideário do constitucionalismo com alguma radicalidade, como, por exemplo, o poder constituinte pensado pela via do conflito e da inimizade que podem assumir a forma da revolução e da guerra civil, o que autoriza Schmitt e Campos a mobilização de um discurso constitucional que se sustenta em certo sentido místico – uma linguagem apocalíptica (ROWLAND, 1998) –, e no medo, ou, para falar com Pablo Ruiz-Tagle, em uma retórica constitucional do medo (CRISTI; RUIZ-TAGLE, 2014, p. 182), o que legitimaria a proposição – feita por Carl Schmitt e Francisco Campos –, de soluções pela via autoritária e ditatorial.

O que de interessante existe em tal perspectiva é notado por Günter Frankenberg quando afirma que teóricos do Estado e cientistas do Direito passam a se distanciar dos fatos políticos cotidianos e “sucumbem ao fascínio do extraordinário” (FRANKENBERG, 2018, p. 145-146). Para Frankenberg, seria um erro a imposição de censura a teoria conservadora do Estado e a ciência jurídica, em geral, tendo em vista o fato de sustentarem sua reflexão no Estado de Exceção e sua “predileção pelo extraordinário ou de mostrarem sintomas de certa lassidão quanto à normalidade do Estado de direito democrático” (FRANKENBERG, 2018, p. 146). Ao se retomar a reflexão jusfilosófica e constitucional de autores como Carl Schmitt e Francisco Campos, é possível verificar que há um pensar o conflito para além de tensões que se estabelecem pela via da luta político-parlamentar por reconhecimento de direitos e, não obstante, colocam-se na direção de observar a possibilidade conflitiva existencial em esferas extremas, ou seja, com alto grau de intensidade, portanto, a construção de uma inimizade que permite a eliminação das tensões políticas, podendo chegar, inclusive, a destruição do inimigo (SCHMITT, 1998; 2009; CAMPOS; 2001a).

Para Carl Schmitt (1992, p. 75):

A guerra, a prontidão para a morte de homens que combatem, o matar outros homens que se encontram do lado do inimigo, tudo isso não tem nenhum sentido normativo, mas sim um sentido existencial, e isto ainda na realidade de uma situação de luta efetiva contra um inimigo real, não em quaisquer

⁶⁴ Esta caracterização já existe no que diz respeito a figura de Carl Schmitt. Habermas o compreende como teólogo da política. Ver: HABERMAS. *Liquidando danos. Os horrores da autonomia*. 2008.

ideais, programas ou normatividades. Não há nenhuma meta racional, nenhuma norma, por correta que seja, nenhum programa, por exemplar que seja, nenhum ideal social, ainda que tão belo, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar que homens se matem mutuamente por eles. Se um tal aniquilamento físico da vida humana não acontece a partir da afirmação de ser da própria forma de existência frente a uma negação também de ser, então ela não se deixa mesmo justificar. Também não se pode fundamentar nenhuma guerra com normas éticas e jurídicas. Mas se há realmente inimigos no sentido existencial do termo, como aqui se quer dizer, então sim tem sentido, mas só tem sentido politicamente, quando necessário repeli-los fisicamente e lutar com eles.

No entender de Campos, haverá um aumento de intensidade no conflito que sufocará as regras do sistema parlamentar, desse modo:

Durante algum tempo, o sistema pode funcionar segundo as regras do jogo, porque o processo político se limitava a reduzidas zonas humanas e o seu conteúdo não envolvia senão estados de tensão ou de conflito de interesses mais ou menos suscetíveis de um controle racional e acessíveis, portanto, ao tratamento acadêmico das discussões parlamentares. De repente, porém, amplia-se o quadro: o controle político abrange massa cada vez mais volumosa de interesses, entre os quais o estado de conflito tende a assumir a forma de tensão polar, refratária aos processos femininos de persuasão da sofisticada forense. [...] Sob a máscara socrática com a qual a risonha leviandade do racionalismo tentara dissimular aos seus próprios olhos o caráter trágico dos conflitos políticos, a democracia começa a perceber os traços terríveis da Górgona multitudinária e a distinguir, intervindo na ária composta para o delicado registo de voz de Ariel, o baixo profundo de Calibã, entoando o canto da sua libertação das genas históricas do ostracismo. Durante séculos, as forças cresceram, encadeadas e em silêncio, esperando que soasse a hora com que o destino costuma advertir que é chegada a sua vez de imprimir à história o selo de seu caráter trágico e a configuração demoníaca do seu estilo. (CAMPOS, 2001a, p. 26).

Ao considerarmos que Carl Schmitt é compreendido como importante referencial no debate em torno da Teologia Política, conforme se verificou na primeira parte do trabalho, Jacob Taubes afirma que, mesmo não sendo teólogo, Schmitt foi “um jurista que pisou o solo ardente que haviam abandonado os teólogos” (TAUBES, 2007, p. 159). O solo ardente que menciona Taubes é justamente o da definição teológica do inimigo (TAUBES, 2007, p. 159), uma vez que “tendem os teólogos a definir o inimigo como algo que deve ser aniquilado” (TAUBES, 2007, p. 159). Para Taubes, Schmitt teria, então, trilhado esse perigoso caminho da inimizade política pensada em bases teológicas, o que seria bem demonstrado não por seus trabalhos mais conhecidos, mas, sim, pelo biográfico texto *Ex captivitate salus*, bem como, também, pelo quarto capítulo da *Teologia Política*, parte dedicada ao pensamento da filosofia de Estado da contrarrevolução (TAUBES, 2007).

Conforme se verificou anteriormente, os teóricos católicos retomados por Carl Schmitt pretendem cada um, a seu modo, examinar a questão da Constituição e da revolução. No entender de Taubes, o quarto capítulo da *Teologia Política* é algo obscuro, no entanto, a recuperação feita por Schmitt de pensadores como De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés permite “ler e compreender Carl Schmitt tanto como jurista quanto como apocalíptico da contrarrevolução” (TAUBES, 2007, p. 165) e, ainda, verificar nas palavras de Schmitt algo como o “medo e a angústia ante a tempestade que espreitou no dardo messiânico secularizado do marxismo” (TAUBES, 2007, p. 164), diagnóstico que permite a Taubes compreender Schmitt como o grande inquisidor de Dostoievski – personagem citado por Schmitt no trabalho *Catolicismo romano e forma política* –, como o “grande inquisidor de hereges” (TAUBES, 2007, p. 164).

Não parece arbitrário pensar que os hereges que terão de ajustar contas com o grande inquisidor Carl Schmitt e, portanto, serão tratados como inimigos, são o liberalismo de um lado e de outro os representantes da revolução, ou seja, o marxismo e o anarquismo (SCHMITT, 1968; 1996b; 2009; TAUBES, 2007). Esse ponto permite notar uma possibilidade de aproximação da reflexão de Francisco Campos, uma vez que justamente essas correntes teóricas também serão alvo de sua crítica que será construída considerando a importância da Teologia Política para bem refletir acerca dos tempos de transição (CAMPOS, 2001a; 1950) ou, conforme Jarbas Medeiros, as ideias políticas de Francisco Campos expressavam uma visão apocalíptica da década de 1930 (MEDEIROS, 1978, p. 24).

A presença dos filósofos de Estado da contrarrevolução interessa a Schmitt para retomar a questão do fundamento antropológico das teorias políticas. Na compreensão de Schmitt, é possível examinar “todas as teorias do Estado e todas as ideias políticas na sua correspondente antropologia” (SCHMITT, 1992, p. 85), significa dizer que seria razoável observar os aspectos teóricos pelo critério antropológico filosófico de classificação da natureza do homem como boa ou ruim (SCHMITT, 1992, p. 85).

Segundo Carl Schmitt (1992, p. 85):

A distinção é bastante sumária e não deve ser tomada num sentido especificamente moral ou ético. O decisivo é a concepção problemática ou não-problemática do homem como pressuposição para todas as outras ponderações políticas, a resposta à questão, se o homem é um ser “perigoso” ou não-perigoso, um ser que traz riscos ou é inofensivo, sem riscos.

No entender de Schmitt, a caracterização da natureza humana como boa ou ruim é algo importante para antropologia filosófico-política e está presente na reflexão ocidental ao menos desde o século XVI. As imagens desta natureza podem aparecer descrevendo a maldade como “corrupção, fraqueza, covardia, parvoíce, ou até mesmo estado bruto de dependência dos instintos, vitalidade, irracionalidade, etc” (SCHMITT, 1992, p. 85) e, em contrapartida, a bondade estaria ligada a “racionalidade, perfectibilidade, governabilidade, educabilidade, simpática disposição pacífica, etc.” (SCHMITT, 1992, p. 85).

Além disso, estas formulações se deixariam ligar as fábulas de animais e condições existenciais que serão relacionadas com formas de descrever situações e conjunturas políticas, como, por exemplo, a “possibilidade que se explica pela conexão imediata da antropologia política com aquilo que os filósofos de Estado do século XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) chamaram de “estado de natureza” em que vivem entre si os Estados e que é um estado de permanente perigo e ameaça” (SCHMITT, 1992, p. 86). Assim, a partir dessa conjuntura que apesar de se apresentar como artifício da razão para pensar a fundamentação do Estado, busca, em alguns momentos, como no caso de Hobbes, descrever os indivíduos e sua natureza (HOBBS, 1974).

O argumento de Carl Schmitt considera as diversidades e diferenças de reflexão e argumentação a respeito da caracterização da natureza humana e sua relação com a justificação da existência do Estado. Não obstante, a fim de sustentar o critério do político a partir da relação amigo-inimigo, parece que melhor serve a Schmitt a via teológico política – especialmente a donosiana –, de compreensão da natureza humana, uma vez que esta última vai considerar a existência do homem em chave devedora, ou seja, os seres humanos possuem uma natureza manchada pelo pecado original na medida em que pertencem a linhagem adâmica, significa dizer são seres decaídos que precisam de algo que os mantenha em ordem e garanta alguma segurança para sua sobrevivência.

Dirá, então, Carl Schmitt (1992, pp. 90-91):

Um teólogo deixa de ser um teólogo se não considera os homens pecadores ou necessitados de salvação e não mais distingue entre salvos e não-salvos, escolhidos e não-escolhidos, enquanto que o moralista pressupõe uma liberdade de escolha entre o bem e o mal. E já que a esfera do político em última análise é determinada pela possibilidade real de um inimigo, as noções e os raciocínios políticos não podem satisfatoriamente tomar um “otimismo” antropológico como ponto de partida. Caso contrário, junto com a possibilidade do inimigo seria abolida também toda lógica política.

Assim, a recuperação feita por Schmitt de autores como Bonald, De Maistre e Donoso Cortés se dá por sua pretensão de pensar os nexos entre o político e o teológico e, além disso, autorizam Schmitt a observar a presença da inimizade e do conflito a partir do dogma da pecaminosidade do mundo e dos homens, significa dizer que o critério do político como relação conflitiva entre amigo-inimigo encontra sua ancoragem no mito da queda e do pecado original, o que estará presente em sua reflexão constitucional, especialmente na sua leitura do poder constituinte. Desse modo, “o dogma teológico fundamental da pecaminosidade do mundo e dos homens conduz [...], assim como a diferenciação de amigo e inimigo, a uma repartição dos homens, a uma ‘tomada de distância’, e torna impossível o otimismo indiferenciado de um conceito de homem de validade universal” (SCHMITT, 1992, p. 91).

Há também algo de uma desconfiança para com o homem em Francisco Campos, todavia, não há uma presença direta dos pensadores católicos retomados por Carl Schmitt. Neste ponto, é importante notar uma diferença entre Francisco Campos e Carl Schmitt, pois este último tem a preocupação, conforme apresentado no primeiro capítulo, de diferenciar os filósofos de Estado da contrarrevolução dos autores do romantismo alemão. Na leitura de Campos acerca do Estado nacional, tudo o que de mais importante possa existir no que tange a sua fundamentação teórica se encontra justamente no romantismo alemão, dessa forma, afirma Campos que “o Estado nacionalista, racista, totalitário, a submersão dos indivíduos no seio totêmico do povo e da raça, é o Estado de Fichte e Hegel, o *páthos* romântico do inconsciente coletivo, seio materno dos desejos e dos pensamentos humanos” (CAMPOS, 2001a, p. 18-19).

Neste sentido, a questão para Campos diz respeito ao acesso as emoções e das energias políticas, sendo possível identificar como problema a “aliança entre o ceticismo com o romantismo, o emprego, pelos sofistas contemporâneos, das constelações românticas como instrumento ou como técnica de controle político” (CAMPOS, 2001a, p. 19). Portanto, deve-se observar que os mitos políticos estavam em processo de germinação no período anterior a guerra e sua mobilização fulmina a atuação dos sofistas pela via da técnica irracional da violência de Sorel e seu dualismo paradoxal acerca do valor de verdade e de ação (CAMPOS, 2001a, p. 17).

Na leitura do jusfilósofo das Minas Gerais, é possível notar, nos anos de 1930, uma série de problemas que estariam ligados à constituição da substância espiritual. No entender de Campos, deve-se atentar para os valores que constituem o patrimônio espiritual que

exigem alguma organização, valores estes que se vinculam ao passado e à certa tradição que privilegia a terra, a casa e o horizonte moral (CAMPOS, 1940, p. 161; 2001a).

Em discurso proferido em 1936 sobre o conceito de humanismo, destaca Campos:

Nós acabamos de fazer a experiência terrível do homem que quebrou, ainda que em pensamento, os vínculos essenciaes que o prendem à terra, à casa, à paisagem moral, fora de cuja atmosfera o homem não verá no seu semelhante senão o instrumento da sua gula e a vítima da sua crueldade. Onde se rompem os vínculos começam o reino da morte e não o da liberdade e da justiça. Há deveres para com o passado e deveres para com o futuro. Uns e outros cumprem-se, cumprindo-se os deveres para com as realidades eternas (CAMPOS, 1940, pp. 161-162).

Em seu trabalho sobre a *Atualidade de Dom Quixote*, escrito do final da década de 1940, Francisco Campos não parece abandonar a suspeita quanto à presença do mal na natureza humana, trata-se, portanto, de um “monólogo inquieto, rico e poderoso sobre o tema fundamental de todas as eras – a humanidade e os seus equívocos consigo e com o seu próprio destino” (RENAULT, 1968, p. 10). Neste texto, Campos ressalta a ambiguidade da alma humana e projeta a visão pessimista para algo que representaria a tradição popular, figurada pelo personagem Sancho Pança.

Sancho Pança é descrito por Campos como um traidor de seu amo Dom Quixote, uma vez que possui uma “alma de lacaio” envenenada, portanto, seria um “alforje de estupidez e de pecado, Calibã de estalagem, Falstaff de aldeia pobre” (CAMPOS, 1967, p. 26), alguém que comete furtos e injustiças contra Dom Quixote “tanto mais graves quanto as cometidas à sombra de sua autoridade” (CAMPOS, 1967, p. 27). Ora, logo se pode verificar o tema que se sugeriu como algo permanente em Campos, a relação do povo com a ordem, ou seja, com a autoridade. De tal modo, a democracia e o liberalismo que marcam o ideário da República não contêm o equilíbrio e a moderação da tradição imperial; dessa forma, “para Campos, o equilíbrio e a moderação da tradição, a solidariedade das gerações que se sucediam marcando a unidade de uma época têm, nas tendências e paixões liberais, a indicação de uma catástrofe iminente” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 122).

Por fim, de acordo com Rogério Dutra dos Santos (2009, p. 124):

Sem muita parcimônia, Campos destrói a possibilidade de a liberdade democrática, representada pelo caráter moderno da República, ser, de alguma forma, viável politicamente, caso se coloque de forma autônoma e independente da tradição. Não existe a probabilidade de fundar novos princípios, pois a independência só gera anarquia. A democracia liberal, funcionando por si só, é sem sentido. E um determinado sentido só pode ser

dado pela existência da autoridade do passado, cuja reaparição obedece a uma demanda do próprio presente.

A partir de tais coordenadas e, também, de potencial ponto de aproximação das reflexões jusfilosóficas de Carl Schmitt e Francisco Campos, é que se mostra importante retomar a questão da leitura do Estado de Exceção em sentido apocalíptico.

Para Tomas Borovinski, “existe um certo tom apocalíptico que atravessa determinadas visões da filosofia e da política contemporânea” (BOROVINSKI, 2015, p. 61), o que permitiria considerar que esse olhar apocalíptico responderia “a uma semântica da modernidade que abarca todo um leque de pensamentos que atravessam as batalhas políticas dos últimos séculos” (BOROVINSKI, 2015, p. 61). Portanto, seria possível reconhecer que existe uma “apocalíptica e uma escatologia moderna, de origem claramente teológico, que sobrevive secularizada nas grandes tradições da filosofia e política ocidental” (BOROVINSKI, 2015, p. 62). A hipótese defendida no presente trabalho caminha no sentido de considerar que as reflexões tanto de Carl Schmitt quanto de Francisco Campos assumem esse tom apocalíptico quando de suas meditações sobre as categorias jurídico-políticas.

Neste linear, torna-se bastante interessante a hipótese de que Carl Schmitt pensa a ideia do Estado de Exceção em sentido teológico-político na perspectiva apocalíptica; significa dizer, de uma recuperação do sentido grego originário do termo, ou seja, *apocalipse* não só como a compreensão escatológica do fim dos dias⁶⁵, mas, também, como revelação (ROWLAND, 1998).

Dirá, então, Christopher Rowland:

A melhor maneira de compreender os díspares elementos dos apocalipses é ver o tema subjacente que se deriva da declaração inicial do Apocalipse, “A Revelação de Jesus Cristo” (APOC. 1:1), e não da mensagem escatológico que corre ao longo de grande parte do livro. O Apocalipse não só é um escrito escatológico, destinado a satisfazer a curiosidade daqueles que desejavam saber o que ocorreria no futuro. Também contém muitas lições acerca “do que deverá ocorrer depois”, seu propósito é revelar algo oculto que capacite aos leitores para ver sua situação atual (ROWLAND, 1998, p. 61).

Ainda, Rowland afirma que o Apocalipse pode ser compreendido como uma forma de iluminação da história feita pela via da revelação e da visão mística, em especial, de acontecimentos projetados para o futuro (ROWLAND, 1998, p. 58). Portanto, o que o tornou

⁶⁵ A este respeito esclarece Borovinski “para ser esquemáticos, podemos dizer que a escatologia é o final do tempo, que o messianismo é o tempo do final e que a apocalíptica é o final do mundo” (BOROVINSKI, 2015, p. 66).

célebre foi justamente a sua “preocupação com o cataclismo, o penúltimo assim como o último, o simbolismo extravagante e o fantástico retiro da realidade” (ROWLAND, 1998, p. 58); logo, essa forte conexão com a ideia do fim do mundo (*escathon*) obscureceu outras preocupações que também seriam importantes, como, por exemplo, a busca pela salvação, “a visão do céu, a angelologia, a teodiceia e a astronomia” (ROWLAND, 1998, p. 58-59).

Nessa linha de análise, Elinor Shafer explica que “o tradicional apocalipse (‘revelação’ ou simplesmente ‘descobrimento’) revela e significa, assim, tanto o novo princípio ou a renovação como o fim” (SHAFER, 1998, p. 162). Shafer propõe uma hipótese de leitura bastante interessante que diz respeito à imagem secular do Apocalipse, algo como uma visão ambivalente que revela e explica o fim do mundo, o que se configura em desejo e esperança de que esse tempo do fim não seja realmente o final de tudo para aqueles que serão escolhidos e salvos, dessa maneira, “tradicionalmente, se interpreta o ‘Fim do Mundo’ como o fim dos outros, do inimigo, dos indignos, dos atuais opressores; mas não de nós” (SHAFER, 1998, p. 161).

Esta caracterização – fundamentalmente no que diz respeito a uma visão do fim dos tempos e a esperança no surgimento de um salvador em sentido messiânico⁶⁶ –, pode ser notada na reflexão jusfilosófica de Carl Schmitt, bem como, também, está presente nas meditações de Francisco Campos justamente pelo valor da teologia política (CAMPOS, 2001a) para melhor projetar a compreensão das épocas de transição, um tempo profundamente trágico “em que se torna agudo o conflito entre as formas tradicionais do nosso espírito” (CAMPOS, 2001a, p.13) em que “o demônio do tempo, como sob a tensão escatológica da próxima e derradeira catástrofe, parece acelerar o passo da mudança” (CAMPOS, 2001a, p.14). Dessa maneira, ocorre o desvelar de um inimigo e um conflito existencial e decisivo, cujo acontecimento pode ser contido, afastado pelo aparecimento do *Katechon*⁶⁷, ou, em termos donosianos, pelo enviado do céu, que tomaria a forma soberana de César (SCHMITT, 1996a; CAMPOS, 2001a).

⁶⁶ A respeito do traço essencial do messianismo de acordo com a leitura de Antonio Bento – acerca das reflexões de Walter Benjamin e Carl Schmitt –, “o traço essencial do messianismo assenta precisamente na sua particular relação com a Lei. Tanto no âmbito hebraico, quanto no cristão ou shiita, o acontecimento messiânico significa, antes de mais, uma interrupção e uma crise, uma transformação radical de toda ordem da Lei” (BENTO, 2013, p. 4).

⁶⁷ A expressão se refere a figura que combate o Anticristo presente no texto do Apóstolo Paulo da segunda Epístola aos Tessalonicenses – 2Ts 2, 5-7. Massimo Cacciari explica que “*Katechein*, mais do que o ato de reter ou refrear, significa conter, compreender em si mesmo [...]. A imagem mais exata de semelhante força, seu verdadeiro e próprio ícone, pareceria ser, então, o deus mortal hobbesiano, criador de uma paz exclusivamente terrena, em cujo corpo são mantidos todos os *cives*”. (CACCIARI, 2016, p. 28). A partir desta caracterização de Cacciari é possível verificar que tanto Schmitt quanto Campos pretendem justificar um direito do Estado a sua autopreservação, a fim de que o Estado possa agir *em nome da ordem*.

Neste ponto, torna-se possível a Schmitt afirmar que o Estado de Exceção na teoria do Direito funciona como algo equiparado ao milagre na teologia. Portanto, o Estado de Exceção rompe com a normalidade do funcionamento da ordem jurídica, fundamentalmente para preservar a existência do Estado (SCHMITT, 1996a, p. 109). Ao que parece, há uma forte inspiração donosiana na reflexão de Schmitt. O milagroso para o jusfilósofo alemão não está apenas na possibilidade mesma da ditadura. No que tange a esta última, Carl Schmitt não pretende subordinar o jurídico ao político, mas, sim, busca pensar a ditadura pela via do equipamento conceitual da racionalidade jurídica, haja vista que em seu diagnóstico esta importante invenção da república romana não foi tematizada de maneira adequada na teoria do direito (SCHMITT, 1968).

Desse modo, para Schmitt, “em realidade, este milagre não o constitui a ditadura, senão a ruptura da continuidade jurídica” (SCHMITT, 1968, p. 184). Para a teoria do Direito, influenciada pelo racionalismo do Iluminismo, em especial, o positivismo jurídico de Hans Kelsen – caracterizado como um “pensamento constitucional matemático-científico-natural” (SCHMITT, 1996a, p. 113) –, pretendem expulsar o milagre do mundo, uma vez que “também rejeitavam uma violação das leis naturais, por meio de uma intervenção direta que institui uma exceção, do mesmo modo que a intervenção direta do Soberano na ordem jurídica” (SCHMITT, 1996a, p. 109).

Para além da inspiração donosiana, que compreende a ditadura como a realização da justiça divina que transcende o Direito, questão de fundo para os objetivos do presente trabalho, diz respeito a essa leitura teológico-política de Schmitt do Estado Exceção como milagre como a instância de decisão que “suspende o Direito para conservar o Estado” (MAYORGA, 1993, p. 284), haja vista que este último se encontra ameaçado por um inimigo que afronta a unidade de demarcação da identidade do povo politicamente existente (HABERMAS, 2009, p. viii).

Para Merio Scatola, “com efeito, o transcendente limita-se a si próprio, mas ao mesmo tempo continua superior aos limites que colocou a si mesmo e pode quebrá-los continuamente; uma dinâmica de liberdade e limite que na teologia se chama ‘milagre’ e no Direito Público ‘acto do Estado’” (SCATOLA, 2009, p. 186). De tal modo, Carl Schmitt pretende mostrar com esta analogia a possibilidade de reconhecimento, na ideia de *razão de Estado* no Direito Público, algo como uma variante secularizada do milagre, significa dizer que a decisão soberana que quebra a ordem jurídica funciona da mesma forma como a vontade Deus que intervém no mundo; desse modo, torna-se necessário construir a imagem de Deus como um “ser sobrenatural e do Estado num ente suprajurídico” o que “só é possível

num quadro religioso rigorosamente monoteísta” (SCATOLA, 2009, p. 186). A intervenção divina por meio do milagre como acontecimento sobrenatural coloca no horizonte do extraordinário a salvação, o que também se apresentará na atuação do Estado por meio da decisão do Soberano.

Segundo Merio Scatola (2009, p. 189):

Por isso, a exceção da jurisprudência é análoga ao milagre da teologia e o monarca do absolutismo corresponde ao Todo-poderoso e ocupa o lugar que cabe ao Estado no sistema cartesiano. O moderno Estado constitucional impôs-se, ao invés, com o iluminismo, com a teologia teísta, com a metafísica das ciências físico-matemáticas, que construíram um universo racional em que nenhuma norma pode ter exceção, sob pena de conflagração do mundo inteiro. E na recusa do milagre, que suspende e recria a ordem existente, as exceções são análogas ao liberalismo, o qual – argumenta Schmitt – se baseia na ideia que diz que a verdade nasce do acordo entre as opiniões e pode, por isso, substituir a decisão soberana – tornando-a inútil – pelo discurso.

Portanto, é possível verificar a presença dos elementos míticos e teológico-políticos nas compreensões de Carl Schmitt e Francisco Campos acerca de seu tempo, em especial daquilo que Eletra Stimilli entende como características de visões apocalípticas da temporalidade, ou seja, “a experiência da espera e medo do fim iminente” (STIMILLI, 2020, p. 391). A visão apocalíptica, conforme Giorgio Agamben, ao se situar no último dia, contempla a forma como se cumpre o fim e passa a descrever aquilo que vê (AGAMBEN, 2000), uma definição que ajuda a compreender o olhar teológico-político de Schmitt e Campos que estariam na base de suas reflexões no campo do Direito Constitucional. Na conferência de Barcelona de 1929, sobre *A época das Neutralizações*, Carl Schmitt ressalta que está convencido de que a teologia foi destronada justamente “porque era um terreno de luta e se buscava um terreno de conciliação” (SCHMITT, s/d, p. 24). Assim, é possível identificar elementos míticos no teológico, uma forma de confrontação espiritualizada ao universo do individualismo liberal e da técnica que “tende a dissolver o universo teológico da *Repräsentation* numa mera delegação impessoal” (VILLACANA, 2013, p. 8).

Nesse horizonte de perspectiva, a Teologia Política será uma forma de olhar para realidade política e pensar a questão constitucional tanto para Carl Schmitt quanto para Francisco Campos. No que diz respeito a Schmitt, conforme apontou Taubes, o jusfilósofo alemão enfrenta a problemática da inimidade que já não era mais alvo dos teólogos justamente para pensar o conflito existencial e, dessa maneira, torna-se bastante interessante a hipótese de que o *inimigo* pode ser *construído* ou *inventado* a partir da definição do critério do político como o agrupamento entre amigo-inimigo (FERREIRA, 2004). Dessa forma, há um mito de

combate na teologia⁶⁸ que bem serve a Schmitt como ponto de partida para pensar e ancorar o seu conceito do político, uma vez que a identificação do agrupamento político se daria através da inimizade (SCHMITT, 1998)⁶⁹; logo, não existiria política “sem contraposição entre amigo e inimigo e *toda* comunidade se constitui frente ao outro” (MASCHKE, 2017, p. 112).

Segundo Schmitt (1998, p. 56):

Todos os conceitos, representações e palavras políticas têm um sentido *polêmico*, visualizam um antagonismo concreto, estão ligados a uma situação concreta, cuja consequência extrema é um agrupamento amigo-inimigo (manifestado na guerra ou na revolução) e transformam-se em abstrações vazias e fantasmagóricas quando esta situação é esquecida.

Para Bernardo Ferreira, esta passagem do livro *O conceito do político (Der Begriff des Politischen)* “é quase uma declaração de princípios” (FERREIRA, 2004, p. 37). No entender de Ferreira, neste trabalho, Schmitt se pergunta pelas distinções últimas e quer compreender a forma como se constroem as relações políticas e seus critérios, chegando a uma resposta “tão famosa quanto controversa: a vida política é indissociável da hostilidade entre os grupos humanos e o critério do político é composto pelo par amigo-inimigo. A existência política está, segundo ele, marcada pela possibilidade-limite da guerra” (FERREIRA, 2004, p. 37).

A partir desse interessante ponto observado por Bernardo Ferreira, parece oportuno notar como Carl Schmitt examina a questão do conflito político como momento constituinte, o que permite a formulação de seu critério político da relação entre amigo-inimigo, o que não parece arbitrário reconhecer, encontra sua base de sustentação na Teologia Política. Dessa maneira, Carl Schmitt “designa, no entanto, a sua doutrina da constituição como uma ‘teologia política’” (MEHRING, 2015, p. 655).

A respeito do conceito de constituição, dirá Schmitt (1982, p. 46):

A Constituição não é, pois, coisa absoluta, por quanto que não surge de si mesma. Tão pouco vale por virtude de sua justiça normativa ou em virtude de seu fechamento sistemático. Não se dá a si mesma, senão que é dada por uma unidade política concreta. [...] A Constituição vale em virtude da

⁶⁸ Para Villacañas o mito pode ser compreendido como realidade histórica e o regresso a este último seria uma consequência da destruição espiritual da era da técnica e das neutralizações (VILLACAÑAS, 2013, p. 8). Apesar de não compreender o mito como um elemento definitivo no pensamento de Schmitt, Villacañas propõe, ao que parece de maneira bastante acertada, uma relação entre mitologia e teologia, argumento que temos acompanhado neste trabalho. No entender de Villacañas, Carl Schmitt “sempre considerou o mito como um mero ponto de partida da Teologia, regresso histórico e mediado a uma fonte imediata de vida” (VILLACAÑAS, 2013, pp. 8-9).

⁶⁹ A respeito do critério do político em Carl Schmitt, em comparação com Alamos de Barrientos e Kautilya como possíveis antecipadores, ver: MASCHKE, 2017.

vontade política existencial daquele que a dá. Toda espécie de normatividade jurídica, e também a normatividade constitucional, pressupõe uma vontade como existente.

Nesta passagem da *Teoria da Constituição (Verfassungslehre)* de Schmitt, é possível notar não só o aspecto relevante da decisão, o que se liga a noção de soberania apresentada na *Teologia Política*, mas, também, que a decisão é algo existencial, isto é, trata-se da manifestação da vontade de um povo politicamente existente, o que permite verificar a presença do critério conflitivo do político que autoriza a compreensão da Constituição como uma decisão, pois “a essência da Constituição não está contida em uma lei ou em uma norma” (SCHMITT, 1982, p. 47), mas, sim, “no fundo de toda normatividade reside uma *decisão política do titular do poder constituinte*, significa dizer, do Povo na Democracia e do Monarca na Monarquia autêntica” (SCHMITT, 1982, p. 47). Logo, para Ely Orrego, a proposta teórica de Schmitt seria uma nova forma de pensar a relação entre soberania e poder, justamente por derivar de categorias conceituais teológicas, desse modo, “a existência de uma autoridade soberana, da constituição política de um povo, e inclusive, de situações adversas como o ‘estado de exceção’, nos remeteriam a uma raiz teológica” (ORREGO, 2011, pp. 1-2).

Conforme mencionado linhas atrás, a leitura teológico-política das categoriais constitucionais feita por Schmitt não retira sua condição de jurista, mas, isto sim, permite ao jusfilósofo alemão pensar crítica e radicalmente alguns conceitos jurídicos, objetivando, em última análise, demonstrar como a juridicidade não pode ser apartada do político, uma vez que é fundada neste último, ao que parece em nítida resposta ao normativismo de Hans Kelsen, ou seja, Schmitt pretende recusar uma normatividade alicerçada em ficções normativas (SCHMITT, 1996a; KELSEN, 1991).

Para Schmitt, toda contraposição – seja ela religiosa, étnica, econômica ou moral –, pode vir a transformar-se em uma “contraposição política se tiver força suficiente para agrupar homens como amigos e inimigos” (SCHMITT, 1992, p. 63). No entanto, esclarece Schmitt que o político “não reside na luta em si”, mas, sim, “num comportamento determinado por esta possibilidade real” (SCHMITT, 1992, p. 63). Neste sentido, o pensamento de Schmitt se desenvolve considerando no horizonte a possibilidade do conflito, em última análise, de uma guerra que coloca em risco a existência; no entanto, isso não significa pensar uma situação em que “a existência política nada mais fosse que uma guerra sangrenta” (SCHMITT, 1992, p. 59), ou, ainda, uma compreensão do político em sentido belicista, militarista ou imperialista (SCHMITT, 1992, p. 59), mas, também, uma

consideração da facticidade do conflito que se permite observar na eventualidade da luta política e do desvelamento do inimigo (SCHMITT, 1992, p. 58).

O que parece interessar a Schmitt é revelar o sentido polêmico do político – o que pode ser melhor vislumbrado no momento constituinte –, como forma de resposta a tentativa do liberalismo de neutralizar o conflito, transportando para a esfera de um enfrentamento discursivo entre adversários; ou seja, no entender de Schmitt, “o liberalismo procurou, a partir de seu típico dilema entre o espírito e a economia, reduzir o inimigo a um concorrente, na perspectiva da economia, e a um oponente de discussões, na perspectiva do espírito” (SCHMITT, 1992, p. 55).

Neste ponto cabe observar a presença da leitura teológico-política de Schmitt do político-constitucional, uma vez que não entende o político como um estado permanente de enfrentamento, assim como não há em Hobbes um estado de guerra perpétua na situação de natureza, mas, sim, de uma luta potencial pela manutenção da própria existência. O conflito e a guerra estão no horizonte como possibilidade à medida que a situação limite originária autoriza a verificação de sua presença, o que em alguma medida pode ser ordenado pela decisão soberana que normaliza a situação limite; todavia, isso não faz com que a possibilidade do enfrentamento desapareça. Logo, de acordo com Pedro Castelo Branco, “é interessante ressaltar que desde os primeiros escritos [...] o pensamento de Schmitt parte da exceção” (CASTELO BRANCO, 2011, p. 140).

Assim, interessa a Schmitt ressaltar que o conflito não se dissipa por completo com o estabelecimento de uma ordem jurídica. Então, ao jusfilósofo alemão é possível afirmar que deve ser notada uma ordem anterior a juridicidade, o que pode ser verificado justamente na afirmação polêmica do político que irá reivindicar a decisão existencial soberana (SCHMITT, 1996a, 1992). De tal modo, afirma Schmitt que “como o estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica” (SCHMITT, 1996a, p. 92).

É justamente a leitura teológico-política que permite a Schmitt observar no horizonte da política a guerra e a revolução e, considerando a possibilidade de seu retorno com o aparecimento de um inimigo último a que se deverá dar combate, torna-se importante refletir sobre o Estado de Exceção em sentido não só de uma revelação do conflito e da violência na origem da juridicidade, mas, sim, pela via escatológica do combate final, um tempo do fim que autoriza, então, Carl Schmitt a pensar a ditadura como forma justificada de governo para o enfrentamento da situação limite *em nome da ordem*.

Segundo Bernardo Ferreira (2004, p. 38):

A política, longe de se confundir com a guerra, encontraria nela uma possibilidade última e real que condicionaria o comportamento político dos homens. Assim, o antagonismo humano atingiria o “ponto do político” no momento em que a possibilidade concreta da luta – e, com ela, “possibilidade real de provocar a morte física” – toma conta do horizonte de referência, levando à dissociação entre amigos e inimigos. Para Schmitt, essa hostilidade se incorpora aos próprios conceitos políticos e estes adquirem a sua razão de ser por estarem referidos a um contexto polêmico e por terem em mira um adversário.

Ferreira, então, chama a atenção para uma questão importante e que diz respeito a afirmação polêmica do político em Carl Schmitt. Para Bernardo Ferreira, a obra de Schmitt “pressupõe um conhecimento posicionado em relação a um adversário” (FERREIRA, 2004, p. 38). Ainda, a leitura de Pedro Castelo Branco é bastante próxima a de Ferreira quando afirma que “o método de Schmitt deriva de um pensamento que se pretende eminentemente político. Pensar politicamente significa sempre tomar posição contra um inimigo espiritual e, ao mesmo tempo, existencial numa situação concreta determinada” (CASTELO BRANCO, 2011, p. 198). Ao que parece, ambas as leituras são bastante acertadas no que diz respeito à compreensão do pensamento do jusfilósofo alemão e, sugere-se, podem ser algo potencializadas quando se considera a hipótese das bases teológico políticas do pensar schmittiano⁷⁰.

Dirá, então, Bernardo Ferreira (2004, p. 38):

Em primeiro lugar, a recusa de um ponto de vista arquimediano, que permita alcançar uma perspectiva privilegiada, destacada das condições em que se dá a luta política. *Todo conhecimento da política torna-se para Carl Schmitt inevitavelmente conhecimento político*. Está vinculado a uma “situação concreta” e extrai do antagonismo político a sua razão de ser e o seu significado. [...]. Toda apreensão da vida política pressupõe um lugar de onde se fala. Esse lugar, essa posição no interior de uma configuração amigo-inimigo, é, para usar uma expressão talvez inadequada, a condição transcendental do conhecimento político. Não se trata, portanto, de uma limitação do pensamento, mas da sua condição como pensamento político, da sua impossibilidade de ser algo diferente de uma fala *situada*.

⁷⁰ Neste ponto, a hipótese do presente trabalho diverge das leituras de Ferreira e Castelo Branco. Quanto a Ferreira, sua hipótese se concentra no conceito do político e na construção de seu critério metodológico, ao que parece sem considerar a matriz de pensamento e o aspecto teológico do conflito final. No que diz respeito à hipótese de Castelo Branco, seu notável esforço hermenêutico diz respeito a uma leitura dos textos de juventude de Schmitt, em especial *Lei e Julgamento (Gesetz und Urteil)* e *O valor do Estado (Der Wert des Staates)* a fim de examinar a questão da secularização. O ponto do trabalho de Castelo Branco é demonstrar que na realidade Schmitt opera uma dessacralização da política. A questão para o presente trabalho de pesquisa não é a de se Schmitt pretende sacralizar a política, mas, sim, que a teologia política é a matriz de pensamento que autoriza Schmitt a forjar sua abordagem do político constitucional a partir de uma visão escatológica de seu tempo, o que permite sua defesa de um direito do estado a autopreservação.

O diagnóstico de Ferreira ressalta de maneira acertada ponto bastante interessante do pensamento de Carl Schmitt. Talvez sua dúvida quanto à utilização da expressão condição transcendental esteja ligada ao peso conceitual e a vinculação dessa palavra ao vocabulário filosófico kantiano que designa a condição formal de possibilidade dos processos cognitivos, o que estaria mais próximo de Hans Kelsen. Contudo, mostra-se razoável pensar em Schmitt algo como uma condição *transcendente* do pensar político, ou seja, pela hipótese assumida no presente trabalho de uma leitura teológico-política do político-constitucional e da situação concreta.

Ao se considerar a Teologia Política como a base do pensamento schmittiano (GALLI, 1996, p. 333), a hipótese de Bernardo Ferreira a respeito do critério do político como a relação entre amigo-inimigo pode ganhar mais conexão com o sentido de um pensamento polêmico que estará presente na forma como Carl Schmitt compreende os conceitos jurídico-constitucionais. Assim, torna-se possível concordar com Ferreira quando afirma que “o sentido polêmico do pensamento político remete em última análise à possibilidade da guerra e da dissociação em amigos e inimigos” (FERREIRA, 2004, p. 39). Desse modo, apesar da guerra e do enfrentamento último não constituírem o conteúdo da política ou mesmo sua finalidade, Schmitt pensa o político e a Teoria da Constituição através da inimidade política, significa dizer *o inimigo é um recurso conceitual fornecido pela matriz de pensamento da Teologia Política* que permite a Carl Schmitt uma reflexão que se coloca situada pela via do Estado de Exceção.

Segundo Bernardo Ferreira (2004, p. 40):

A perspectiva da guerra é a perspectiva do ‘caso de exceção’ (*Ausnahmefall*). Ela ofereceria um ponto de vista privilegiado, a partir do qual seria possível vislumbrar no não cotidiano, no não corriqueiro o que está verdadeiramente em jogo no cotidiano e no corriqueiro. Quando Schmitt remete os antagonismos políticos à possibilidade extrema da guerra, ele procura pensar a normalidade da vida política a partir de uma ótica radical, que seria capaz de pôr em evidência o que está frequentemente oculto pela experiência rotineira. Trata-se, enfim, de um procedimento metodológico, de uma construção intelectual, que parte da premissa de que o ‘núcleo das coisas’ somente se torna manifesto para quem o considera a partir de uma posição extrema.

A hipótese de Ferreira se aproxima daquela defendida por Carlo Galli – a qual sugere-se também no presente trabalho –, que a partir de uma leitura teológica política, “o ‘caso concreto’ toma claramente o nome de ‘estado de exceção’ (*‘Ausnahmestand’*) ou

‘caso de exceção’ (‘Ausnahmefall’)” (GALLI, 1996, p. 335). Ao se considerar a situação concreta a partir da situação limite como conceito da esfera extrema, torna-se possível a Schmitt articular a matriz de pensamento da teologia política, com especial atenção a figura do inimigo, que ficará na base do critério do político como relação amigo-inimigo, o que permite ao jusfilósofo alemão uma compreensão radical das categorias conceituais do constitucionalismo, em especial do poder constituinte e o seu sujeito. Para Schmitt, apesar da Ilustração no século XVIII, é possível notar a permanência das ideias teológicas do Cristianismo no que tange ao poder constituinte de Deus (SCHMITT, 1982, p. 95).

Segundo Carl Schmitt (1982, p. 95):

A Declaração americana de Independência e a Revolução francesa de 1789 significam o começo de uma nova época a este respeito, sem que interesse conhecer em que medida era consciente o autor destes precedentes, da transcendência de sua conduta. Na Declaração americana de Independência de 1776 não pode reconhecer-se com plena clareza o princípio completamente novo, porque aqui surgia uma nova formação política, coincidindo o ato de dar a Constituição com o da fundação política de uma série de novos *Estados*. Outra coisa ocorre com a Revolução francesa de 1789. Aqui não surgia uma nova formação política, um novo Estado. O Estado francês existia desde antes, e segue existindo. Aqui se tratava tão só de que os homens mesmos fixavam, em virtude de uma decisão consciente, o modo e a forma de sua própria existência política.

Nesta passagem, importa considerar que Schmitt faz uma referência ao ato originário de fundação, o que é apresentado pela Revolução Americana e materializado com a constituição de novos Estados e na Declaração de Independência. Outrossim, o caso dos franceses interessa a Schmitt pela hipótese de permanência do Estado, ou seja, a Revolução Francesa não destruiu o Estado, o povo decidiu por uma nova forma de existência e organização política. A partir deste diagnóstico, ao que parece, o interesse de Schmitt é demonstrar que a concepção de poder constituinte que aparece, em especial, com a Revolução Francesa, trata-se de algo novo no sentido de uma força política que escapa da esfera de relação com a institucionalidade, ou seja, do Estado.

Em termos jurídicos, a Teoria do Poder Constituinte do povo “pressupõe a vontade consciente de existência política, e, portanto, uma Nação” (SCHMITT, 1982, p. 96), uma vontade cujo exercício não encontra procedimento algum e não vai se diluir completamente nos poderes constituídos, logo, “o Poder constituinte não está vinculado a formas jurídicas e procedimentos; quando atua dentro desta propriedade inalienável, está ‘sempre em estado de natureza’” (SCHMITT, 1982, p. 97).

Neste sentido, para Schmitt, o povo ou a Nação pode ser compreendido como o “embasamento de todo o acontecer político, a fonte de toda força, que se manifesta em formas sempre novas, que sempre retira de si novas formas e organizações, não subordinando nunca, sem embargo, sua existência política a uma formulação definitiva” (SCHMITT, 1982, p. 97). Ao considerarmos as pistas sugeridas pela recuperação dos filósofos de Estado da contrarrevolução feita por Schmitt, a preocupação deste último não está em exaltar a revolução, mas, sim, destacar a permanência de sua possibilidade como acontecer político e como situação limite e, desse modo, refletir a respeito da melhor forma de combatê-la.

Esta questão já aparece no livro sobre *A Ditadura (Die Diktatur)* de 1921, quando Schmitt afirma que “a noção da relação do *pouvoir constituant* com o *pouvoir constitué* tem sua completa analogia sistemática e metódica com a noção da relação da *natura naturans* com a *natura naturata*” (SCHMITT, 1968, p. 188). Em diálogo aberto com a filosofia de Espinosa, Carl Schmitt pretende evidenciar que a Teoria do Poder Constituinte carrega consigo elementos que não podem ser reduzidos ao “racionalismo mecanicista” (SCHMITT, 1968, p. 188), assim, “o povo, a nação, a força originária de todo ser estatal, constitui sempre órgãos novos” (SCHMITT, 1968, p. 188). Dessa maneira, na concepção de Schmitt há um elemento de força e poder infinitos que podem romper com os procedimentos e regramentos dos poderes constituídos; logo, pode-se compreender “a metafísica da *potestas constituens* como algo análogo da *natura naturans*, pertencente à doutrina da Teologia Política” (SCHMITT, 1982, p. 97).

Ao observar o Estado de Exceção na origem da juridicidade, significa dizer na temporalidade de aparição do Poder Constituinte, o olhar apocalíptico de Schmitt revela a violência excepcional originária da forma jurídica. De tal modo, torna-se possível a Carl Schmitt objetar a perspectiva normativista de Hans Kelsen, recusando a norma como fundamento transcendental da ordem jurídica. Dessa maneira, Schmitt objeta a separação pretendida por Kelsen (1991) entre o jurídico e o político e afirma que “a soberania é a função politicamente indispensável para afirmar a ordem” (GALLI, 1996, p. 337), logo, “definir a soberania como decisão sobre o caso de exceção significa que o ordenamento está à disposição de quem decide” (GALLI, 1996, p. 338).

Assim, a fim de justificar a necessidade da ordem e a decisão como categoria jurídico-política central o recurso metodológico ao critério da inimidade política se apresenta particularmente fecundo, uma vez que, como critério, o inimigo pode ser construído e, para Carl Schmitt, as forças políticas que contestam a ordem e o Estado serão os verdadeiros inimigos, quais sejam, o comunismo e o anarquismo. Desse modo, sua crítica ao liberalismo

diz respeito à fraqueza desse último no que tange ao combate a ser empreendido para preservação do Estado. Importa verificar a forma como esta questão será compreendida por Francisco Campos, inclusive no que diz respeito a sua abordagem crítica do pensamento de Carl Schmitt, o que será desenvolvido a seguir.

3.2. Francisco Campos, leitor de Carl Schmitt: entre a teologia política e a crítica do niilismo constitucional

No que diz respeito a Francisco Campos, há também o reconhecimento da Teologia Política como importante matriz de pensamento para refletir acerca das questões político-jurídicas de seu tempo, especialmente a quadra histórica dos anos de 1930 (CAMPOS, 2001a). Não obstante, importa observar que se há uma leitura e presença velada de Carl Schmitt na reflexão de Campos nos anos de 1930, esta perspectiva muda nos anos de 1940. Em alguns dos capítulos de *Direito Constitucional*, Francisco Campos fará não só menção direta ao nome de Schmitt, mas, também, utilizará a sua Teoria da Constituição.

Francisco Campos faz uma análise do conceito de Constituição e mobiliza a reflexão de Schmitt situando o jusfilósofo alemão no contexto weimariano. Para Campos, a Teoria do Estado e da Constituição da Alemanha eram uma referência, contudo, “cumpria aprofundar a análise de tal doutrina, procurando descobrir através da sua máscara teórica a sua verdadeira face” (CAMPOS, 1956b, 58). Campos não esconde seu reconhecimento à importância de Carl Schmitt quando afirma “sua autoridade na interpretação do Direito Constitucional vigente na Alemanha até janeiro de 1933, quando a revolução nacional-socialista destruiu a Constituição de Weimar, não era menor do que a autoridade que lhe é universalmente reconhecida no domínio do Direito Público geral” (CAMPOS, 1956b, p. 24). Todavia, a consideração de Schmitt como importante referencial do Direito Público não pode ser compreendida como uma imagem geminada do jusfilósofo alemão em terras brasileiras, haja vista que Campos irá se posicionar criticamente diante as reflexões de Schmitt.

Inicialmente, a preocupação de Francisco Campos diz respeito ao conceito de Constituição e se concentra em afastar uma concepção e interpretação *more geométrico* do documento constitucional, ou seja, “falta, porém, a toda constituição esse caráter de unidade absolutamente lógica e sistemática. Uma constituição não é, com efeito, construída *more geométrico*” (CAMPOS, 1956a, p.213). No entender de Campos, há que se observar a situação política concreta a fim de que não se transforme a constituição “de obra prática e política em criação de caráter teórico, lógico ou formal” (CAMPOS, 1956a, p. 213). Neste

aspecto, parece que Campos acompanha Carl Schmitt contra o ideário normativista de Hans Kelsen.

Segundo Francisco Campos (1956b, p. 59):

A direção, o sentido, a intencionalidade decidem não somente da matéria que será objeto ou conteúdo da Constituição, como do modo por que deve ser tratada política e juridicamente, a fim de que resulte da pluralidade de regras de uma planificação política e jurídica, não somente do ponto de vista formal, como do ponto de vista material, distribuída a matéria de acordo com as afinidades lógicas, técnicas e jurídicas das suas diversas partes, e formuladas as normas de maneira que, embora aparentemente desconexas, convirjam para uma só finalidade, que é a de garantir determinados valores, o tipo de cultura e a forma de vida, um tipo histórico ou ideal de cultura ou de convivência humana, que ao legislador constituinte se afiguram ser os valores, o tipo de cultura, a forma de vida ou o sentido de convivência para os quais tende ou gravita a coletividade nacional.

É possível verificar nesta passagem a presença da compreensão schmittiana de constituição como uma decisão existencial do povo, bem como a recusa a ideia de uma constituição como pluralidade de leis, pois, “de acordo com este ponto de vista não haveria Constituição” (CAMPOS, 1956b, p. 59). O interesse de Francisco Campos quanto à compreensão schmittiana da Constituição como decisão existencial que atribui visibilidade política a um povo (SCHMITT, 1982; 2014) pode ser entendido como um ponto de convergência quando se considera o objetivo do jusfilósofo mineiro em meditar criticamente acerca dos problemas que assolam o debate jurídico-constitucional brasileiro, em especial, as questões que se apresentam desde a abordagem da Constituição de 1891 e dizem respeito à importação irrefletida de modelos constitucionais para o Brasil.

Neste sentido, a ideia de Constituição como decisão existencial de um povo permite a sustentação de uma crítica aos modelos ideais e normativos de reflexão constitucional, bem como leva em consideração a realidade sócio-política brasileira; dessa forma, “a Constituição é o instrumento em que o povo declarou, de uma vez por todas, como consente em ser governado”, significa dizer é o “instrumento em que o povo declarou a sua vontade” (CAMPOS, 1956a, p. 432). Assim, Francisco Campos aposta na forma constitucional, algo que não parece ser o horizonte de perspectiva de Carl Schmitt no contexto weimariano.

Para Campos, é importante considerar a questão do elemento real e existencial no conceito de constituição justamente para se notar algo de irracional, desse modo, a tentativa de unificar e planificar uma constituição sobre o primado da razão poderia ser denominado de “realismo jurídico por consistir em conceber dotado de existência ou realidade, o é apenas nome, cifra ou sinal” (CAMPOS, 1956b, P. 60).

Conforme Francisco Campos (1956b, p. 61):

Assim, do ponto de vista existencial, uma norma constitucional tem o mesmo grau de realidade que a Constituição como sistema: ambas consistem numa estrutura ou num tecido de conceitos, e em ambas do que é existencial – vida, movimento, transição, experiência, dado imediato, totalidade e plenitude – [...].

Na compreensão de Campos, Carl Schmitt é o primeiro a impugnar essa concepção lógico-normativa de constituição. Contudo, nota-se uma leitura crítica de Schmitt, pois no entender de Campos, mais tarde, a posição central de Schmitt entre os teóricos do Estado “não só da Alemanha do período de decomposição do regime democrático, como na Alemanha nazista, tinha a inspirá-lo, talvez sem que disto se apercebesse claramente, o pensamento ou, antes, a tendência a desvalorizar a Constituição de Weimar, que havia tentado, em grande estilo, planificar ou racionalizar a vida política do povo alemão” (CAMPOS, 1956b, p. 61). Ponto importante da Constituição de Weimar, na percepção de Campos, diz respeito ao surgimento com este documento de um sistema constitucional “em que a parte relativa à organização dos poderes estava para com a parte relativa aos direitos fundamentais como o instrumento ou o meio está para o fim” (CAMPOS, 1956b, p. 61).

É possível notar na abordagem de Francisco Campos uma tomada de posição quanto a Carl Schmitt e sua presença no debate político-constitucional no período de Weimar. Para Campos, o modelo constitucional weimariano está não só inspirado nas ideias democráticas e liberais, mas, também, “a concepção de Weimar não só abria uma brecha decisiva nas tradições políticas da Alemanha, como quebrava a continuidade secular de uma filosofia política para a qual o Estado constituía um fim em si mesmo, no fato bruto da sua existência encontrando a própria justificação ou legitimação” (CAMPOS, 1956b, p. 61). Assim, Campos toma posição a respeito da nascente teoria da constituição alemã⁷¹, buscando compreender “o

⁷¹ Na percepção de Schmitt, no prólogo de sua *Teoria da Constituição*, publicada em 1928, “é necessário [...] erigir também uma Teoria da Constituição e considerar o terreno da Teoria da Constituição como ramo especial da Teoria do Direito Público” (SCHMITT, 1982, p. 21). Para Hermann Heller a questão acerca da Teoria do Estado diz respeito à sua justificação como ciência, todavia, deve-se considerar, também, o seu caráter prático ou de implicação na vida social, ou seja, “uma concepção errônea, porém muito difundida, afirma que uma tarefa científica é tanto mais perfeita e profunda quanto mais distante e alheia permaneça o espírito que conhece frente a seu objeto. A prova definitiva de que o contrário é o certo a oferece a história da Teoria do Estado na Alemanha, nos últimos cem anos. Na primeira metade do século passado, as figuras mais destacadas da Teoria do Estado, na Alemanha, eram os expoentes de uma classe que lutava no palco político e, quase em sua totalidade, políticos práticos” (HELLER, 1963, p.45). Heller parece criticar a concepção de Hans Kelsen do jurídico uma vez que esse último tem uma dimensão própria que se diferencia da realidade política, ou seja, “uma das tarefas mais importantes de uma teoria geral do Direito é determinar a realidade específica do seu objeto e demonstrar a diferença que existe entre a realidade jurídica e realidade natural. A realidade específica do Direito não se manifesta na conduta efetiva dos indivíduos sujeitos à ordem jurídica” (KELSEN, 1990, p.2). Conforme Schmitt, até aquele momento a Teoria da Constituição não teria experimentado cultivo na Alemanha,

verdadeiro sentido e as inevitáveis consequências do niilismo da teoria alemã da Constituição” (CAMPOS, 1956b, p. 58)⁷².

Apesar de verificar em Schmitt um agudo pensador da teoria da Constituição (CAMPOS, 1956a, p. 207) e apresentar alguma crítica ao jusfilósofo alemão no que tange a sua posição quanto à Constituição de Weimar, Francisco Campos não compreende Carl Schmitt como um detrator nazista do regime de Weimar (CAMPOS, 1956b, p.65), mas, sim, “foi com este espírito niilista que Carl Schmitt abordou o estudo teórico da Constituição” (CAMPOS, 1956b, p. 65). O ponto central para Campos é entender como poderia Schmitt pensar uma Teoria da Constituição tomado pelo espírito niilista e, em maior medida, compreender a artilharia apontada para a Constituição de Weimar e que partia “de pontos na aparência sem qualquer conexão, mas na realidade ligados entre si por uma filosofia ou uma concepção do mundo, ou, como dizem os alemães, por uma ‘Weltanschauung’ comum” (CAMPOS, 1956b, p. 65). Significa dizer que era preciso entender como foi possível uma estratégia comum que unificou “a aventura nazista e as teorias político-jurídicas de Schmitt” (CAMPOS, 1956b, p. 65), dessa maneira, para Campos, seria um erro reduzir Schmitt a um teórico do Direito nazista.

Na interpretação de Francisco Campos, a resposta à pergunta sobre a *Weltanschauung* se encontra na concepção existencialista que os alemães tinham do mundo. Este também o sentido da contribuição teórica da Alemanha “ao niilismo antiintelectualista do mundo moderno” (CAMPOS, 1956b, p. 65), o que implicaria em uma tentativa de “relativização radical dos conceitos ou, antes, a dissolução em uma poeira impalpável de palavras ou sinais

tendo sido privilegiada a Teoria Geral do Estado, cuja explicação se encontra historicamente “pela situação do Direito político na Monarquia constitucional, quiccaa também pela peculiaridade da Constituição de Bismarck [...], porém, sobretudo, pelo sentimento de segurança política e social do Pré-guerra” (SCHMITT, 1982, p. 21). Desse modo, Schmitt pretende oferecer uma contribuição sistemática que compreende como uma Teoria Constitucional do Estado burguês de Direito, ofertando algumas respostas a questões do Direito político e da Teoria Geral do Estado. Com um exame científico da Constituição de Weimar, oferece um diagnóstico que diz respeito a singular dificuldade teórica, a saber: “o elemento da Constituição próprio desse tipo de Estado se encontra hoje todavia confundido com a Constituição toda, se bem não pode bastar-se a sí mesmo, em realidade, senão que concorre com o elemento político. O equiparar — em pura ficção — os princípios do Estado burguês de Direito com a Constituição levou a deixar desatendidos, ou desconhecer, fenômenos essenciais da vida constitucional. A operação do conceito de soberania sob estes métodos de ficções e desconhecimentos é o que mais sofreu” (SCHMITT, 1982, pp. 22-23). Acerca deste debate ver o interessante trabalho de Letícia Vita. VITA. *La legitimidade del derecho y del Estado no pensamiento jurídico de Weimar: Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller*. Ciudad Autonoma de Buenos Aires. Eudeba. 2014.

⁷² Acerca do conceito de niilismo, explica Oswaldo Giacoia Junior que o termo é derivado do latim *nihil* (nada) e “designa a postura filosófica e existencial que atribui especial relevância e significado a fenômenos, experiências e formas de valoração negativas, como a decadência, a desordem, a violência, os movimentos sociais convulsivos ou destrutivos, a descrença na possibilidade da verdade, o desânimo; negação do sentido e da vigência dos máximos valores de uma cultura (especialmente os ético-religiosos)” (GIACOA JUNIOR, 2006, p. 130-131).

algébricos, vazios de qualquer conteúdo significativo” (CAMPOS, 1956b, p. 65). Dirá, então, Campos que o voltar-se contra Weimar de Schmitt não tem relação com o nazismo, mas, sim, com a tentativa de barrar esta concepção vazia acerca da realidade, isto é dizer Carl Schmitt em sua formulação defendia a possibilidade de “totalidades existenciais, não passando os conceitos lógicos de unidade e de síntese de meros sinais, de nomes ou de convenções mais ou menos arbitrárias, que não teriam qualquer validade, seja do ponto de vista lógico, seja do ponto de vista normativo” (CAMPOS, 1956b, p. 65).

Portanto, afirma Francisco Campos que:

Daí, por inferência necessária, a doutrina da razão de Estado, a teoria do ‘Führerstaat’ e o ‘decisionismo’ constitucional de SCHMITT, isto é, o seu conceito de lei constitucional como simples decisão, e não como norma. Aliás, a forma que o existencialismo assume na filosofia moral, na filosofia política, assim como nas filosofias antiintelectualistas, mesmo gerais, é o voluntarismo, ou a doutrina que se reduz, despida das suas dissimulações habituais, ao simples fato de considerar a vontade como a regra de ouro da ação moral, da ação política, e mesmo nas filosofias utilitaristas ou ativistas, o critério decisivo da verdade. A “Teoria da Constituição” de Carl Schmitt foi uma tentativa de aplicar à Constituição de Weimar o ácido corrosivo da crítica existencialista, procurando mostrar que no fundo, e em última análise, não existe Constituição no sentido de uma totalidade significativa e normativa, mas apenas uma série de ‘decisões’ constitucionais, que encontram em si mesmas a sua justificação, como totalidades autônomas ou dotadas da única normatividade admitida pelo existencialismo, ou a normatividade comum aos fatos por si próprios, às decisões por si mesmas, à vontade como vontade, graças a lei imanente que *existe no que existe pelo simples fato de existir*. Quando CARL SCHMITT publicou, em 1928, a sua ‘Teoria da Constituição’ (*Verfassungslehre*) as instituições políticas fundadas em Weimar, em 1919, já se encontravam em adiantada fase de decomposição (CAMPOS, 1956b, p. 66).

A partir de tais coordenadas, nota-se não só a inspiração schmittiana de Campos, mas, também, o diálogo com o jusfilósofo alemão e outros importantes teóricos do Estado e do Direito Público, como, por exemplo, Gerard Anchutz, Hans Kelsen, Jellinek, por exemplo. O ponto para Campos é observar no contexto e, no debate de Weimar, uma Alemanha que fornecia um dramático quadro, com uma preparação intelectual e moral que vinham se “processando há mais de um século no sentido de relativizar os valores de toda ordem” (CAMPOS, 1956b, p. 67). Dessa forma, no interesse de Francisco Campos mantém viva a perspectiva de pensar uma forma de salvaguardar a ordem e a autoridade, bem como notar a presença do irracional nos tempos trágicos de transição e, além disso, preservar os valores espirituais da nacionalidade, o que implica em objetar o decisionismo schmittiano como uma manifestação niilista do pensamento constitucional alemão que decide a partir do nada, uma

vez que, na leitura que Campos, faz de Schmitt, não seria possível a este último “nenhuma ciência do espírito, e mais ainda, nenhuma ciência do ser, pois nenhuma totalidade existencial pode ser objeto de uma síntese ou de uma racionalização, absolutamente satisfatória” (CAMPOS, 1956b, p. 65). Logo, a decisão em Schmitt na concepção campiana advém de um vazio valorativo, de uma existência decadente e sem significado que abriu mão dos valores fundamentais da nação.

Neste sentido, segundo Campos (1956b, p. 68):

Procurando demonstrar que “Constituição” é apenas máscara, no sentido de falsa aparência, e insistindo em convencer da impossibilidade de racionalizar a vida política mediante uma planificação inteligível das ações humanas, SCHMITT, ao mesmo tempo que depunha a Constituição de Weimar do seu trono, instalava no centro do Estado, como foco da normatividade constitucional, a vontade, sem qualquer qualificativo, a vontade pura, isto é, o irracional, ou a figura trágica a que o “carisma” confere o poder de tomar decisões de caráter normativo, não somente em relação ao destino de milhões de homens, siderados diante da aparição do existencial em toda sua trágica nudez, mas ao destino da humanidade.

Esta passagem permite verificar o distanciamento de Francisco Campos de uma leitura da reflexão schmittiana que compreende a decisão como pura e vazia manifestação da vontade, sem nenhuma relação com a expressão de valores existenciais do povo. Dessa forma, Campos oferta uma crítica ao niilismo constitucional de Carl Schmitt, haja vista que este modelo decisionista defende uma decisão que vem do nada e decide como instância de poder; portanto, não interessa ao jusfilósofo mineiro uma apropriação do decisionismo schmittiano como algo associado e que admite a aceitação do *Führerprinzip*, isto é, o *Führer* (Hitler) – que para Schmitt defende o direito (SCHMITT, 2001d) –, estaria, em última análise, em defesa do poder pelo poder. Algo diferente se coloca no horizonte da abordagem autoritária de Francisco Campos, uma vez que o *homem do destino* (Getúlio Vargas) seria a imagem encarnada dos valores espirituais da nacionalidade brasileira que garantem a identidade entre governantes e governados e a unidade nacional (CAMPOS, 2001a; 2001f).

Em discurso laudatório ao *Segundo Aniversário do Estado Novo*, proferido no Palácio Monroe, em 10 de novembro de 1939, Francisco Campos faz uma curiosa equiparação do regime ditatorial estadonovista que apresenta uma figura forte de liderança em comparação com Dom Quixote, personagem que será retomado no final dos anos de 1940. Para Campos, não é possível pensar o regime sem a figura do homem do destino e, além disso, o Golpe de Estado de 10 de novembro de 1937 constitui o Brasil na História, significa dizer, coloca o país dentro da história; portanto, “não foi uma interrupção ou uma fenda na

História, foi um crescimento, uma continuação, o amadurecimento do passado em presente” (CAMPOS, 2001f, p. 204), pode-se dizer uma afirmação dos valores espirituais no regime ditatorial, este último compreendido como o mais apropriado para o governo das massas (CAMPOS, 2001a).

Assim, segundo Francisco Campos (2001f, p. 206):

Há uma relação misteriosa entre as coletividades humanas e a personalidade que, em cada época, o destino lhes reserva como chefe. As instituições são, em parte, o homem que as modelou e que as anima do seu espírito e da sua vontade. Pode-se dizer, portanto, que o Estado Novo é o Sr. Getúlio Vargas e que sem ele, sem o seu temperamento e as suas virtudes, o Estado Novo teria outro sentido e outra expressão.

Quanto à conjuntura política e o pensamento constitucional na República de Weimar, o diagnóstico de Francisco Campos enfatiza as “sucessivas ondas de assalto contra um regime mais ou menos artificial” (CAMPOS, 1956b, p. 66). A artificialidade de Weimar diz respeito à ausência de ligação do regime republicano com as raízes da tradição alemã e “que não encontrava no coração do povo as profundas razões de veneração e de fidelidade, sem as quais os regimes políticos podem ser construídos mediante projetos intelectuais ou técnicos; não poderão, entretanto, impedir que a floresta nativa volte” (CAMPOS, 1956b, p. 66). A República de Weimar era um regime vazio do ponto de vista valorativo, o que impedia encontrar na alma do povo alemão a lealdade que necessitava para se manter em funcionamento. Todavia, entre seus críticos, analistas e comentadores encontravam-se “os mais graduados, competentes e prestigiosos professores de Universidade, quase todos, se não todos, imbuídos, porém, da verdadeira filosofia alemã” (CAMPOS, 1956b, p. 66), significa dizer da filosofia existencialista; desse modo, “a Alemanha oferecia, por vários motivos, um quadro apropriado ao desencadeamento do mais dramático espetáculo existencialista” (CAMPOS, 1956b, p. 67), algo que se tornará um agente corrosivo à medida que a República de Weimar relativizou os valores da ordem (CAMPOS, 1956b, p. 67).

Portanto, por mais que não possa ser reduzido a um autor nazista, segundo Francisco Campos, coube a Carl Schmitt:

Aplainar o caminho ao nazismo, desfechando, do ponto de vista teórico, um dos grandes golpes contra a Constituição de Weimar. Cumpria despir a Constituição de sua majestade, demonstrando que, ao invés de ser, no fundo e realmente, ela não era. O que se denomina de Constituição não passava de um simples nome que em si mesmo não tinha nenhum conteúdo, nem lógico, nem jurídico, nem político (CAMPOS, 1956b, p. 67).

Da mesma forma como Carl Schmitt, Francisco Campos parece estar interessado no momento constituinte, na temporalidade de aparecimento de um conflito em grau de intensidade máximo, que permitirá o surgimento da unidade política, ou seja, da homogeneidade do povo compreendido como em um *nós* identitário. Ainda, próximo a Schmitt, Campos constrói uma reflexão crítica do liberalismo e sua relação com a democracia – ponto que será objeto de análise mais adiante–. Contudo, no entender de Campos, há inimigos a serem combatidos, uma vez que é preciso defender a ordem estabelecida com a revolução de 1930. Tratam-se de inimigos internos – os governadores depostos, os militantes sem convicção e os corruptos de toda espécie (FAUSTO, 2001, s/p) –, e externos que propagam “doutrinas exóticas” e sem nenhuma vinculação com a realidade brasileira (FAUSTO, 2001, s/p). Logo, é imperioso para Francisco Campos reconhecer que “o Estado Novo não se filia, com efeito, a nenhuma ideologia exótica. É uma criação nacional, equidistante da licença demagógica e da compressão autocrática, procurando conciliar o clima liberal, específico da América, e as duras contingências da vida contemporânea” (CAMPOS, 2001f, p. 205). Quanto ao inimigo externo, Campos não tem dúvida de que a encarnação do mal se encontra no comunismo, pois este último afronta a família, a religião e a pátria, os três laços de unificação dos homens (CAMPOS, 1940, p. 154), por conseguinte, “urgia oferecer uma resposta à altura da magnitude representada por esse ‘inimigo da civilização’” (BISI, LEONEL, COURA, 2018, p.199).

Nesse horizonte de perspectiva, há que se reconhecer a aproximação de Francisco Campos do ideário schmittiano no que tange ao recurso a matriz de pensamento da *Teologia Política*; contudo, sua leitura é apropriativa dos conceitos que podem ser mobilizados para pensar as questões do Brasil e, conforme se verificou, há uma abordagem bastante crítica de Campos no que tange ao nihilismo constitucional de Schmitt e suas posições no cenário weimariano. Além disso, importa considerar que Campos não recupera declaradamente em seus textos, como o faz Schmitt, o pensamento contrarrevolucionário católico. Ao considerar o contexto brasileiro, não seria o caso apenas de defender o Estado dos inimigos, mas, sim, de fundar o Brasil, conforme se verificou no segundo capítulo do presente trabalho.

De tal modo, para bem compreender a leitura campista da *Teologia Política*, se apresenta interessante considerar a hipótese de Villacañas no que diz respeito à relação entre teologia e mitologia política em Schmitt. Para Villacañas, o mito pode ser compreendido como um ponto de partida da Teologia em Schmitt, algo como um “regresso histórico e mediado a uma fonte imediata de vida” (VILLACAÑAS, 2013, p. 9). Esta hipótese parece bastante razoável para abarcar a relação entre mito e teologia em Francisco Campos, uma vez

que o jurista mineiro retoma o espírito da narrativa mítica de Roma para justificar a concretização da Revolução de 1930 e a fundação do Brasil após o Golpe de Estado de 10 de novembro de 1937 (CAMPOS, 1940; 2001a).

Assim, para Campos, é possível mesmo falar em teologia do mito político e o seu representante seria Georges Sorel. Desse modo, “a teologia soreliana do mito político não é mais do que uma aplicação, como o reconhece o seu próprio autor, da filosofia de Bergson e, pensamos nós, mais diretamente do pragmatismo anglo-saxão e do seu conceito de verdade” (CAMPOS, 2001a, p. 16). O interesse de Campos, como o de Schmitt, concentra-se no antagonismo e na luta política, ou seja, na violência, bem como na crítica dos processos de racionalização da integração política (CAMPOS, 2001a, p. 20). De tal modo, *as reflexões sobre a violência* de Georges Sorel são uma referência tanto para Francisco Campos quanto para Carl Schmitt, o que será objeto de análise a seguir.

3.3. Apostolado⁷³ da violência: mito político e a presença de Georges Sorel

A tentativa de alguma contextualização das reflexões de Carl Schmitt e Francisco Campos, apresentada no tópico anterior, pode ajudar a compreender o recurso de ambos os autores a teoria política do mito. Em primeiro lugar, conforme já mencionado, o mito pode ser compreendido como um ponto de partida para a Teologia (VILLACANÑAS, 2013, p. 9), bem como uma forma de falar a respeito dos deuses (JESI, 1980, p. 20) ou uma máquina que constitui e opera múltiplas doutrinas do mito e “compõe um modelo gnoseológico” (JESI, 1980, p. 105) que recusa a pretensão de afirmar ou negar o mito (JESI, 1980, p. 105). Parece importante considerar que justamente no período entre as duas guerras mundiais, a filosofia política e jurídica se depara com problemas que não foram enfrentados pelos pensadores do século XVIII e XIX. Dessa maneira, para Letícia Vita, “a nova política que surgiu na Europa no século XX, da mão dos autoritarismos e totalitarismos, colocou de manifesto a importância do mito político, já que o pensamento mítico como pensamento apareceu como uma novidade própria do período entre guerras” (VITA, 2014, p. 189). No entender de Vita, há que se notar uma modificação da reflexão acerca do mito dentro dessa quadra da história, uma vez que a utilização do mito em outras épocas não tinha no horizonte o enfrentamento com o

⁷³ O título deste tópico acompanha o subtítulo do livro de Daniel Kersfeld que sugere Sorel como um apóstolo da violência. Ao que parece Kersfeld propõe uma retomada da expressão grega *apóstolos* em sentido originário de *emissário*. Ver: GRENZ; GURETZKI; NORDLING. 2000.

pensamento racional, portanto, este seria um ponto que “identifica o século XX” (VITA, 2014, p. 189).

No que diz respeito a esta caracterização da reflexão acerca do mito político no século XX, no entender de Bonazzi:

O Mito político surgiu como conceito no início do século XX; [...] Convém, então, falar de Mito político como de uma questão intelectual e prática que o pensamento político não conseguiu determinar e identificar, quer pela dificuldade de definir suas relações com a mitologia, quer pela dificuldade de o distinguir do conceito de “ideologia”, quer, enfim, por haver estado no centro de toda polêmica entre racionalismo e irracionalismo (BONAZZI, 2009, p. 754).

O esforço de contextualização de Bonazzi se apresenta bastante acertado, no entanto, o mito político, como temática filosófico-política, surge no contexto europeu alguns anos antes da Primeira Guerra Mundial, especialmente com a publicação em 1908 das *Reflexões sobre a violência* de Georges Sorel. De acordo com Letícia Vita, a teorização de Sorel acerca do mito no início do século XX é uma das “principais interpretações teóricas sobre o tema” (VITA, 2014, p. 190). Para Vita, o que torna o pensador francês um referencial a ser enfrentado é sua tese acerca da greve geral como “o grande mito que inspira as energias violentas do movimento operário. A greve geral é para ele o mito político por excelência” (VITA, 2014, p. 190)⁷⁴.

A questão da violência operária se apresenta em duas frentes de combate para Sorel. A primeira delas diz respeito ao enfrentamento com o imaginário social e a própria sociedade ordenada pela burguesia. Este ponto parece algo interessante para as críticas de Carl Schmitt e Francisco Campos ao liberalismo. Contudo, há em Sorel uma forte crítica ao que ele caracteriza como socialismo parlamentar que é compreendido como “filhos da burguesia e nada sabem fora da ideologia de Estado” (SOREL, 1993, p.24). Na compreensão de Alain de Benoist, o livro *Reflexões sobre a Violência* “apareceu de improviso como obra base do sindicalismo revolucionário” (2020, s/p) e apresenta uma concepção “hostil ao socialismo parlamentar e a Jean Jaurés, que acusa de ter se alimentado da ideologia burguesa” (2020, s/p).

O objetivo de Sorel é claramente pensar a violência operária e seu modo de ação em sentido revolucionário, dessa forma, não basta ao pensador anarco-sindicalista francês

⁷⁴ A caracterização de Letícia Vita a respeito do pensador francês é bastante acertada. Todavia, há alguma polêmica acerca das posições de Sorel, inclusive no que diz respeito a sua aproximação com o fascismo. Não entraremos nessa discussão por não ser este o objetivo do trabalho. Ver: CHARZAT. Michel. *Sorel et le fascisme. Eléments d'explication d'une legende tenace*. In: *Cahiers Georges Sorel*, n°1, 1983. pp. 37-51.

reconhecer com clareza o inimigo burguês. Torna-se necessária a crítica aos oponentes que estão dentro do mesmo espectro ideológico, ou seja, os socialistas parlamentares, que observam as regras do jogo da institucionalidade burguesa, evitando, inclusive, meios de ação direta e revolucionária, assim, para Sorel, “os socialistas parlamentares não podem ter uma grande influência” (SOREL, 1993, p.101) nos meios operários, em especial nos espaços de organização da luta política obreira como os sindicatos, pois “na boca desses pretensos representantes do proletariado, todas as fórmulas socialistas perdem seu sentido real” (SOREL, 1993, p. 102).

Na compreensão de Sorel (1993, p. 101):

Os socialistas parlamentares não podem ter uma grande influência a não ser que cheguem a se impor a grupos bem diversos, falando uma linguagem complicada: eles precisam de eleitores operários muito simplórios para se deixar enganar por fraudes antissonantes sobre o coletivismo futuro; eles precisam se apresentar como profundos filósofos aos burgueses estúpidos que querem aparecer entendidos em questões sociais; é muito necessário para eles poder explorar as pessoas ricas que pensam merecer humanidade patrocinando empreendimentos de política socialista.

O ponto para Sorel parece ser uma clarificação do que está em jogo para o operariado. A crítica aos socialistas parlamentares pretende, ao que parece, dissipar brumas ideológicas a fim de apresentar uma concepção radical que recusa a utopia e uma espécie de socialismo utópico que seria alcançado pela via das reformas das instituições burguesas de Estado. Na compreensão de Sorel, o marxismo fornece um ferramental teórico para tomada de posição e a ação prática, à medida que permite uma consideração realista da “sociedade marcada pela luta de classes, o socialismo podia por fim separar-se da utopia” (KERSFFELD, 2004, p. 25).

Neste sentido, no diagnóstico de seu tempo Sorel observa que o socialismo se depara não só com o inimigo de classe, contudo, tem que dar conta de enfrentar concepções socialistas que o retiravam do eixo de sua tarefa, ou seja, “por desgraça, o socialismo da época se mostrava inferior a sua missão regeneradora” (KERSFFELD, 2004, p. 25). Logo, torna-se imperioso desmentir esse “socialismo ruidoso, tagarela e mentiroso que é explorado pelos ambiciosos de toda espécie, que diverte alguns farsantes e os decadentes admiram” (SOREL, 1993, p. 103), reconhecendo que no fundo é o socialismo revolucionário que expressa com honestidade os valores da classe operária, não pretendendo apenas uma descrição científica do modo de funcionamento da sociedade civil burguesa e de sua forma de Estado, mas, sim, pretende enfatizar a existência e a permanência “de um ardente sentimento de revolta que não

deixa de dominar a alma operária” (SOREL, 1993, p. 112). Portanto, o socialismo revolucionário, expresso no sindicalismo, pode ser compreendido como uma verdadeira ideologia da guerra social e de classes (SOREL, 1993).

A partir deste diálogo crítico com o socialismo parlamentar, Sorel vai trabalhar a dimensão do mito para pensar a greve geral, objetivando construir uma reflexão que aponte para a necessidade da ação direta revolucionária. No entendimento de Sorel, os mitos não dizem respeito a imagens fantasiosas ou pura e simples irracionalidade, mas, sim, devem ser compreendidos como meios de ação sobre o presente, portanto, “é o conjunto do mito a única coisa que importa” (SOREL, 1993, p. 106).

O recurso de Sorel ao mito aponta para uma forma de pensar a revolução e os conflitos decisivos a serem enfrentados pelo proletariado sem fantasias e ilusões acerca da greve geral, logo, o mito seria um “elemento de força de primeira ordem” (SOREL, 1993, p. 107) desde que o proletariado admita e atribua ao conjunto das aspirações do socialismo revolucionário alguma precisão e rigidez (SOREL, 1993, p. 107). Assim, a questão é saber se a greve geral “contém tudo o que a doutrina social do proletariado espera” (SOREL, 1993, p. 107). Portanto, o mito pode ser entendido como um sistema simbólico com impacto sobre as emoções, o que o coloca para além de uma formulação conceitual (SOREL, 1993; TRIERWEILER, 2009, p. 16).

Ao se debruçar sobre essa questão, Sorel afirma que o proletariado não está mais obrigado a pensar cientificamente sobre o mundo futuro, ou seja, “não precisamos nos entregar a altas considerações sobre a filosofia, a história e a economia; não estamos no campo das ideologias, mas podemos ficar nos campos dos fatos que podemos observar” (SOREL, 1993, p. 107). O ponto fundamental para o pensador anarco-sindicalista francês diz respeito às questões que levam os indivíduos a tomarem parte no movimento e na ação revolucionária, especialmente observar aqueles que “não aspiram em nada a subir na burguesia e cujo espírito não é dominado por preconceitos corporativos” (SOREL, 1993, p. 107).

Para Sorel, estes homens podem se equivocar a respeito das questões teóricas de filosofia, história e economia, no entanto, “seu testemunho é decisivo, soberano e irreformável quando se trata de saber quais são as representações que agem sobre eles e seus camaradas de maneira mais eficaz” (SOREL, 1993, p.107). Significa dizer aquilo que impacta mais direta e profundamente suas concepções socialistas, ultrapassando uma utópica revolta e mobilizando para a ação, aquilo “graças às quais a razão, as esperanças e a percepção dos fatos particulares parecem não constituir senão uma única e indivisível unidade” (SOREL,

1993, p. 107). Dessa maneira, o mito político seria justamente o que garantiria o reconhecimento dessa unidade para ação direta revolucionária.

Segundo Sorel (1993, p. 107-108):

Graças a eles, sabemos que a greve geral é exatamente o que eu digo: o *mito* no qual o socialismo se fecha por inteiro, isto é, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra empreendida pelo socialismo contra a sociedade moderna. As greves geraram no proletariado os sentimentos mais nobres, mais profundos e instigantes que ele possui; a greve geral os reúne todos num quadro de conjunto e pela aproximação deles dá a cada um o máximo de intensidade; apelando para lembranças muito vivas de conflitos particulares, ela colore com intensa vida todos os detalhes da composição apresentada à consciência. Obtemos assim essa intuição do socialismo que a linguagem não poderia dar de maneira perfeitamente clara – e a obtemos num conjunto percebido instantaneamente.

Nesta passagem, Sorel apresenta a definição do mito da greve geral que deverá implicar no reconhecimento da violência e de sua não oposição ao universo do trabalho (BENOIST, 2020, s/p); dessa forma, para Sorel, “é por meio da greve geral que a sociedade será dividida em frações inimigas e o Estado burguês destruído” (BENOIST, 2020, s/p). A partir de tal conceito o esforço do pensador francês se concentra na distinção entre a greve geral política e a greve geral proletária ou revolucionária. No entender de Sorel, a greve geral política pode ter uma gama de variações.

Em um primeiro momento, essa forma de ação pode ter por objetivo mostrar ao governo que o caminho adotado é equivocado e que há forças que podem lhe impor resistência, o que implica em um movimento pacífico e de curta duração (SOREL, 1993, p. 130). Em um segundo momento, “ela pode ser o primeiro ato de uma série de revoltas sangrentas” (SOREL, 1993, p.130); todavia, essa maneira de agir estaria capturada pelo cálculo de interesses dos socialistas parlamentares, que utilizam a segunda possibilidade como recurso excepcional quando começam a reduzir as concessões a seu apoio no parlamento.

Portanto, quando decai o poder dos socialistas parlamentares, se torna bastante útil “exercer sobre as maiorias recalcitrantes uma pressão de fora que daria a impressão de ameaçar os conservadores com uma sublevação terrível” (SOREL, 1993, p. 130). Desse modo, o recurso ao mito recupera seu sentido originário grego, algo como um modo de ação sobre a mentalidade coletiva (TRIERWEILER, 2009, p. 16).

A partir de tais coordenadas, verifica-se que Sorel caracteriza a greve geral política como um cálculo dos socialistas parlamentares para exercer pressão sobre a institucionalidade burguesa, de tal modo “a greve geral política oferece essa imensa vantagem porque não

coloca em grande perigo as vidas preciosas dos políticos” (SOREL, 1993, p. 131). Assim, Sorel vai chamar a atenção para o fato de que a greve geral política é utilizada como instrumento de influência, um modo de ação que “combina incidentes de revoltas econômicas com muitos outros elementos que dependem de sistemas estranhos à economia” (SOREL, 1993, p. 133), o que vai servir como um certo tipo de chantagem dos socialistas parlamentares, uma vez que “a greve geral política não supõe que haja uma luta de classe concentrada num campo de batalha em que o proletariado ataca a burguesia; a divisão da sociedade em dois exércitos antagônicos desaparece” (SOREL, 1993, p. 134).

Dessa maneira, Sorel afirma que essa espécie de revolta pode aparecer em qualquer forma de organização social, o que parece apontar para a ideia de que esse modo de ação dos socialistas parlamentares neutraliza a potência do mito político da luta de classes, fazendo com que os diversos grupos sociais “tenham uma fé igual na força mágica do Estado; essa fé jamais falha nos grupos em decadência e permite aos tagarelas se apresentarem como pessoas competentes de competência universal” (SOREL, 1993, p. 136).

Ao considerar a estratégia dos socialistas parlamentares como algo decadente, torna-se importante para Sorel dimensionar a diferença da greve geral política e da greve geral revolucionária. Esta última será o meio de ação dos sindicatos revolucionários que pensam a estratégia de intervenção política dos socialistas, da mesma forma como os pensadores militares meditam sobre a guerra (SOREL, 1993, p. 101). Para Sorel, é importante notar que os sindicatos revolucionários canalizam todas as forças na greve geral, contudo, “vêm toda combinação como necessariamente destinada a chegar a esse fato, vêm em cada greve uma imitação reduzida, um ensaio, uma preparação para a grande reviravolta final” (SOREL, 1993, p. 101).

Para os representantes do proletariado que se encontram nos sindicatos revolucionários, “o Estado deve desaparecer” (SOREL, 1993, p. 102); logo, é preciso se afastar do socialismo parlamentar e de sua tagarelice. Os discursos parlamentares não bastam para modificar a situação de opressão suportada pelos trabalhadores, de tal modo, ao invés de “atenuar as oposições, será preciso, para se viver a orientação sindicalista, destaca-las; será preciso dar um aspecto tão sólido quanto possível aos grupos que lutam entre si” (SOREL, 1993, p. 103).

Segundo Sorel (1993, p. 103):

A linguagem não pode bastar para produzir tais resultados de maneira segura; é preciso apelar para conjuntos de imagens capazes de evocar *em bloco e apenas pela intuição*, antes de qualquer análise refletida, a massa dos

sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra empreendida pelo socialismo contra a sociedade moderna. Os sindicalistas resolvem perfeitamente esse problema concentrando todo o socialismo no drama da greve geral.

O esforço de Sorel se coloca no sentido de bloquear a influência da utopia dos socialistas parlamentares, algo como uma tentativa de explicação científica do futuro e, em contrapartida, construir o mito da greve geral proletária como elemento de mobilização para ação direta (SOREL, 1993, p. 105). Neste sentido, é preciso separar o mito que se encontra misturado com a utopia. Essa confusão ocorre porque o mito “tinha sido formado por uma sociedade apaixonada pela literatura de imaginação, cheia de confiança na *pequena ciência* e muito pouco a par da história econômica do passado” (SOREL, 1993, p. 106). Dessa maneira, o mito deve ser compreendido como meio de intervenção, de ação sobre o presente, portanto, “qualquer discussão sobre a maneira de aplica-los materialmente aos fatos da história não tem sentido. *É o conjunto do mito a única coisa que importa*” (SOREL, 1993, p. 106).

Ora, verifica-se aqui para além do diagnóstico crítico do Estado de Direito liberal-burguês, outro ponto de fundamental importância para Carl Schmitt e Francisco Campos, um elemento de ação direta e revolucionária que tem a forma Estado como alvo a ser destruído em uma batalha final. Este ponto da reflexão de Sorel será tido por Campos como uma teologia política do mito, uma forma de compreensão do pensamento do autor francês que não parece arbitrária na exata medida em que Sorel tem a preocupação dentro de suas reflexões de proceder a uma análise daquilo que caracteriza como a mitologia do anticristo.

Dirá, então, Sorel (1993, p. 158):

Essa ideologia certamente não seria formada de uma maneira tão paradoxal, se se tivesse acreditado firmemente nas catástrofes descritas pelos numerosos apocalipses que foram compostos no final do século I e no começo do II; as pessoas estavam persuadidas de que o mundo iria ser entregue completamente ao reinado do mal e que o Cristo viria em seguida dar a vitória definitiva aos eleitos. Todo incidente de perseguição dava à mitologia do Anticristo algo de seu caráter terrivelmente dramático; em vez de ser apreciado, em razão de sua importância material, como uma desgraça que atingia alguns indivíduos, uma lição para a comunidade ou um entrave temporário à propaganda, ele era um elemento da guerra empreendida por *Satanás, príncipe deste mundo*, que em breve iria revelar seu Anticristo. Dessa forma a cisão decorria às vezes das perseguições e de uma esfera febril de uma batalha decisiva. Quando o cristianismo se desenvolveu bastante, a literatura dos apocalipses cessou de ser muito cultivada, embora a ideia que lhe constituía o fundo continuasse a exercer sua influência.

A ideia de fundo que continua a exercer influência e interessa aos autores guia é justamente a de um *apocalipse*, ou seja, uma temporalidade do fim do mundo em que se revela um inimigo último que pode ser caracterizado como a encarnação do mal, um inimigo que pode ser satanizado e a quem deve ser dado combate. Na compreensão de Sorel, o socialismo pode ser revolucionário na exata medida em que bem compreende os conflitos, mesmo que breves, como uma espécie de preparação para a grande batalha final (SOREL, 1993, p. 158). Mesmo que os enfrentamentos não sejam longos, o importante é a sua caracterização mítica para um impacto sobre o presente, bem como para a construção de conjunto do mito da greve geral proletária que pode destruir o Estado e a opressão, de tal modo, “todos os acontecimentos aparecerão então sob uma forma aumentada e, enquanto, as noções catastróficas se mantiverem, a cisão será perfeita” (SOREL, 1993, p. 158-159).

O interesse de Sorel é oferecer uma resposta tanto a socialistas parlamentares quanto aos historiadores burgueses que pretendem, em termos schmittianos, neutralizar o conflito a partir do afastamento do horizonte da catástrofe de uma batalha final que ameaça a civilização; dessa forma, “a ideia de greve geral permite alimentar a noção de luta de classe mediante incidentes que pareciam medíocres aos historiadores burgueses” (SOREL, 1993, p. 159). Portanto, no entender de Sorel, a forma de vida burguesa retira de cena o sublime, ameniza os impulsos heroicos e coloca sob controle moral o indivíduo que carrega a potência conflitiva e de luta contra a opressão (SOREL, 1993).

A retirada das massas de uma posição letárgica de aceitação é feita pela construção do mito proletário da greve geral revolucionária, significa dizer, de uma valorização da guerra social. Para Daniel Kersfeld, “a guerra para Sorel representava a fonte da qual emana a moral, pois só os homens que vivem em um estado de tensão permanente podem chegar a experimentar a epopeia do ‘sublime’, do heroísmo e do altruísmo, porém também da abnegação e do sacrifício” (KERSFFELD, 2004, p. 50). O ponto de justificação da violência revolucionária e da guerra é a busca pelo sublime, o que pode ser encontrado justamente na teologia e na sua mitologia do combate final (SOREL, 1993).

Segundo Sorel (1993, p. 179):

Nos países católicos, os monges sustentam o combate contra o príncipe do mal que triunfa no mundo e gostaria de submetê-los às suas vontades; nos países protestantes, pequenas seitas exaltadas exercem o papel de mosteiros. São esses campos de batalha que permitem à moral cristã se manter com esse caráter de sublime que fascina tantas almas ainda hoje, e lhe dá muito brilho para atrair para a sociedade algumas pálidas imitações.

Assim, estas imagens religiosas são descritas por Sorel como uma concorrência de interesses que se comungam e que fundamentam uma convicção de que na realidade são facções ou exércitos da verdade que tem por missão o combate as hostes do mal (SOREL, 1993).

Diante do que restou dito até aqui, alguns pontos da argumentação de Sorel já podem ser notados como de grande interesse para Carl Schmitt, especialmente a ideia da intensidade do conflito, bem como de uma ação política (greve geral) em que o que está em jogo é a própria existência; significa dizer a vida e o mito como elemento de constituição da unidade política e do Estado. Assim, Sorel caracteriza a política burguesa como decadente, uma forma de vida que enfraquece o espírito e adormece os valores heroicos (KERSFFELD, 2004, p. 50).

Este tipo de diagnóstico, juntamente com o da ameaça do inimigo, chamará atenção não só de Schmitt, mas, também, de Francisco Campos, que igualmente se interessa pela imagem do combate último e da unidade política (SCHMITT, 1996a, 1996b; CAMPOS, 2001a).

Antes de se buscar uma maior aproximação dos textos de Carl Schmitt e Francisco Campos, é importante considerar, como destacado linhas atrás, que a temática do mito político teve especial influência no período entre guerras, contando com algumas formulações. Na Alemanha, o tema do mito foi trabalhado por Alfred Rosenberg em “*O mito do século XX*”. Rosenberg partia justamente do diagnóstico da decadência de seu tempo, uma vez que “a totalidade das atuais lutas exteriores pelo poder constituem repercussões de um desmoranamento interior” (ROSENBERG, 2002, p. 6), pois teriam sido derrubados todos os sistemas estatais de 1914, mesmo que ainda se possa verificar sua existência formal (ROSENBERG, 2002, p. 6).

Para Rosenberg, os alemães que sucumbiram na Primeira Guerra Mundial são vítimas de uma catástrofe ocasionada por uma época carente de valores; todavia, já era possível identificar na Alemanha uma leitura que se inclinava para uma percepção heroica daqueles que morreram; logo, estes últimos seriam na realidade “os mártires de um novo dia, de um novo credo” (ROSENBERG, 2002, p. 6). Neste sentido, torna-se possível a Rosenberg afirmar que “o sangue que morreu começa a reviver. Sob o seu signo místico, está tendo lugar uma nova estruturação celular da alma popular alemã” (ROSENBERG, 2002, p. 6). No entender do autor nazista, é preciso então forjar um novo mito de vida em bases raciais para a construção de uma nova imagem do mundo, bem como para melhor combater em uma luta de sangue os inimigos, a fim de que se possa criar o novo tipo humano (ROSENBERG, 2002, p.6).

A aproximação da reflexão de Alfred Rosenberg serve para notar que o ponto fundamental diz respeito à importância do recurso ao mito para a construção de uma poderosa reflexão que coloca no horizonte a mobilização⁷⁵ para o combate de um inimigo último; em última instância, para Rosenberg, trata-se da postulação de um “mito de sangue como o mito capaz de desencadear a revolução mundial da raça” (TORRES, 2012, p. 54). No caso de Rosenberg, há um recurso ao mito para identificar as raízes nórdicas do sangue alemão, que representariam a sua linhagem de pertencimento as finas estirpes que construíram o mundo, algo como uma “humanidade nórdica” (ROSENBERG, 2002, p. 17), cuja conservação seria o destino da Alemanha (ROSENBERG, 2002).

Doravante, Rosenberg passa, então, a apontar os inimigos a serem combatidos, inimigos que atacam a honra nacional alemã, sendo estes especialmente o Marxismo ateu e o Catolicismo Romano (ROSENBERG, 2002, p. 7). No entender do autor nazista, há uma verdadeira luta cultural (*kulturkampf*) contra estes inimigos que propõem uma guerra “de aniquilamento contra a Alemanha” (ROSENBERG, 2002, p. 7). É possível verificar no texto de Rosenberg um esforço de construção da noção de alma racial que busca suas raízes na recuperação de uma mitologia de construtores culturais e de seus valores. Questão importante para os interesses do presente trabalho é verificar que essa mitologia política exige um horizonte conflitivo, ou seja, uma batalha de sangue definitiva e, não obstante, nessa perspectiva se forja o inimigo, significa que toda reflexão se faz por meio do conflito entre a luz e a noite, entre Deus e o demônio, entre a vida e a morte (ROSENBERG, 2002, p. 19).

Este recurso ao mito político é muitas vezes caracterizado pela via do *irracionalismo*. Conforme se verificou na primeira parte do presente trabalho, a questão do mito já sofreu críticas e uma tentativa de rebaixamento por parte da tradição filosófica ocidental desde a antiguidade, desse modo, há uma longa linhagem de desconfiança quanto a sua contribuição epistemológica.

Dirá, então, Maria José Cisnero Torres:

Semelhante rechaço epistemológico desde as tradições ilustradas para o mito político, se viu mais acentuada ainda, a partir da primeira metade do século XX, pelo uso criminoso que desde a teoria e fundamentalmente desde a

⁷⁵ Em análise das sociedades europeias do entre guerras, Ernest Jünger escreve o texto *Mobilização Total (Die Totale Mobilmachung)*, publicado em 1930, oportunidade em que busca uma reflexão acerca da estruturação da sociedade e a guerra e afirma que “para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica” (JÜNGER, 2001, p. 168). Ao que parece é justamente o mito que pode servir como essa chave para a mobilização.

prática fizeram deste tanto o fascismo como o nazismo. Movimentos que encontraram no caráter intuitivo e supostamente ‘irracional’ do mito político, uma verdade desde a qual não só levou a cabo sua crítica ao individualismo e ao racionalismo da democracia liberal, senão também desde a qual fundar suas teorias sócio-políticas de corte organicista, nacionalista e autoritário (TORRES, 2012, p. 54).

O que se verificou na primeira parte do trabalho foi que há um equívoco em compreender o elemento irracional no pensamento mítico como a total ausência de relação do mito com as categorias lógicas do pensamento (CASSIRER, 1976). Ernst Cassirer chama a atenção para a questão da estrutura do pensamento mítico e para o fato de que, se não podemos afirmar uma correspondência exata entre o mito e as formas lógicas de nosso pensamento, seria um erro acreditar que não existe conexão alguma (CASSIRER, 1976, p. 29). Este diagnóstico de Cassirer é bastante importante para enfrentar a teoria política do mito surgida no entre guerras (CASSIRER, 1976, p. 19), tanto no continente europeu, como, também, sua imagem construída no Brasil por Francisco Campos.

A aposta da teoria do mito político, em especial, naquela apresentada por Sorel, nas suas reflexões sobre a violência, coloca-se no caminho de atingir os indivíduos em suas emoções, a fim de que se mobilizem para o enfrentamento político, para tomada de posição e ação. Este é o sentido do *irracional* que será de grande interesse tanto para Schmitt quanto para Campos. O irracional se liga ao elemento de mobilização das emoções, e isso não pode significar de imediato um rebaixamento do mito político (CASSIRER, 1976) ou até mesmo um certo desprezo por sua capacidade de impactar os sujeitos e os dispor para a luta política.

Para Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe (2002, p. 25):

Se nós continuamos, no entanto, a insistir um pouco sobre esse tema, é na verdade para marcar nossa desconfiança e nosso ceticismo, quando se trata do nazismo, com relação à acusação apressada, brutal e na maior parte do tempo cega, de *irracionalismo*. Pelo contrário, existe uma *lógica do fascismo*. O que também quer dizer que *uma certa lógica é fascista*, e que essa lógica não é simplesmente estranha à lógica geral da racionalidade na metafísica do sujeito.

O diagnóstico de Nancy e Labarthe parece bastante acertado. A teoria política do mito teria uma lógica e não estaria sustentada apenas no irracionalismo⁷⁶, sendo este último apenas uma expressão ligada a mobilização das paixões. A partir dos elementos expostos na primeira parte desta investigação, foi possível notar que o mito é o ponto de partida da

⁷⁶ Nancy e Labarthe destacam que “a construção do mito será forçosamente teórica e filosófica, ou, se preferirmos, ela será consciente mesmo se ela se fizer dentro do elemento da poesia” (NANCY; LABARTHE, 2002, p. 42).

teologia e, naquilo que interessa a Schmitt e Campos, da construção de uma Teologia Política que é pensada através do inimigo e da inimizade, tendo no horizonte uma reflexão acerca do conflito final e dos *limites da ordem*. Assim, tanto o jusfilósofo alemão quanto o jurista das Minas Gerais terão profundo interesse pela obra de Sorel e a questão do mito político, fundamentalmente para meditar a respeito da melhor forma de garantia e/ou fundação da ordem.

Com precisão, Letícia Vita afirma que Schmitt reivindicava para si o mérito de ter introduzido a reflexão de Sorel na Alemanha, quando utiliza seu pensamento em uma passagem do livro *A Ditadura*, publicado em 1921⁷⁷, a fim de demonstrar que “a impugnação do racionalismo mecanicista-intelectualista mediante uma filosofia da irracionalidade conduziu depois Georges Sorel a resultados anarquistas, os quais fornecem uma base filosófica mais significativa às ideias de Bakunin e Kropotkin” (SCHMITT, 1968, p. 313).

Esta referência pontual a Sorel no trabalho sobre a ditadura não é a única menção de Schmitt a questão do mito. De acordo com Letícia Vita:

Pela mesma época se ocupa dele em seu escrito intitulado “Teorias anti racionalistas do emprego direto da violência”, publicado logo com *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [Situação histórico-intelectual do parlamentarismo de hoje] em 1923. E, como veremos, tão só alguns anos mais tarde, Schmitt fara menção da origem bélica do mito em anexo que faz a *Politische Romantik* [Romanticismo Político].

Estas obras pertencem a produção teórica de Schmitt pertencente ao período da República de Weimar. Sem embargo, o autor retoma este conceito na etapa do regime nazi e ainda depois da Segunda Guerra (VITA, 2014, p. 190-191).

A partir da boa síntese apresentada por Letícia Vita, é possível verificar que o tema do mito tem importância dentro do quadro temático e das categorias de Carl Schmitt. Parece possível notar que essa questão percorre a sua vida intelectual, aparecendo como algo central em trabalhos menos explorados do autor como o texto sobre *O Leviathan na Teoria do Estado de Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*) obra em que Schmitt apresenta uma crítica a Hobbes pela via de análise do sentido mítico do Leviathan (SCHMITT, 1990). Ainda, o tema aparece no trabalho de 1956 *Hamlet ou Hecuba: A irrupção do tempo no drama* (*Hamlet oder Hecuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*), escrito em que o esforço de Schmitt recai sobre a identificação do grande mito europeu, sinalizando que a Europa vive o tempo da *indecisão* e seu mito seria justamente o do príncipe

da Dinamarca, “o melancólico príncipe, vestido de luto, se converteu com o tempo em um arquétipo da problemática do homem” (SCHMITT, 2015, p. 10).

De acordo com a perspectiva deste trabalho de pesquisa, parece muito boa sugestão hermenêutica da obra de Carl Schmitt aquela proposta por Leticia Vita quando afirma a necessidade de uma leitura integrada desses trabalhos em que Schmitt fala expressamente a respeito do mito com aqueles em que “não fazem menção direta do problema, porém incorpora conceitos de claro componente mitológico e irracional” (VITA, 2014, p. 191). De tal modo, Vita aponta que estes devem ser lidos em conjunto com “*Römischer Katholizismus und politische Form (Catolicismo Romano e Forma Política)* de 1923 e *Verfassungslhere (Teoria da Constituição)*, de 1928” (VITA, 2014, p. 191).

Importa considerar que Francisco Campos também dá especial atenção ao tema do mito político. Desse modo, de acordo com Rogério Dutra dos Santos, o trabalho de Schmitt sobre a *Teoria Política do Mito* encontraria “muitos paralelos com o texto de Campos” (DUTRA DOS SANTOS, 2009, p. 129). As aproximações de Campos a Carl Schmitt geralmente levam em consideração seu mais conhecido trabalho, a saber, *O Estado Nacional*. Neste escrito, Campos dedica parte do primeiro capítulo – *A política e o nosso tempo* –, a apreciação das *reflexões sobre a violência* de Georges Sorel e a defesa do argumento de que os anos de 1930 permitiriam reconhecer a importância, bem como a necessidade da teologia política, aquela que, no momento, se coloca a serviço das técnicas espirituais, um arsenal de instrumentos de contágio das emoções (CAMPOS, 2001a, p. 20), algo que permite uma “evocação fáustica dos elementos arcaicos da alma humana” (CAMPOS, 2001a, p. 20).

Portanto, não haveria para essa Teologia Política apenas processos racionais de integração; significa dizer que “a vida política, como a vida moral, é do domínio da irracionalidade e da ininteligibilidade. O processo político será tanto mais eficaz quanto mais ininteligível” (CAMPOS, 2001a, p. 20). É curioso notar que a teologia política do mito de Campos também é algo que perpassa suas reflexões chegando aos anos de 1950 com a análise do seminal trabalho de Cervantes, em que Campos afirma a *Atualidade de Dom Quixote*.

No que diz respeito à presença do mito político no pensamento de Carl Schmitt, para Leticia Vita, é possível reconhecer uma certa fascinação schmittiana pelo tema do mito. Conforme já mencionado, essa categoria seria bastante fecunda para uma interpretação integradora da obra de Carl Schmitt, algo como o *fio de Ariadne* que “se vincula com sua

⁷⁷ No ano de 1921 Walter Benjamin publica o importante texto *Zur Kritik der Gewalt*, trabalho em que dialoga com o pensamento de Sorel. Ver: BENJAMIN, 2011.

própria concepção do político e que Schmitt utiliza também para explicar aspectos centrais de sua teoria política e jurídica” (VITA, 2014, p. 191).

Assim, o interesse de Carl Schmitt por Sorel está ligado à percepção do jusfilósofo alemão de que o Estado de Exceção se encontra na origem do Estado de Direito moderno e *revela* que a Constituição originária dessa nova ordenação política se liga à violência das revoluções e das guerras civis, algo que como mito político, compreendido como “um profundo instinto vital” (TREIWEILER, 2009, p. 11), pode retornar como mobilização para ação direta revolucionária e ameaça a existência do Estado (TRIERWEILER, 2009, p. 19). Dessa forma, o mito político interessa tanto a Carl Schmitt quanto a Francisco Campos, para pensar de forma crítica a situação da democracia parlamentar diante de um inimigo radical. O recurso de ambos os autores ao mito político será o de uma contraleitura de Sorel, a fim de que se possa meditar a respeito de um mito político que torne possível o contágio das massas para a construção da unidade nacional; logo, essa integração política tornaria possível um melhor enfrentamento do mito da luta de classes, o que será objeto de análise a seguir.

3.4. Entre Hamlet e Dom Quixote: os limites da ordem e o constitucionalismo do medo

De saída, importa considerar que parece se colocar para Schmitt e Campos o desafio de pensar os *limites da ordem*. Para tanto, no ano de 1923, Schmitt publica os trabalhos *Situação histórico-intelectual do parlamentarismo atual e Teoria política do mito* e nos dois textos a categoria do mito político se faz presente e ajuda o jusfilósofo alemão a pensar criticamente o liberalismo, sua institucionalidade e sua relação com a democracia, em que o interesse de Schmitt recai na investigação a respeito do “fundamento ideológico das tendências políticas e filosófico-estatais, com o objetivo de conhecer a situação histórico-intelectual do atual parlamentarismo e a força da ideia parlamentar” (SCHMITT, 2001a, p. 65). Não obstante, deve-se considerar que há uma importante compreensão do trabalho de Schmitt que parece sugerir que o liberalismo pode ser entendido como seu genuíno inimigo epistemológico (FERREIRA, 2004; CASTELO BRANCO, 2011).

Todavia, Schmitt aponta para a necessidade de uma “melhor distinção entre conceitos como democracia, liberalismo, individualismo e racionalismo (todos sempre relacionados ao sistema parlamentar moderno)” (SCHMITT, 1996b, p. 21), a fim de diagnosticar o forjar do Estado de Direito como uma ilusão hipócrita fabricada pelo liberalismo político (BIELEFELDT, 1998, p. 24), que de maneira alguma daria conta de lidar

com o inimigo último, qual seja, “todas as doutrinas da ação direta que se baseiam, de maneira mais ou menos consciente, na filosofia da irracionalidade” (SCHMITT, 2001a, p. 65).

Isso significa dizer que, admitindo-se os pressupostos apontados anteriormente, ou seja, de que por meio da Teologia Política é possível a Schmitt pensar o critério do político através da inimidade, o liberalismo não seria o inimigo final, mas, sim, aquele a quem deve ser direcionada a crítica justamente por não ter condições de enfrentar o inimigo definitivo que ameaça a unidade existencial e política do povo, bem como o Estado, o que autorizaria a compreensão da decadência e do fracasso do liberalismo e de suas instituições, esculpidas no desenho normativo da Constituição da República de Weimar (SCHEUERMAN, 1999, p. 64; BUENO, 2014, p. 137).

Para Carl Schmitt, junto com o aparecimento do Estado de Direito e do Sistema Parlamentar, surgiram também posturas teóricas críticas. Em um primeiro momento, essa oposição advém da literatura da restauração e da reação, isto é, “entre aqueles derrotados na luta contra o sistema parlamentar” (SCHMITT, 1996b, p. 19). É importante considerar que parte dos autores significativos desta tradição são recuperados por Carl Schmitt na última parte da *Teologia Política* e compreendidos como filósofos de Estado da contrarrevolução, conforme apresentado no primeiro capítulo. Sua crítica interessa a Schmitt pelo fato de se posicionarem decididamente não só contra o Estado de Direito parlamentar, mas, também, pelo seu enfrentamento ao momento constituinte que advém da revolução (SCHMITT, 1996a).

Logo na introdução ao texto sobre a situação do sistema parlamentar, Carl Schmitt chama atenção para o fato de emergir de uma crítica que agora é lançada por “um setor baseado em outros princípios: o radicalismo de esquerda” (SCHMITT, 1996b, p. 19). O ponto importante a ser observado para Schmitt diz respeito à conjuração de tendências políticas “da direita e da esquerda, argumentos conservadores, sindicalistas e anarquistas, pontos de vista monárquicos, aristocráticos e democráticos” (SCHMITT, 1996b, p. 19), o que ficaria bem sintetizado pelos três pontos de solução presentes no discurso do senador Mosca, proferido no senado italiano a 26 de novembro de 1922, quando da análise da política interna e externa de Benito Mussolini (SCHMITT, 1996b, p. 19).

No entender de Schmitt, a intervenção do parlamentar italiano, além de expor as deficiências do sistema parlamentar, evidencia quais seriam os riscos a serem enfrentados pelo Parlamentarismo Liberal, sendo eles a ditadura do proletariado marxista, um retorno velado do absolutismo da burocracia e “uma força de domínio sindicalista, isto é, a

substituição da representação individual no Parlamento atual por uma organização de sindicatos” (SCHMITT, 1996b, p. 19). Esta última vertente parece a mais perigosa aos olhos de Schmitt, uma vez que “o sindicalismo não emerge de opiniões e sentimentos construtivos, mas sim da organização econômica da sociedade moderna” (SCHMITT, 1996b, p. 20).

Em contraste com este discurso do parlamentar italiano, Schmitt destaca que, na Alemanha, já existia uma tradição crítica ao sistema parlamentar que advinha de entidades de classe, com a confecção de uma literatura de objeção as experiências políticas do regime republicano de Weimar, como, por exemplo, o “poderio dos partidos, sua política pessoal imprópria, ‘o governo dos amadores’, as crises constantes do governo, a falta de objetivos e a banalidade dos discursos” (SCHMITT, 1996b, p. 20).

Ainda, segundo Carl Schmitt (1996b, p. 20-21):

Além disso, a atividade em si do parlamentar não se realiza durante as conversações no plenário, mas sim em comissões, não necessariamente em comissões parlamentares; as decisões importantes são tomadas sempre em reuniões secretas de dirigentes de facções ou até mesmo nos comitês extraparlamentares, dando margem a desvios e isenções de responsabilidades, transformando todo o sistema parlamentar numa péssima fachada para o poderio dos partidos e dos interesses econômicos. Com isso, a crítica atinge a base democrática desse sistema parlamentarista.

Ao que parece, a preocupação de Schmitt é refletir acerca da condição de possibilidade de uma relação entre liberalismo e sistema parlamentar como fundamentos da democracia. O autor alemão pretende indicar que esta aproximação é inviável e sua aliança se deu de maneira estratégica no período de luta contra as monarquias absolutas (SCHMITT, 1996b). No diagnóstico de Schmitt, o indivíduo burguês, ao chegar ao poder, dá prevalência à esfera privada, de modo que o paradigma de racionalização técnica do liberalismo preconiza a defesa do indivíduo privado burguês em detrimento do político, com a articulação das “despolitizações” e “neutralizações” feitas dentro do cenário da necessidade das discussões parlamentares (SCHMITT, 1996b). Assim, o elemento típico do liberalismo para Schmitt seria sua pretensão de neutralização dos pontos de vista conflitivos presentes na esfera do religioso, do ideológico e do político (BIELEFELDT, 1998, p. 24).

Para Schmitt, é possível identificar, ao menos desde o século XIX, a presença de um *slogan* na história das ideias políticas do Ocidente, a saber, “a marcha vitoriosa da democracia. Nenhum Estado do círculo cultural do Ocidente Europeu resistiu à disseminação das ideias e instituições democráticas” (SCHMITT, 1996b, p. 23). Na compreensão de Carl Schmitt, é justamente neste momento que se forja uma concepção de progresso como

sinônimo de expansão da democracia (SCHMITT, 1996b, p. 23). Neste sentido, uma postura crítica que fosse entendida como “resistência antidemocrática” já seria rotulada como “a defesa de coisas historicamente sobreviventes e a luta do antigo contra o novo” (SCHMITT, 1996b, p. 23). Haveria, de tal modo, um diagnóstico do tempo que se apresentaria inevitável, algo como uma democratização de toda a Europa (SCHMITT, 1996b, p. 24).

Ainda, no entender de Carl Schmitt, é possível verificar um fundamento teológico ou um núcleo metafísico do pensamento liberal, ou seja, “é preciso que se veja o liberalismo como um sistema consequente, abrangente e metafísico” (SCHMITT, 1996b, p. 35). Contudo, Schmitt argumenta em tom irônico, a fim de evidenciar que haverá uma prevalência do econômico que sugere uma harmonia dos interesses em conflito pela atividade da “mão invisível”; significa dizer uma harmonização feita por si mesma, o que simboliza o mesmo que reconhecer “o surgimento da verdade num conflito livre de opiniões” (SCHMITT, 1996b, p. 35), algo em que se apresenta “a essência intelectual dessa ideia, sua relação específica com a verdade, que se torna mera função de uma eterna competição de opiniões” (SCHMITT, 1996b, p. 35).

Carl Schmitt, já em 1919, afirma no livro sobre o *Romantismo Político* que uma das primeiras dimensões neutralizantes do conflito e do sentido polêmico da existência se encontraria no *ocasionalismo subjetivado* do romantismo político (SCHMITT, s/d) e, ao se concentrar no diagnóstico dos princípios do sistema parlamentar, afirma que “para o pensamento alemão, essa discussão eterna foi mais acessível na ideia romântica do eterno discurso” (SCHMITT, 1996b, p. 35), o que permite a Schmitt ressaltar ainda mais os equívocos de caracterização acerca do romantismo político como antiliberal e conservador, presentes no cenário alemão weimariano (SCHMITT, 1996b, p. 35).

Dessa maneira, é possível a Carl Schmitt afirmar que o sustentáculo do movimento romântico é a burguesia, cuja época histórica teria início no século XVIII, mais precisamente com a violência revolucionária de 1789. Contudo, já em 1848, a burguesia “estava de novo do outro lado da barricada, quando se defendia do proletariado revolucionário” (SCHMITT, s/d, p. 53).

No entender de Schmitt, é preciso um esforço de compreensão de que a relação entre democracia e liberalismo se deu de forma estratégica, em especial para concretizar os interesses burgueses na luta contra a monarquia. A democracia serviu como conceito polêmico nesta batalha e atingido o objetivo, torna-se necessário neutralizar o sentido político de democracia; significa dizer que era preciso construir uma filosofia da história que apresente o progresso ou o desenvolvimento histórico como algo em que seja possível a

superação do enfrentamento político pela via da mediação institucional, em especial a parlamentar (SCHMITT, 1996b, FERREIRA, 2004).

De acordo com Bernardo Ferreira (2004, p. 237):

Através da filosofia da história da *Aufklärung*, a crença liberal na neutralidade de uma ordem auto-regulada se conjugaria com a noção de progresso. Inicialmente de caráter moral-humanitário e intelectual, a ideia de progresso teria assumido, ao longo do século XIX, um sentido técnico econômico, sem que fosse abalada, porém, a crença liberal na natureza pacífica do desenvolvimento histórico e no seu potencial de superação das fontes dos antagonismos sociais.

Logo, para Schmitt, é possível identificar uma metafísica liberal que articula uma relação entre política e história que potencialmente neutraliza os antagonismos existentes nesse mundo, uma certa ideia reguladora de paz que aponta para um progresso moral da humanidade. Dessa maneira, o centro ou o fim último de todas as coisas deixa de estar na imagem transcendente de Deus e se desloca para a figura do indivíduo, o que implica no caminhar da capacidade de decisão política da soberania para a esfera da autonomia individual como formas de medidas econômicas e administrativas (SCHMITT, 1996a, 1996b). Portanto, “Schmitt fala sobre uma específica neutralização técnica, jurídica poderíamos dizer também, na mesma época das revoluções modernas. O direito neutraliza a dinâmica social” (MILOVIC, 2014, p. 481).

Questão relevante a ser observada por Schmitt diz respeito ao desaparecimento do horizonte da democracia, ou seja, a ausência de um conteúdo definido (SCHMITT, 1996b, p. 24). Na compreensão de Schmitt, o liberalismo ao pretender despolitizar a democracia faz com que ela passe a “servir muitos donos” (SCHMITT, 1996b, p. 24).

É com o triunfo burguês sobre a monarquia que se inicia a fase de neutralização e despolitização, oportunidade em que a democracia “perdeu algo da precisão de seu conteúdo” (SCHMITT, 1996b, p. 25) e seu destino, como o de todo conceito polêmico, passa a ser a perda de sua referência antagônica, o que permite sua associação com as mais diversas concepções que não lhe dizem respeito essencialmente (SCHMITT, 1996b, p. 25).

Dirá, então, Schmitt (1996b, p. 25):

Inicialmente apresentou-se numa associação natural e até numa identidade com o liberalismo e liberdade. Na social-democracia, juntou-se ao socialismo. No governo bem-sucedido de Napoleão III e em referências suíças constatou-se que ela também podia ser conservadora e reacionária, o que, aliás, já havia sido profetizado por Proudhon. Se todas as tendências políticas podiam servir-se da democracia, então estão provados sua falta de conteúdo político e o fato de ela ser uma mera forma de organização.

Ao refletir a respeito da coexistência do princípio de identidade (forma democrática) com o princípio de representação (monarquia), “Schmitt declara que o princípio do parlamentarismo, enquanto preeminência do legislativo sobre o executivo, não pertence ao universo do pensamento da democracia, mas ao do liberalismo” (MOUFFE. 1992, p. 1). Neste sentido, para Carl Schmitt, é possível verificar uma superação da fase de *slogans* para uma fase mais científica do liberalismo quando surge um “postulado da publicidade da vida política e a demanda de uma repartição de poderes, ou melhor, a doutrina do balanceamento de forças opostas” (SCHMITT, 1996b, p. 36), algo que pode ser entendido na chave metafísica de que “o correto deve se produzir por si só, como fator de equilíbrio” (SCHMITT, 1996b, p. 36). Dessa forma, devido à importância atribuída à publicidade, à opinião pública e à separação de poderes, tornam-se, então, identificáveis liberalismo e democracia (SCHMITT, 1996b, p. 36).

Na compreensão de Schmitt, a aposta feita pelo liberalismo político na opinião pública é por muitas vezes mal compreendida, pois “não se trata tanto da opinião pública, mas muito mais da publicidade da opinião” (SCHMITT, 1996b, p. 36). A fim de demonstrar o acerto de sua hipótese, Schmitt recupera tema já trabalhado em *A ditadura* em 1921, qual seja, a questão dos *segredos de Estado* (*Arcana rei publicae*), temática predominante em trabalhos de teoria política dos séculos XVI e XVII (SCHMITT, 1996b, p. 36).

Para Schmitt, “essa teoria, de prática corrente e ampla, começa com a literatura da razão de Estado, a *ratio status* da qual ela é, na verdade, a própria essência” (SCHMITT, 1996b, p. 36). Essa vertente teórica teria seu início com Maquiavel e o ponto mais importante com Paolo Sarpi (SCHMITT, 1996b, p. 36). No entanto, os estudos críticos enfatizariam sua contribuição para o desenvolvimento de uma reflexão acerca do Estado e da política como técnica de manutenção do Estado e do poder, o que pode ser caracterizado como uma literatura antimachiavélica que “sob o impacto da noite de São Bartolomeu (1572), levantou indignada contra a imoralidade dessas máximas” (SCHMITT, 1996b, p. 37)⁷⁸.

A essa técnica de manutenção do poder baseada na razão de Estado, o ideário do Estado de Direito burguês, conforme diz Schmitt, irá contrapor “os conceitos de direito e de justiça” (SCHMITT, 1996b, p. 37). Carl Schmitt destaca que essa estratégia está presente nos autores que combatem a monarquia absoluta; contudo, essa contraposição não seria mais do que a recuperação da “antiga luta entre poder e direito: a técnica maquiavélica do poder é

⁷⁸ A noite de São Bartolomeu é um dos mais conhecidos massacres religiosos da história. Trata-se de conflito entre os monarcas católicos franceses e os protestantes. Ver: AGAMBEN, 2007; DUMAS, 2001.

combatida com o *ethos* moral e jurídico” (SCHMITT, 1996b, p. 37), devendo-se observar a insuficiência de tal perspectiva, oportunidade em que surgirá a necessidade de reconhecimento dos postulados liberais “da publicidade e do balanceamento de poderes. Este último procura suprimir a concentração de poder contida no absolutismo, através de um sistema de repartição de poderes” (SCHMITT, 1996b, p. 37).

Neste momento, o ponto de análise de Schmitt passa a ser a pretensão de uma justificação racional da relação entre liberalismo e democracia. É possível verificar que na base do discurso há um claro objetivo de apresentar o Estado de Direito liberal como portador de certo projeto racional que advém do século XVIII e busca dar conta de mediar os conflitos políticos, tornando o Parlamento a instância de representação da soberania (popular) (SCHMITT, 1996b).

A projeção dada ao Parlamento é compreendida por Schmitt como uma certa tradição de leitura da obra de Monstequieu, especialmente de sua reflexão acerca da separação de poderes presente no *Espírito das Leis*, que, em alguma medida, observa apenas o modo de operação das funções de Estado e a relação do Poder Legislativo com os demais poderes, contudo, “o Parlamento não deve ser só um prato da balança, mas justamente por ser legislativo, ele deve ser equilibrado em si mesmo” (SCHMITT, 1996b, p. 39).

O equilíbrio parlamentar evidencia, para Schmitt, uma maneira de pensar as instituições que objetiva estruturar um sistema de mediações em que “deve ser criada uma diversidade para que surja um equilíbrio produzido por uma dinâmica imanente, no lugar de uma unidade absoluta” (SCHMITT, 1996b, p.39). Portanto, tem-se a necessidade de um balanceamento não só das relações estabelecidas entre os poderes, mas, sim, uma exigência interna ao Parlamento no que tange aos pontos de vista e opiniões, que só pode existir em um “sistema de câmaras duplas ou por meio de organizações federalistas” (SCHMITT, 1996b, p. 39).

Portanto, há que se verificar um balanceamento interno ao Parlamento e este modo de apresentar a questão é compreendido por Carl Schmitt como uma “metafísica do sistema bipartidário” (SCHMITT, 1996b, p.40); dessa maneira, torna-se possível ao Estado de Direito liberal não só reconhecer a existência de minorias parlamentares, mas, também, a necessidade de sua preservação como grupos de oposição (SCHMITT, 1996b, p. 40), o que implica no aparecimento de uma Teoria Constitucional que apresenta um conceito de lei baseado na noção de racionalidade, uma metafísica liberal que tem por princípios determinantes a discussão e a publicidade (MEHRING, 1998, p. 136) e que identifica a constituição com a separação de poderes, o que no entender de Schmitt pode ser verificado pelo texto do artigo

16 da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e por uma frase bastante conhecida desse modo de pensar, a saber, “a discussão que substitui a força” (SCHMITT, 1996b, pp. 40; 47)⁷⁹.

A partir de tais coordenadas, torna-se possível a Schmitt falar em uma crença na discussão, pois “a publicidade e a discussão são os dois princípios sobre os quais se baseiam o pensamento constitucional e o sistema parlamentar de um sistema amplamente consequente e abrangente” (SCHMITT, 1996b, p. 47) e tais princípios “pareciam essenciais e imprescindíveis ao sentimento de justiça de toda uma época” (SCHMITT, 1996b, p. 47). A crença constitucional e do sistema parlamentar se coloca na ideia de um progresso que se faz por meio da institucionalidade, ou seja, pela liberdade, pela discussão pública e a mediação das instituições representativas, o que expressaria um avanço que encontra sustentação na razão (SCHMITT, 1996b, p. 47).

O que interessa a Carl Schmitt é o diagnóstico crítico da metafísica do liberalismo, a fim de colocar em evidência sua estratégia de neutralização do conflito político, sendo que este último será deslocado para o Parlamento e o inimigo passa a ser compreendido como um adversário (SCHMITT, 1996b; 1992).

Segundo Schmitt (1996b, p. 47):

A realidade da vida parlamentarista e político-partidária e a convicção geral estão hoje muito distanciadas de uma crença desse tipo. As grandes decisões políticas e econômicas que determinam hoje os destinos das pessoas não são mais (se é que foram algum dia) o resultado de um balanceamento de opiniões, num discurso e contradiscurso público, e não são o resultado de debates parlamentares. A participação da representação popular no governo, o governo parlamentar, provou ser justamente o fator mais importante de reerguimento da separação de poderes, e com ela da antiga ideia de sistema parlamentar. Naturalmente, do jeito como estão as coisas hoje, concretamente, é praticamente impossível trabalhar de outro modo senão por meio de comissões, que são cada vez mais restritas. Assim elimina-se o *plenum* do Parlamento, isto é, sua condição de algo público, seu objetivo original, transformando-o necessariamente numa simples fachada.

Para Günter Maschke, o escrito de 1923 sobre a questão espiritual do sistema parlamentar não seria representativo apenas de certa imagem antiliberal de Schmitt, mas, sim, de uma crítica ao parlamentarismo do século XX e ao estado de partidos que se apresentaria, em última análise, como “uma consequência do liberalismo clássico, mas também uma negação de seus propósitos imperativos, dos quais Schmitt se serve como modelo”

⁷⁹ Art. 16. Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de constitution.

(MASCHKE, s/d, p. 6). No fundo, para Maschke, há possibilidade de se reconhecer a crítica de Schmitt como antiliberal; no entanto, com a necessidade de uma distinção entre o antiliberalismo e seu ataque ao parlamentarismo (e ao pluralismo) (MASCHKE, s/d, p. 6), pois, em última instância, o objetivo de Carl Schmitt seria justamente demonstrar que a relação entre liberalismo e democracia pode ser examinada criticamente, a fim de que se verifique as bases em que foi forjada.

O cenário político do aparecimento dos trabalhos de Carl Schmitt do ano de 1923 é o da organização e ação dos comunistas e anarquistas, do *putsch* de Hitler e da invasão da Renânia e do Rhur pelos franceses, na tentativa de separação da Alemanha (MASCHKE, s/d, p. 9). É desse contexto em Weimar que o texto de Schmitt sobre a *situação do parlamentarismo* irá se nutrir para uma avaliação do político em relação ao liberalismo e ao sentido da democracia parlamentar e, de acordo com Maschke, o ponto fundamental não seria a questão do antiliberalismo, mas, sim, da unidade da nação e do Estado (MASCHKE, s/d, p. 10; RAMIRO, 2017, p. 128).

Parece de fundamental importância notar que o político deve ser visto como a totalidade e o território por excelência do conflito, “em completa analogia com o perigo segundo Clausewitz” (MASCHKE, s/d, p. 11), não sendo possível ao pensamento schmittiano imaginar uma harmonização feita mediante discussão parlamentar, que busca um consenso racional e normativo no universo do político (SCHMITT, 1996b; RAMIRO, 2017, pp. 126-127). Schmitt, com a finalidade de justificar seu ponto de vista e sua crítica a relação entre liberalismo e democracia, recorre à reflexão de Donoso Cortés, que afirmava ser a burguesia “uma classe que discute” (SCHMITT, 1996a, p. 125); todavia, não decide a resolução dos problemas concretos que se apresentam como momentos que expõem os *limites da ordem*.

Dessa maneira, o universo da democracia parlamentar, que se arquiteta na discussão pública e na separação de poderes, parece uma simples formalidade vazia (SCHMITT, 1996b, p.8), razão pela qual, a crença em um governo da discussão pertence ao universo intelectual do liberalismo e não à democracia (SCHMITT, 1996b, p. 10).

Portanto, o liberalismo, ao alcançar o poder, modifica sua postura, no sentido de afastar do político sua imagem conflituosa, com a pretensão de organização de um contexto pacífico de existência social, um governo das leis — ou o império do direito —, e não dos homens (SCHMITT, 1996b). O procedimento adotado pelo liberalismo pode-se dizer que pretende neutralizar o político, ou seja, ligar o político ao ético e subordiná-lo ao econômico (SCHMITT, 1992, p. 88). Ao que parece a tentativa do liberalismo foi a de exercer o seu controle sobre o Estado, vincular o poder estatal à sua esfera liberal de atuação ou, até mesmo,

criar barreiras que poderão servir aos seus interesses, neutralizando o político com relação aos interesses dos negócios privados, o que caracterizaria, para Schmitt, uma progressão da concepção teológica para a econômica, passando pela via metafísica (BUENO, 2010, p. 62).

Ao considerarmos a hipótese de uma leitura integrada dos trabalhos de 1923 com textos posteriores como *O Conceito do Político*, de 1927 e a *Teoria da Constituição*, publicada em 1928 (VITA, 2014; BÖCKENFORDE, 1998), torna-se possível a Schmitt afirmar que “a democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal, e ao apagar a oposição Estado-sociedade (=o político oposto ao social) fará também desaparecer as contraposições e as separações que correspondem à situação do século XIX” (SCHMITT, 1992, p. 47).

Assim, apresenta-se, neste contexto, importante questão de fundo para Carl Schmitt, qual seja, há um verdadeiro antagonismo entre liberalismo e democracia. O pensamento liberal pretende apenas e tão somente neutralizar ou mesmo recusar o político como ação concreta (movimento) o que se distanciaria da natureza política da democracia (FERREIRA, 2004), que para Schmitt — ao pensá-la em bases teológico-políticas —, compreende a democracia como um terreno de luta e não de conciliação de interesses (SCHMITT, 1996a; 1950). De tal modo, torna-se possível identificar não só os problemas da relação entre liberalismo e democracia, mas, também, que a mediação institucional e o governo da discussão teriam se perdido desde o século XIX como fundamento do sistema parlamentar; logo, o Estado de Direito liberal não seria capaz de enfrentar o inimigo último, ou seja, os movimentos e partidos anticonstitucionais vinculados ao radicalismo de esquerda, em especial comunistas e anarquistas (SCHMITT, 1996b).

O diagnóstico crítico da relação entre liberalismo e democracia, feito por Carl Schmitt, encontra ressonância em Francisco Campos; significa dizer que, ao examinar a conjuntura política brasileira dos anos de 1930, o jusfilósofo mineiro mais uma vez se aproxima de Schmitt, mesmo que não faça menção direta ao nome do jusfilósofo alemão; o que não impede que alguns estudiosos do pensamento de Campos afirmem que “o constitucionalista Francisco Campos recepciona de forma privilegiada essa visão antiliberal schmittiana no Brasil e a institucionaliza na condição de Ministro da Justiça (1937-1942) do regime estadonovista” (LEONEL, MOREIRA, 2019, p. 566).

A leitura de Wilson Bisi Leonel e Nelson Camatta Moreira parece bastante acertada, todavia, conforme apresentado na primeira parte do presente trabalho, sugere-se cuidado com a ideia de uma *recepção* de Carl Schmitt por Francisco Campos, uma vez que essa

caracterização pode soar como uma leitura acrítica de Campos, quando, na verdade, o jurista mineiro é um leitor apropriativo de Schmitt.

Na aproximação de Campos da crítica de Schmitt, em um primeiro momento, o interesse do jurista mineiro parece também se colocar na perspectiva de construção de um diagnóstico da relação entre liberalismo e democracia, com base na aproximação entre teologia política e pensamento constitucional, o que revela tempos de conflito e a presença de um inimigo espectral que ronda o Brasil (CAMPOS, 2001a).

No texto *A política e o nosso tempo*, Francisco Campos, conforme já mencionado em outros momentos, apresenta na sua visão *apocalíptica* não só a revelação do conflito e do inimigo, mas, também, um olhar escatológico, uma caracterização de seu tempo como sendo uma temporalidade de transição em que é possível observar que o demônio do tempo pressiona a tensão escatológica e acelera o tempo do fim, com o objetivo que chegue a última catástrofe (CAMPOS, 2001a, p. 14). Ora, com a tensão escatológica e aceleração do tempo do fim, não é mais possível aos olhos humanos observar condições normais de existência e convivência política (CAMPOS, 2001a). É possível verificar que Francisco Campos recupera, em alguma medida, parte de sua crítica ao modelo constitucional da Primeira República (1889-1930); contudo, agora estão presentes de maneira mais forte em sua reflexão as categorias da Teologia Política e da Teoria Política do Mito que serão mobilizadas para ancorar sua meditação constitucional (CAMPOS, 2001a).

No primeiro movimento do texto, além do diagnóstico do tempo de transição, Francisco Campos se vale de tema que também será de fundamental importância no trabalho *Valores Espirituais*, publicado em 1936. A temática recuperada e que diz respeito à decadência dos tempos de transição impacta também a atitude do espírito; significa dizer “acelerado o ritmo da mudança, toda situação passa a ser provisória, e a atitude do espírito há de ser uma atitude de permanente adaptação não a situações definidas, mas simplesmente de adaptação à mudança” (CAMPOS, 2001a, p. 14).

Estão em jogo, para Campos, os cânones de referência do espírito, a saber, a família, a igreja e a pátria, ameaçadas por um inimigo que coloca em xeque estes valores tradicionais da nacionalidade, elementos argumentativos que, em certa medida, também já se faziam presentes em seus discursos parlamentares da década de 1920 e podem ser identificados como uma permanência de sua reflexão política, tendo em vista a forma como caracteriza o rebaixamento do espírito das massas na figura de Sancho Pança no texto sobre a *Atualidade de Dom Quixote*, publicado no final dos anos de 1940 (CAMPOS, 1940; 1979; 1967).

Para Rogério Dutra dos Santos, Campos se dirige contra a Primeira República, o liberalismo e a democracia, em especial, para defender a necessidade de uma tutela da democracia liberal pela tradição política consolidada, contudo, “esta perspectiva de tutela da democracia liberal estará ausente no texto de 1935, que rompe com a lógica da interação epocal” (DUTRA DOS SANTOS, 2009, P. 133). Apesar de Campos não se demitir por completo de alguns dos temas que acompanham a sua produção intelectual como, por exemplo, autoridade, ordem e os valores espirituais (família, religião e a pátria), a leitura de Dutra dos Santos parece bastante acertada na exata medida em que Campos não pretende tutelar a democracia liberal, mas, sim, apresentar uma crítica da relação mesma entre democracia e liberalismo, a fim de fundar o Estado nacional brasileiro nos valores da ordem e da autoridade (CAMPOS, 1940; 2001a).

Há no diagnóstico de Campos uma aproximação no que diz respeito à mobilização para ação política, o que parece ser uma exigência da teoria política do mito que justifica seu recurso a Sorel. Todavia, se para Schmitt, a mobilização estava ligada à possibilidade do conflito e da guerra, em Campos, não só o combate ao inimigo estaria na base da ação política, mas, também, um desajuste dos valores espirituais que se encontram refletidos, inclusive na educação; este é um tema de grande importância para Francisco Campos e que não se encontra dentre as preocupações mais imediatas de Schmitt.

Em interessante texto a respeito do antiliberalismo campiano e sua relação com a temática da educação, Helena Bomeny apresenta o forte interesse de Campos em organizar um movimento da juventude brasileira como uma política de mobilização nacional, o que articula como Ministro da Justiça do Estado Novo, quando da tentativa de consolidação da Organização Nacional da Juventude (BOMENY, 2010, p. 265). Para Bomeny, “a associação entre educação e segurança nacional – sempre retomada em momentos de política autoritária – tem seu fundamento no fato de que a educação é percebida como instrumento eficaz de controle” (BOMENY, 2010, p. 267).

A partir de tais coordenadas, é possível notar que a educação pode ser instrumentalizada para construir uma ideologia de Estado ligada às noções de autoridade, ordem e segurança; dessa forma, “a necessidade imperativa da ordem e da disciplina é que define o que será e a que servirá a educação” (BOMENY, 2010, p. 267). O imperativo da ordem é uma temática que percorre as reflexões de Francisco Campos e que o levará a disputar os espaços de direção ideológica sobre a educação, bem como a juventude, uma vez que, após o Golpe de Estado de 10 de novembro de 1937, o Exército, na figura do Ministro da

Guerra Eurico Gaspar Dutra, também se interessa pela questão da política educacional (BONEMY, 2010, p. 267).

O envolvimento de Francisco Campos com educação é anterior ao erguimento do Estado Novo. Campos é reconhecido como um profundo conhecedor de teorias e reformador de instituições educacionais, haja vista seu trabalho como secretário no estado de Minas Gerais, oportunidade em que apresentou uma ampla reforma educacional cujo itinerário tem por ponto de partida o ensino primário e chega à educação superior, passando pelos ensinos normal e secundário (CAMPOS, 1940; MINEIRO, 1969, p. 133).

Francisco Campos foi secretário do interior, pasta ligada aos assuntos educacionais no governo de Antonio Carlos Ribeiro de Andrada (GUIMARÃES, 1996, p. 157), sendo possível notar em alguns de seus discursos e trabalhos do período – em especial *A escola activa*, 1927 –, a presença do elemento da mobilização política; desse modo, sua proposição tem “como programa, incrementar e assegurar a cultura política do Estado, mobilizando pela opinião as instituições” (CAMPOS, 1940, p. 107).

Em seu discurso de posse como Ministro da Educação e Saúde Pública, pronunciado em 1938, afirma Campos que “se a revolução conseguiu, ao seu primeiro toque de reunir, erguer e mobilizar a nação, fazendo feixe das suas energias, é que as aspirações revolucionárias no Brasil tem raízes mais profundas e mais amplas e mais largos objetivos do que os aparentes” (CAMPOS, 1940, p. 117). Para Campos, conforme já mencionado, o Brasil foi fundado em 1937, com o Golpe de Estado de 10 de novembro e, na mesma oportunidade, torna-se consumada a Revolução de 1930 (CAMPOS, 1940; 2001b). Dessa forma, pode-se verificar a compreensão do conceito schmittiano de ditadura soberana, ou seja, a ditadura do Estado Novo está funcionando como imagem do poder constituinte a instaurar uma nova ordem constitucional que, no entender de Campos, tem por dever primevo sanear e educar o Brasil (CAMPOS, 1940, p. 119).

Francisco Campos teve, conforme já mencionado, uma atuação como agente político no cenário brasileiro muito mais forte do que a presença de Carl Schmitt nas instituições da Alemanha. Quando já ocupava o Ministério da Justiça, o interesse de Campos pela educação e a mobilização não arrefeceu; dessa forma, projeta-se em disputa com outras lideranças, em especial o Ministro da Guerra Eurico Dutra, o espaço de líder da mobilização da juventude brasileira (BONEMY, 2010).

Segundo Helena Bonemy (2010, p. 272):

Na busca de consolidar a política instaurada no Brasil com o golpe de Estado de 1937, nasce dentro do Ministério da Justiça um projeto de mobilização da juventude em torno de uma organização nacional que visava a preparar e ajustar os jovens aos novos princípios políticos que deveriam reger o Estado nacional.

As digitais ideológicas do projeto de formação do movimento *Juventude Brasileira* se encontram “em modelos de organização fascista difundidos a partir das experiências alemã, italiana e portuguesa, basicamente” (BONEMY, 2010, p. 272). Deve-se observar que Francisco Campos, juntamente com Osvaldo Aranha, então Ministro da Justiça do governo provisório (1930-1934), foi um dos mentores da *Legião de Outubro*, organização política que servia como “instrumento de defesa e propagação dos ideais da revolução” (MALIN, 2020, p. 7).

De tal modo, no entender de Malin, “Francisco Campos seria o principal artífice da organização e, como tal, instrumento de Vargas, Osvaldo Aranha e Góis Monteiro na luta para destruir a influência de Bernardes em Minas e, a longo prazo, destruir o próprio PRM” (MALIN, 2020, p.7), o que indica a compreensão de Francisco Campos quanto a necessidade da mobilização política e que esta última poderia ser efetivada por via da educação. Assim, quanto ao projeto de organização nacional da juventude idealizado por Francisco Campos, é possível verificar que “o teor político-ideológico dado ao projeto eram fundamentalmente de mobilização político-miliciana, sob a direção e orientação exclusivas e diretas do presidente da República e dos ministros da Guerra, da Justiça e da Marinha” (BONEMY, 2010, p. 278).

Portanto, ao se considerar a temática da educação em conjunto com a percepção campiana da necessidade de se fundar o Brasil, há aqui uma importante diferença entre Francisco Campos e Carl Schmitt. No entender de Campos, o tempo de transição se apresenta com “uma vocação do mundo moderno para os problemas e um correspondente ceticismo em relação às soluções” (CAMPOS, 2001a, p. 14). Neste sentido, a questão passa a ser como educar para a democracia: “Se esta não é hoje senão uma carnafum de problemas, muitos dos quais propondo questões cuja solução provável implicará o abandono dos seus valores básicos ou fundamentais?” (CAMPOS, 2001a, p. 14-15). Desse modo, verifica-se que há uma forte preocupação com a questão da educação e a forma de sua estruturação no pensamento de Campos, algo que não se verifica em Carl Schmitt.

Acerca da conjuntura política e de sua caracterização como um quadro de crise, afirma Rogério Dutra dos Santos:

No caso brasileiro, a recente revolução constitucionalista de São Paulo, a permanência indefinida de Vargas no governo provisório sem o respaldo do sufrágio, a configuração de uma nova Constituição fundada no exemplo catastrófico de Weimar e no esvaziamento da ideia de federalismo, bem como o recrudescimento dos antagonismos ideológicos entre fascistas e comunistas, tudo isso formava um complexo de problemas. No resto do mundo, destaca-se como influência direta tanto nas análises de Campos quanto no rumo que se iria tomar em direção ao Estado Novo, a consolidação do comunismo real da URSS e o conseqüente impacto de um modelo político diferenciado das democracias ocidentais, a incorporação das massas aos processos de natureza política, a crise do constitucionalismo social de Weimar, a dissolução do Parlamento alemão e a ascensão política de Hitler (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 133).

Para Campos, ao considerar os contextos políticos-nacional e internacional, tem-se o cenário para o desajuste dos valores espirituais, o que implica em perdermos o horizonte de referência, pois “o patrimônio espiritual é um conjunto de valores organizados segundo um conjunto mais ou menos coerente de referências” (CAMPOS, 2001a, p. 15). Todavia, não é mais possível a afirmação substancial do espírito, uma vez que a “sofística moderna” da racionalidade liberal tornou os valores relativos entre si e relativos simplesmente, “isto é, de não guardarem entre si nenhuma relação” (CAMPOS, 2001a, p. 15), assim, “não há mais uma relação fixa ou constante entre os valores” (CAMPOS, 2001a, p. 15).

Francisco Campos entende que, com a relação estabelecida entre liberalismo e democracia, se torna possível afirmar que o mundo político fora construído à imagem do mundo forense (CAMPOS, 2001a, p. 24). A reflexão constitucional e a análise da conjuntura política de Campos se colocam em perspectivas teológico-política e antiliberal que reconhece a influência de elementos míticos e a presença de uma “teologia democrático-liberal” (CAMPOS, 2001a, p. 25). Neste momento do texto, *A política e o nosso tempo*, Campos novamente se coloca próximo e procedendo a uma leitura velada de Carl Schmitt, a fim de reconhecer a existência de uma metafísica liberal, bem como a fragilidade das instituições do liberalismo parlamentar (CAMPOS, 2001a; LEONEL, MOREIRA, 2019, p. 567).

Ponto importante para o diagnóstico de Campos diz respeito à entrada das massas no cenário político, que tem por consequência a necessidade de se reconhecer “o seu irreprimível *pathos* plebiscitário” (CAMPOS, 2001a, p. 24) que impõe uma reconfiguração intelectual do processo político com assunção de “novos instrumentos míticos” (CAMPOS, 2001 a, p. 24), em especial, um colocar em cheque a pretensão liberal-democrática de decisões políticas pautadas na racionalidade discursiva e deliberativa do jogo adversarial no Parlamento. Desse modo, “o sistema intelectual, que constitui o pressuposto ou a premissa maior inarticulada do liberalismo do século passado [XIX], construiu o mundo político à imagem do mundo

forense” (CAMPOS, 2001a, p. 24). Isto é, há uma crença na racionalidade das decisões que são tomadas a partir de elementos intelectuais que desprezam o irracional e a violência conflitiva presente na esfera política, portanto, observar estes pontos permitiria o reconhecimento da ocorrência de um verdadeiro divórcio entre liberalismo e democracia (CAMPOS, 2001 a, pp. 24-25).

A linha de força do argumento de Francisco Campos está em diálogo com Carl Schmitt. Não obstante, Campos também irá examinar alguns dos elementos mais importantes do sistema parlamentar, sendo o primeiro deles a questão da separação de poderes. Para Campos, também como para Schmitt, a crença do liberalismo na discussão pública e na deliberação para a formação da vontade comum política teria por instância privilegiada o Parlamento; dessa forma, este último funcionaria “deliberando pela técnica das discussões ou da dialética racional, de cujo funcionamento resultariam por hipótese, as decisões políticas” (CAMPOS, 2001a, p. 25).

De outro lado, estaria o Poder Executivo, que seria, então, caracterizado no desenho institucional democrático-liberal como “centro da vontade, e a que se reserva não a faculdade de tomar decisões, mas simplesmente a de executar a deliberação do parlamento” (CAMPOS, 2001a, p. 25). Assim, ao lançar os pressupostos da discussão pública e da separação de poderes, a totalidade do processo político e a configuração do conceito de democracia, o liberalismo “dá a imagem esquemática da aplicação dos processos forenses à deliberações políticas” (CAMPOS, 2001a, p. 25); significar dizer um pensar a política e a democracia a partir de uma racionalidade procedimental e discursiva.

Segundo Francisco Campos (2001a, p. 25):

Há, decerto, no processo democrático, um irreduzível momento de irracionalidade, que é, precisamente, o da formulação da vontade geral mediante o voto. A este momento, porém, a democracia faz preceder, como no processo parlamentar das decisões políticas, o da livre discussão, destinado a esclarecer as vontades convocadas a participar da deliberação final. A eleição, que é um julgamento de Deus, vem, assim, a revestir-se, como a decisão do juiz no processo forense e a dos representantes do povo no processo parlamentar, de uma aparência de racionalidade, que satisfaz plenamente às modestas exigências intelectuais do sistema.

Ao que parece em diálogo com o diagnóstico de Carl Schmitt acerca da relação entre liberalismo e democracia, especialmente no que tange ao caráter metafísico do liberalismo, Francisco Campos aponta para existência de um certo otimismo beato como aposta na racionalidade, na publicidade e na discussão, algo como uma técnica para a organização de um foro comum “do conglomerado caótico das opiniões individuais, de cuja condensação

num pólo único se constitui a opinião pública” (CAMPOS, 2001a, p.25), o que serviria como uma espécie de arsenal de “aparelhamento intelectual da democracia: a liberdade de reunião, de associação, de imprensa e das demais manifestações do pensamento” (CAMPOS, 2001a, p.25). Estes pontos caracterizam, para Campos, um processo de elaboração forense que tem por implicação “decisões conforme à razão, ou o critério de justiça ou de verdade” (CAMPOS, 2001a, p.26).

Ainda, na compreensão de Francisco Campos:

A publicidade e a discussão passam a ser, assim, o sortilégio mediante o qual o orfismo democrático fascina as forças tônicas do inconsciente coletivo submetendo-as à disciplina da razão, e operando, dessa maneira, a transformação da força em direito, e da dinâmica dos interesses e tendências em conflito em uma delicada balança de ideias, diante de cujos resultados a vontade se inclina em reverência (CAMPOS, 2001a, p. 26).

Assim, a percepção de Francisco Campos quanto ao clima de seu tempo está bastante próxima ao diagnóstico de época feito por Carl Schmitt no que diz respeito à presença de elementos míticos e da violência dos conflitos políticos. Os cenários políticos, conforme apresentado, são diferentes; no entanto, é possível a Campos, bem como a Schmitt, observar a presença cada vez mais forte de movimentos de luta política e ação direta em que se pode notar o primado do irracional, caracterizado como potencial constitutivo de energias políticas de mobilização para ação direta e revolucionária. Portanto, “amplia-se o quadro: o controle político abrange massa cada vez mais volumosa de interesses, entre os quais o estado de conflito tende a assumir a forma de tensão polar, refratária aos processos femininos de persuasão da sofística forense” (CAMPOS, 2001a, p. 26).

O interesse de Francisco Campos pela reflexão de Georges Sorel se dá no registro de uma apreensão do tempo de transição como uma temporalidade que evidencia o caráter trágico dos conflitos políticos, o que impõe a democracia começar “a perceber os traços terríveis da Górgona multitudinária” (CAMPOS, 2001a, p. 27), a fim de que se reconheça que são tempos em que não bastam as pretensões de racionalidade dos pronunciamentos da opinião pública – que na compreensão de Campos carrega elementos irracionais –, e do debate parlamentar e intelectual, logo, “numa sociedade de massas nada mais natural do que a constatação da existência de uma mentalidade de massa” (PARANHOS, 1997, p. 28).

Além disso, é importante considerar um aspecto do argumento de Francisco Campos no que diz respeito ao liberalismo que parece em alguma medida se distanciar do diagnóstico schmittiano. Para Campos, no texto de 1937, *Estado Nacional e suas diretrizes*, o liberalismo

político e econômico não são apresentados apenas como frágeis para a contenção do inimigo, mas, sim, como os produtores deste último, portanto, o liberalismo “conduz ao comunismo. O comunismo se funda; precisamente, sobre a generalização à vida econômica dos princípios, das técnicas e dos processos do liberalismo político” (CAMPOS, 1937, p. 42). Dessa maneira, é possível notar que a hipótese de Francisco Campos afirma que o liberalismo contém em si mesmo o inimigo comunista. Logo, deve-se observar o pressuposto dialético de Marx, a saber, “a continuação da anarquia liberal determina, como consequência necessária, a instauração final do comunismo” (CAMPOS, 1937, p. 42).

Desse modo, ao tentar recusar o aspecto irracional do tempo de transição pela via do debate racional parlamentar, o liberalismo lança mão de uma máscara socrática e de atitude de risonha leviandade, a fim de dissimular o aspecto violento, trágico e “a configuração demoníaca” dos tempos transicionais e dos conflitos políticos (CAMPOS, 2001a, p. 27), o que implica em bem reconhecer o inimigo e compreender os mitos de sua mobilização para ação direta contestatória da ordem, algo como uma tarefa destinada a alguns homens no sentido de decifrar “o enigma da ininteligível relação entre vontade humana e a grandeza ou a envergadura dos acontecimentos que excedem os propósitos ou as intenções a que os nossos hábitos racionalistas costumam atribuí-los ou imputá-los” (CAMPOS, 2001a, p.27); ou seja, torna-se necessária uma perspectiva de integração política que também venha a se valer do recurso ao mito para manipular os elementos irracionais de mobilização (PARANHOS, 1997, p. 29).

Diante de tudo que restou dito até aqui, é possível notar os pontos de aproximação de Carl Schmitt e Francisco Campos no que diz respeito aos diagnósticos da relação entre liberalismo e democracia. No entanto, tentou-se, também, verificar alguns elementos de diferenciação e afastamento, como, por exemplo, a importância dada por Campos à temática da educação e esta última não está presente nas reflexões de Schmitt. No tocante a questão que envolve a relação entre liberalismo e democracia, é interessante notar que, em alguns casos, esta última é apresentada como uma diferenciação, uma vez que Francisco Campos – conforme indicam Jarbas Medeiros, Pedro Castello Branco e Rogério Madeira –, teria transitado entre o pensamento liberal (1914-1930) para o autoritário (1930-1942), com um retorno ao liberalismo (1945-1968), o que não é verificável em Carl Schmitt, que se mantém firme em seu antiliberalismo por toda sua longa vida (CASTELO BRANCO, 2014, p. 118; MEDEIROS, 1978, p. 35; MADEIRA PINTO, 2018).

A partir das hipóteses da presente pesquisa, é possível verificar que tal caracterização não parece acertada, haja vista que Campos não se demite das linhas de força autoritárias de sua reflexão durante sua vida, em especial, das noções de autoridade, ordem e hierarquia; dessa forma, há uma permanência em seu pensamento. Logo, o jusfilósofo mineiro não se afasta de sua percepção da presença do irracional no procedimento deliberativo da democracia liberal, o que justifica o medo do ingresso das massas no cenário político e a aparição de César ou a necessidade de se reconhecer a validade da lei como um comando da autoridade em sentido hobbesiano (CAMPOS, 2001a; 1956, p. 84).

De acordo com Rogério Dutra dos Santos (2019, p. 25):

Campos acabará construindo um constitucionalismo antiliberal e cesarista. A autoridade política da soberania antiliberal se manifesta, no Brasil, e com a configuração que lhe dá Campos, também como uma autoridade fundada na unidade entre soberano e povo. O César, mito político, ele considera o único possível no direcionamento das massas urbanas, não pode depender de intermediários na definição das funções de governo.

Assim, ao considerar os fundamentos teológico-políticos que sustentam o pensamento constitucional campiano, bem como o espectro do anticomunismo presente em seu ideário, não se apresenta como algo tranquilo afirmar as metamorfoses liberais de Francisco Campos, ao menos não como um liberal em sentido de um liberalismo político que busca inspiração em autores como John Locke, Adam Smith, Adam Ferguson e David Hume, por exemplo. Francisco Campos não parece abandonar a ideia da necessidade de um Estado autoritário em sentido ditatorial ao longo de sua trajetória, pois, ao menor sinal de perigo representado pelo levante da multidão ou das massas, o jurista das Minas Gerais era convocado para pensar um modelo de combate ao inimigo que foi construído em sua teologia política, conforme se verifica quando de sua participação na confecção do Ato Institucional nº 1, assinado em 9 de abril de 1964 e que serviu de fundamento jurídico ao Golpe de Estado que instalou o longo inverno da Ditadura-Civil Militar brasileira⁸⁰.

⁸⁰ É curioso notar o estilo da linguagem campiana no texto da exposição de motivos do Ato Institucional, a saber: “É indispensável fixar o conceito do movimento civil e militar que acaba de abrir ao Brasil uma nova perspectiva sobre o seu futuro. O que houve e continuará a haver neste momento, não só no espírito e no comportamento das classes armadas, como na opinião pública nacional, é uma autêntica revolução. A revolução se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação. A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória. Os Chefes da revolução vitoriosa, graças à ação das Forças Armadas e ao

Em um novo movimento de aproximação que aponta para o inimigo a quem deve ser dado combate, o Marxismo e sua hipótese comunista passa agora ao centro das análises de Carl Schmitt e Francisco Campos, inclusive na importância que ambos os autores concederam ao trabalho de Georges Sorel (SCHMITT, 1996b; 2001a; CAMPOS, 2001a). Não obstante, conforme se apresentou a exposição dos pontos anteriores da presente pesquisa, há diferenças e, no caso específico da questão do mito, há uma aproximação de Campos e Schmitt no reconhecimento da fortuna crítica do pensamento de Sorel no que tange a pensar o mito de integração política em sinal trocado e que contribui para a garantia da ordem. Todavia, Campos não terá a preocupação em distinguir a contribuição de Sorel para o discurso de anarquistas e comunistas, o que será analisado por Schmitt.

Importante movimento do trabalho de Carl Schmitt a respeito da situação espiritual do parlamentarismo é encontrado justamente na questão da teoria marxista e sua ditadura do proletariado. Schmitt inicia o capítulo dedicado a este tema afirmando que a fase clássica do sistema constitucional parlamentar se deu no reinado de Luis Filipe e “seu representante

apoio inequívoco da Nação, representam o Povo e em seu nome exercem o Poder Constituinte, de que o Povo é o único titular. O Ato Institucional que é hoje editado pelos Comandantes-em-Chefe do Exército, da Marinha e da Aeronáutica, em nome da revolução que se tornou vitoriosa com o apoio da Nação na sua quase totalidade, se destina a assegurar ao novo governo a ser instituído, os meios indispensáveis à obra de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar, de modo direto e imediato, os graves e urgentes problemas de que depende a restauração da ordem interna e do prestígio internacional da nossa Pátria. A revolução vitoriosa necessita de se institucionalizar e se apressa pela sua institucionalização a limitar os plenos poderes de que efetivamente dispõe. O presente Ato Institucional só poderia ser editado pela revolução vitoriosa, representada pelos Comandos em Chefe das três Armas que respondem, no momento, pela realização dos objetivos revolucionários, cuja frustração estão decididas a impedir. Os processos constitucionais não funcionaram para destituir o governo, que deliberadamente se dispunha a bolchevizar o País. Destituído pela revolução, só a esta cabe ditar as normas e os processos de constituição do novo governo e atribuir-lhe os poderes ou os instrumentos jurídicos que lhe assegurem o exercício do Poder no exclusivo interesse do País. Para demonstrar que não pretendemos radicalizar o processo revolucionário, decidimos manter a Constituição de 1946, limitando-nos a modificá-la, apenas, na parte relativa aos poderes do Presidente da República, a fim de que este possa cumprir a missão de restaurar no Brasil a ordem econômica e financeira e tomar as urgentes medidas destinadas a drenar o bolsão comunista, cuja purulência já se havia infiltrado não só na cúpula do governo como nas suas dependências administrativas. Para reduzir ainda mais os plenos poderes de que se acha investida a revolução vitoriosa, resolvemos, igualmente, manter o Congresso Nacional, com as reservas relativas aos seus poderes, constantes do presente Ato Institucional. Fica, assim, bem claro que a revolução não procura legitimar-se através do Congresso. Este é que recebe deste Ato Institucional, resultante do exercício do Poder Constituinte, inerente a todas as revoluções, a sua legitimação. Em nome da revolução vitoriosa, e no intuito de consolidar a sua vitória, de maneira a assegurar a realização dos seus objetivos e garantir ao País um governo capaz de atender aos anseios do povo brasileiro, o Comando Supremo da Revolução, representado pelos Comandantes-em-Chefe do Exército, da Marinha e da Aeronáutica resolve editar o seguinte. **ATO INSTITUCIONAL**”. Jarbas Medeiros apresenta uma caracterização biográfica em que Campos pode ser entendido como neoliberal entre os anos de 1945-1968, ver: MEDEIROS, *A ideologia autoritária no Brasil, 1930-1945*. 1978. A respeito desta classificação de Medeiros, parece interessante considerar a linha de trabalho de Renato Cristi que busca apresentar as raízes não só schmittianas, mas, também, autoritárias do neoliberalismo, ver: CRISTI, *Carl Schmitt and authoritarian liberalism*. 2009. Acerca da relação entre Campos, Schmitt e Hayek, ver: BUENO, *Francisco Campos e o conservadorismo autoritário*. 2019. Por este caminho parece se apresentar interessante hipótese de pesquisa, contudo, algo que extrapola o objeto e os objetivos do presente projeto.

clássico na figura de Guizot” (SCHMITT, 1996b, p. 49), para quem já se haviam superado os tempos da monarquia e da aristocracia e, tendo em vista o aspecto caótico da democracia, *deveria ser levantada uma muralha* contra esta última (SCHMITT, 1996b, p. 49).

A questão para Schmitt, ao que parece, é retomar a crítica apresentada ao sistema constitucional-parlamentar, em especial, naquilo que se liga a resolução das controvérsias por meio do debate racional e público feito no Parlamento (SCHMITT, 1996b, p.49). Assim, ao considerar o diagnóstico da fragilidade do fundamento do sistema constitucional-parlamentar, torna-se possível a Schmitt afirmar que “diante desse constitucionalismo parlamentarista, e não diante da democracia, é que o conceito da ditadura supressora do sistema parlamentar torna-se novamente atual” (SCHMITT, 1996b, p. 49).

O tema da ditadura supressora de um sistema ou ordem constitucional já havia sido apresentado no livro *A ditadura*, publicação em que Schmitt explica o conceito de ditadura soberana. A ditadura marxista do proletariado também é analisada pelo jusfilósofo alemão nessa obra, publicada em 1921. Neste livro, Carl Schmitt apresenta a diferenciação dos conceitos de ditadura comissária, imagem a qual se vincula a ideia de defesa da ordem e se pressupõe a existência de uma Constituição, que demarca os limites de atuação do ditador que atua como chefe supremo. Desse modo, “a onipotência do ditador repousa no empoderamento outorgado por um órgão que existe com fundamento na Constituição, por um órgão constituído” (SCHMITT, 1968, p. 173). Assim, o ditador atua em nome da defesa do poder constituído com centralismo de poder, significa dizer na ditadura não há mediações institucionais e o ditador comissarial detém uma comissão para sua atuação (SCHMITT, 1968, p. 179).

Dirá, então, Carl Schmitt (1968, p. 179-180):

Para uma apreensão conceitual da ditadura é preciso ter em conta o caráter de ação da atividade ditatorial. Tanto na ditadura soberana como na comissarial, forma parte do conceito a ideia de uma situação estabelecida pela atividade do ditador. Sua natureza jurídica consiste em que, por causa de um fim a alcançar as barreiras e impedimentos jurídicos que de acordo com a situação das coisas significam um obstáculo contrário a dita situação, decaem *in concreto*.

No que diz respeito à ditadura do proletariado, ao que parece o interesse de Schmitt em retomar este tema se apresenta na possibilidade de entender a ditadura proposta pelo marxismo como uma imagem da ditadura soberana, ou seja, de uma ditadura que funda uma nova ordem. Não obstante, Carl Schmitt também pretende examinar a hipótese de uma

ditadura que encontra seu fundamento no racionalismo, temática que já estava presente no livro *A ditadura* na forma de um despotismo ilustrado.

Para Schmitt, é possível verificar no *século das Luzes* uma necessidade de educação do povo, o que demandaria uma autoridade ilustrada que possa, inclusive, valer-se de meios coativos “cujas medidas coercitivas estejam justificadas pelo fim da educação” (SCHMITT, 1968, p. 146). Por mais que Schmitt não conceda atenção ao tema da educação como Francisco Campos, nota-se que a hipótese que considera em Campos a concepção de ditadura nas bases schmittianas da ditadura soberana não parece arbitrária, na exata medida que Schmitt percorre os fundamentos deste conceito e apresenta sua vinculação com o ideário do esclarecimento.

Dessa forma, afirma Carl Schmitt:

A razão dita. Seu despotismo não tem por finalidade fazer dos homens escravos, senão pelo contrário, trazer-lhes a verdadeira liberdade e a *cultura*. Por este fim se distingue o despotismo *legal* do *despotismo arbitrário*. Porém apesar de tudo, segue sendo um despotismo pessoal, um despotismo daquele que conhece a verdade ‘evidente’ (SCHMITT, 1968, p. 147).

A partir de tais coordenadas, torna-se possível a Schmitt afirmar que a teoria da separação de poderes ou dos freios e contrapesos é, na verdade, uma quimera, bem como a imagem do Legislador advinda do ideário de Jean Jacques Rousseau tem fortes traços excepcionais e despóticos; logo, “tanto o legislador como o ditador são algo excepcional, extraordinário” (SCHMITT, 1968, p. 170). Para Schmitt, essa figura do pensamento de Rousseau permite ver uma oposição bastante interessante e extrema, a saber, a de um direito sem poder, na qual figura o legislador que está fora do Estado e dentro do Direito e, em contrapartida, o ditador que “está fora do Direito, porém dentro do Estado. O legislador não é nada mais que o direito ainda não constituído; o ditador não é mais que o poder constituído” (SCHMITT, 1968, p. 172).

Assim, define Carl Schmitt a ditadura soberana como imagem do poder constituinte:

A ditadura soberana vê agora na ordenação total existente a situação que quer eliminar mediante sua ação. Não suspende uma Constituição existente valendo-se de um direito fundamentado nela e, por tanto, constitucional, senão aspira a criar uma situação que faça possível uma Constituição, a que considera como a Constituição verdadeira. Por consequência, não apela para uma Constituição existente, senão a Constituição que vai implantar (SCHMITT, 1968, p. 182).

O interesse de Carl Schmitt parece se colocar no caminho de lançar luz sobre as oposições. No trabalho sobre a *situação histórico espiritual do parlamentarismo*, ele afirma, influenciado por Juan Donoso Cortés, que o ano de 1848 é exemplarmente crítico, tendo em vista que democracia e ditadura “ambos estavam na oposição ao liberalismo burguês do pensamento parlamentarista” (SCHMITT, 1996b, p. 49). A reflexão constitucional-parlamentar teria permanecido entre seus oponentes dentro da perspectiva da discussão pública e da relação de balanceamento dos poderes, pensada no sistema de freios e contrapesos dos textos *federalistas* no constitucionalismo clássico dos Estados Unidos da América.

No entanto, o constitucionalismo liberal e parlamentar teria desafiado seus rivais “com tanta energia que a discussão mediadora surgia só como uma pausa entre as sangrentas lutas decisórias. Os dois oponentes reagiram com uma suspensão do balanceamento, com a falta de mediação e apodicticidade, isto é, com a ditadura” (SCHMITT, 1996b, p. 49-50). É importante considerar que a democracia já foi separada do liberalismo, por isso é compreendida por Schmitt como sendo um de seus oponentes; portanto, de acordo com Roberto Bueno, “bem certo e definido era para Schmitt (e para o conservadorismo alemão) que aquilo que até então era determinado como constitucionalismo não passava de uma nefasta herança jurídica estrangeira de corte anglo-francesa” (BUENO, 2014, p. 138).

Assim, nota-se que Schmitt se posiciona de maneira crítica acerca da herança clássica do Constitucionalismo, bastante interessado em verificar os recursos teóricos e os mitos políticos das forças que se apresentam como opositoras no cenário político, o que permite a Carl Schmitt separar liberalismo e democracia e recusar a hipótese e a compreensão que apresenta a ditadura como o contrário da democracia. Dessa forma, “a união destas duas crises revitaliza o tema da ditadura, que Schmitt expõe como um regime que é as claras antiliberal porém não antidemocrático” (DOTTI, 2011, p. 139).

Acerca da ditadura do iluminismo, afirma Carl Schmitt:

Caracterizada provisoriamente por chamadas grosseiras, surge uma apodicticidade do racionalismo e outra do irracionalismo. Antes de uma ditadura nascida do racionalismo direto, absolutamente consciente de si mesma, existia uma tradição: a ditadura educadora do Iluminismo, o jacobinismo filosófico, o domínio coagente da razão, uma unidade formal surgida do espírito racionalista e classicista, o “pacto da filosofia com a espada” (SCHMITT, 1996b, p. 50).

A permanência da possibilidade de uma ditadura racionalista dentro da história filosófica e das ideias políticas vai encontrar seu representante, no entender de Schmitt, no

socialismo marxista radical, “cuja evidência metafísica é construída sobre a base da lógica histórica de Hegel” (SCHMITT, 1996b, p. 50)⁸¹. Na leitura de Carl Schmitt, a base metafísica que se ancora na lógica histórica de Hegel foi o recurso encontrado por alguns socialistas e, também, alguns anarquistas, ao menos desde a Primeira Guerra Mundial, para retirar do horizonte da revolução a fase de transição da ditadura do proletariado, o que caracterizaria para Carl Schmitt uma tentativa de retornar a utopia com o objetivo de salvar o socialismo da ditadura (SCHMITT, 1996a).

Contudo, a passagem da utopia a ciência do socialismo não implica sua renúncia a ditadura e demonstra “o quanto a ciência deixou de ser, para a geração atual, o fundamento óbvio do trato social. Mas isso não prova a impossibilidade de uma ditadura no socialismo científico” (SCHMITT, 1996b, p. 50). Logo, é preciso bem interpretar a expressão ciência, no entender de Schmitt, pois ela não deve ser reduzida a um tecnicismo das ciências naturais e físicas, o que implica em reconhecer que a racionalidade reivindicada pelo socialismo científico se coloca para além das perspectivas científicas das ciências da natureza (SCHMITT, 1996b, p. 50).

Neste sentido, o recurso a lógica histórica de Hegel garante ao socialismo o acesso a sua pretensão de cientificidade, uma vez que “acreditou ter a garantia de uma inteligência essencialmente infalível e pode se adjudicar o direito do emprego da força” (SCHMITT, 1996b, p. 50). Talvez, o ponto de maior interesse para Schmitt esteja justamente nessa relação entre racionalidade e força presente no socialismo científico, o que abre a perspectiva de análise de como pode o socialismo ser encarado como uma grandeza política, ou seja, ter algum elemento de mobilização para ação política concreta e revolucionária. Para Schmitt, o socialismo científico toma consciência histórica de sua grandeza como força política justamente no ano de 1848, ano em que este último também tomou conhecimento de seu cientificismo (SCHMITT, 1996b, p.50).

É importante notar que a expressão grandeza política é elemento chave no texto de 1927 sobre o *Conceito do Político* para pensar a construção do inimigo, conforme apresentado anteriormente. Ao que parece, a pretensão de Carl Schmitt passa a ser a de buscar compreender o elemento de crença do socialismo que mobiliza para ação, em um primeiro momento observando o socialismo científico. No entender de Schmitt, há como perceber um primeiro significado em perspectiva negativa que diz respeito à recusa da utopia. Observe-se

⁸¹ Considerando o objeto da presente pesquisa, não se tem a pretensão de discutir a leitura de Carl Schmitt do pensamento filosófico de Hegel. Sobre esse tema ver: KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. 2006.

que Sorel chama os socialistas parlamentares de utópicos e, na compreensão de Schmitt, essa recusa da utopia pelo socialismo científico quer dizer, em última instância, uma tomada de posição decidida quanto ao seu ingresso na “realidade política e social com mais consciência de acordo com suas condições imanentes, próprias, corretamente compreendidas” (SCHMITT, 1996b, p. 51).

De tal modo, para Carl Schmitt, o socialismo, assim como o liberalismo, tem múltiplas faces e por isso a tarefa de buscar pelo seu elemento de crença se torna algo de fundamental importância, sendo a recusa da utopia algo como o reconhecer aquilo que não seria concretamente o elemento de mobilização para a ação política do socialismo.

Doravante, a análise de Schmitt vai se dar no sentido de comparar o marxismo científico com o popular (ou a vulgata marxista). Dirá, então, Schmitt:

O marxismo convicto imagina ter compreendido devidamente a vida social, econômica e política e assim ter encontrado a prática correta para ter assimilado a vida social corretamente em sua imanência e compreendido objetivamente todas as suas necessidades materiais, para por meio disso dominá-la. Em Marx, assim como em Engels e em cada marxista capaz de um certo fanatismo intelectual, a consciência da peculiaridade do desenvolvimento histórico é muito viva (SCHMITT, 1996b, p. 51).

O ponto a ser observado, segundo Schmitt, diz respeito à pretensão do marxismo popular de justificar a força de sua cientificidade sobre a análise histórica. Dessa forma, “o marxismo popular gosta de escrever sobre a precisão científica natural de seu pensamento, da ‘necessidade férrea’ com que as coisas surgem em função das leis histórico-materialistas” (SCHMITT, 1996b, p.51). Interessante é notar que Carl Schmitt objetiva uma leitura e diálogo crítico com esta vertente do pensamento marxista, justamente para evidenciar a importância do conceito de ditadura.

Na leitura de Schmitt, essa via popular do marxismo tem uma compreensão determinista, ligada a uma forma econômica de determinação da dinâmica social e do progresso histórico que submete a política à esfera do econômico (DOTTI, 2011), algo que se justifica em alguma medida pela própria abordagem de Marx, uma vez que este último persegue o seu inimigo burguês dentro de seu território, ou seja, a economia. De tal modo, de acordo com Jorge Dotti, torna-se possível a Schmitt concluir que Marx admite “os pressupostos culturais e, em especial, o princípio metafísico que subjaz na forma de vida burguesa que está criticando: a eliminação de toda transcendência e a conseguinte redução da dinâmica social a relação horizontal de produtores de mercadorias” (DOTTI, 2011, p. 134).

No entanto, o interesse de Carl Schmitt é justamente pensar o espaço autônomo do político e o faz, conforme já mencionado, através do inimigo. A fim de afastar a perspectiva determinista do marxismo popular, Schmitt aponta a importância do pensamento hegeliano e da dialética para o marxismo. A presença da dialética hegeliana no marxismo garante, na compreensão do filósofo alemão, o aspecto racional da tomada de consciência, feita pela humanidade, da dinâmica da realidade social, ou seja, uma apreensão de que projeto moderno de constituição de um sujeito livre, não só no plano individual, mas, também, social, não se concretizou (SCHMITT, 1996b, p. 52; MILOVIC, 2015, p. 479).

Dirá, então, Carl Schmitt (1996b, p. 53):

O cientificismo do socialismo marxista baseia-se, portanto, no princípio da filosofia histórica hegeliana. Deve-se partir da conexão com a dialética histórica, não para mostrar que Marx é dependente dela, nem para multiplicar as polêmicas aqui apresentadas, mas para determinar a essência da argumentação marxista e seu conceito específico de ditadura.

É justamente no conceito de ditadura do marxismo que recai o profundo interesse de Carl Schmitt, uma vez que nessa imagem conceitual é possível ao jurista alemão notar onde se concentra especificamente o lugar do político e, portanto, do conflito no pensamento de Marx, de tal forma, não só a diagnose filosófica do modo de funcionamento do capitalismo ou mesmo da modernidade (MILOVIC, 2015, p.479). A questão teórica a ser pensada para Carl Schmitt se encontra no modo de relação ou interligação entre o desenvolvimento dialético e a ditadura (SCHMITT, 1996b, p. 53).

Em movimento argumentativo bastante semelhante ao que apresenta no texto *O Conceito do Político*, em que afirma que a ditadura não pode ser compreendida como a categoria de oposição à democracia, Schmitt afirma que seria um erro compreender a ditadura como “uma interrupção da continuidade do desenvolvimento, uma intervenção mecânica na evolução orgânica” (SCHMITT, 1996b, p. 53).

Na compreensão de Carl Schmitt, não é possível entender a ditadura como um oposto do desenvolvimento dialético, uma vez que este último teve de incluir a ditadura dentro de seu processo interminável de desenvolvimento; assim, “o desenvolvimento prossegue ininterruptamente, mas as interrupções devem servir-lhe também como negações, para levá-lo adiante. O importante é que nunca lhe seja introduzida uma exceção de fora, externa à imanência” (SCHMITT, 1996b, p. 53).

Ao apresentar o argumento que a dialética hegeliana teria incorporado a categoria da ditadura como uma negação, Schmitt toma o cuidado de afirmar que na “filosofia de Hegel

não há a ideia de uma ditadura no sentido de uma decisão moral que possa interromper o desenvolvimento e a discussão” (SCHMITT, 1996b, p. 53). Estes últimos justamente os elementos criticados quando da abordagem do liberalismo político.

Para Carl Schmitt, a filosofia de Hegel não tem uma perspectiva que possa afirmar o conflito como grandeza política ou em grau elevado de intensidade; significa dizer que o sistema filosófico hegeliano “não tem uma ética que possa fundamentar uma divisão absoluta entre bem e mal” (SCHMITT, 1996b, p. 53). Ora, o ponto da afirmação do conflito e da divisão absoluta será justamente apresentado pela leitura que Karl Marx faz de Hegel, ou seja, da apropriação como recurso metodológico que Marx fará da dialética hegeliana. Desse modo, “Marx vê no fundo da modernidade não a realização da liberdade, mas o conflito profundo entre o capital e o trabalho. É o conflito que a própria modernidade não pode resolver. Por isso Marx fala sobre a revolução” (MILOVIC, 2015, p. 479). De acordo com a leitura de Miroslav Milovic, muito próxima a de Jorge Dotti, o interesse de Carl Schmitt pelo conflito, que é pensado através da relação entre amigo e inimigo, aponta o socialismo marxista e sua ditadura do proletariado como o lugar do conflito e a imagem do inimigo concreto final (MILOVIC, 2015; DOTTI, 2011).

Ao considerar que a filosofia de Hegel não admite as oposições absolutas, parece que Schmitt está interessado em demonstrar que ela pode servir como recurso metodológico a Marx, que, no entanto, irá não só criticar suas categorias, mas, também, radicalizar alguns de seus pontos. Conforme Jorge Dotti, a revolução, concebida em termos hegelianos, só “é legítima quando não é radicalmente revolucionária, quando está condicionada especulativamente” (DOTTI, 2011, p. 136). Por conseguinte, na leitura de Dotti, acompanhando Schmitt, a ditadura seria um momento algo necessário nos processos revolucionários, contudo, no desenvolvimento dialético ela se tornaria apenas um momento do processo de desenvolvimento do Espírito objetivo (DOTTI, 2011, p. 137).

Neste sentido, a ditadura do proletariado se apresentaria, no entender de Carl Schmitt, como um conceito chave à medida que nela se pode notar a herança ditatorial jacobina, napoleônica e, ainda, hegeliana, ou seja, “ela possui um lado cuja consequência prática seria a ditadura racionalista” (SCHMITT, 1996b, p. 55). Nesse horizonte de perspectiva, torna-se importante para Carl Schmitt verificar qual o diferencial da contribuição de Marx e do socialismo marxista, algo como o aspecto teórico de mobilização para a ação política concreta e o enfrentamento revolucionário.

Segundo Carl Schmitt (1996b, p. 56):

Já se sabia, há muito tempo, que a história mundial era a história das lutas de classes; realmente não é nisso que reside a novidade do *Manifesto comunista*. Em 1848, o burguês também já era conhecido como objeto de ódio, e naquela época não havia nenhum literato famoso que não desse a esse termo uma conotação pejorativa. O novo e fascinante no *Manifesto comunista* era outra coisa: a sistemática concentração da luta de classes numa única e derradeira luta da história da humanidade, levada ao ponto máximo de tensão entre burguesia e proletariado. Todas as diferenças entre as muitas classes são reduzidas a um derradeiro contraste simplificado.

Ora, nota-se, portanto, que é na luta de classes na perspectiva do socialismo marxista e, em especial, no conceito de ditadura do proletariado que se torna possível verificar a imagem teológico-política da batalha final, que coloca em cena o critério do amigo-inimigo, uma vez que o burguês será compreendido pelo socialismo marxista como o inimigo último da humanidade, bem como ao socialista deverá ser dado combate pelas forças da burguesia e de seu Estado à medida que o poder proletário pretende atravancar o progresso da história. Dessa maneira, a ditadura do proletariado seria compreendida como uma espécie de exceção ao avanço do histórico (DOTTI, 2011, p. 137), portanto, é possível afirmar que “Carl Schmitt entendeu este recado marxista sobre o profundo conflito na modernidade” (MILOVIC, 2015, p. 479).

O que Schmitt chama de contraste simplificado é justamente o aumento da intensidade do conflito político que irá ocorrer de maneira sistemática e permanente (SCHMITT, 1996b, p. 56). Todas as oposições podem ser remetidas a verdadeira e absoluta oposição da luta de classes protagonizada por burgueses e proletários. O percurso do desenvolvimento dialético, a partir da leitura de Marx e do socialismo marxista, irá incorporar as oposições, inclusive naquilo que diz respeito à questões ligadas a categorias lógicas, de tal modo, “a simplificação lógica não é só o grau máximo da luta real, mas também o confronto de ideias” (SCHMITT, 1996b, p. 56), algo que Carl Schmitt nota no contexto da República de Weimar. Significa dizer do conflito de ideias presente em refinados meios de comunicação acadêmicos, também no Parlamento e na concretude do enfrentamento físico dos comunistas com outras forças políticas nas ruas da Alemanha (MARTINS, 1996; ESPINOSA, 1996; LOUREIRO, 2005; KENNEDY, 2012). Esta perspectiva evidencia, para Schmitt, o aspecto do político no conceito de ditadura do proletariado; logo, “só a redução dos contrastes a um contraste derradeiro e absoluto entre as classes traz ao processo dialético o momento absolutamente crítico” (SCHMITT, 1996b, p. 57).

A cientificidade do marxismo funcionaria, na leitura de Carl Schmitt, como uma autogarantia da teoria de Marx, pois “a certeza científica do marxismo refere-se, portanto, ao

proletariado só de uma maneira negativa, na medida em que ele é, economicamente, o contraste dialético da burguesia” (SCHMITT, 1996b, p. 58). Carl Schmitt apresenta um movimento argumentativo e de diagnóstico semelhante ao de sua crítica do liberalismo político, haja vista que afirma que “a cientificidade representa a consciência de uma metafísica do desenvolvimento” (SCHMITT, 1996b, p. 59).

A partir de tal compreensão, a consciência histórica se torna um critério para a apreensão da anatomia da sociedade civil e de sua dinâmica de progresso, o que não permite justificar o interesse de Marx pela economia como um certo fanatismo teórico ou acadêmico, mas, sim, compreendê-lo como uma “compulsão metafísica. A consciência correta é um critério para o início de uma nova etapa de desenvolvimento” (SCHMITT, 1996b, p. 59).

Assim, há um diagnóstico da decadência burguesa feito pela consciência do proletariado, ou seja, este último como sujeito histórico compreende a burguesia, seu modo de vida e seu sistema econômico permanentemente em crise, o que garante ao socialismo marxista e a classe operária a tomada de consciência da chegada de seu momento histórico (SCHMITT, 1996b, p. 59), com a conseqüente compreensão da ditadura do proletariado como uma fase de transição instituinte; ou seja, uma ditadura soberana que tem por objetivo a *constituição* de uma nova ordem a partir de uma luta sangrenta, real e concreta (SCHMITT, 1996b, p. 60).

O foco da atenção de Carl Schmitt vai ser direcionado para ação direta revolucionária. Neste sentido, é possível identificar nos escritos de personagens centrais da revolução russa como Leon Trotsky e Vladimir Lenin algo da dialética hegeliana em suas reflexões; contudo, “ela tornou-se só um instrumento intelectual para uma verdade de motivação não mais racionalista” (SCHMITT, 1996b, p. 60). A questão era a de uma luta concreta e real que não permitia mais uma atitude contemplativa da guerra e da violência, dessa forma, irá se construir um ideário de justificação da violência e da luta política como ação direta em oposição à ditadura educadora do século das luzes.

Conforme Schmitt, “uma filosofia de vida concreta exigiu uma arma intelectual, uma teoria que encarasse todo o conhecimento intelectual como algo apenas secundário, em comparação com os processos mais profundos – voluntários, emocionais ou vitais” (SCHMITT, 1996b, p. 60). Esta filosofia da vida concreta que servirá como arma de luta na ação revolucionária é justamente as *reflexões sobre a violência* de Georges Sorel, o que significa dizer que a teoria política do mito que irá atingir aspectos emocionais e vitais das massas que sofrem com o processo de exploração da burguesia liberal.

Em outro movimento da reflexão schmittiana, que irá contrapor o emprego direto da violência ao racionalismo absoluto da ditadura educadora do século XVIII e a racionalidade relativa da separação de poderes liberal, Schmitt chama a atenção para grupamento que pretende colocar em xeque os fundamentos de tais perspectivas teóricas e do Estado de Direito liberal, a saber, os anarquistas. É possível notar o interesse de Carl Schmitt pela reflexão e ação dos anarquistas já no texto da *Teologia Política*, publicado em 1922, quando justamente na parte em que se dedica ao exame das ideias dos filósofos de Estado da contrarrevolução, faz menção a Michail Bakunin.

Ao afirmar o momento da decisão soberana como algo não pensado, não discutido e que funciona como equiparada ao milagre em teologia, pois surge do nada, Schmitt, acompanhando Donoso Cortés, ressalta que teria chegado o momento da batalha final. Portanto, é o momento da ditadura e não da restauração da legitimidade monárquica. Dessa forma, “as oposições entre autoridade e anarquia poderiam se entrecruzar com uma firmeza absoluta” (SCHMITT, 1996a, p. 130).

Para Schmitt, a afirmação de De Maistre de que todo governo é absoluto poderia ser compartilhada por um anarquista, contudo, seus pressupostos são diferentes (SCHMITT, 1996a, p. 130). Para os anarquistas, o axioma é exatamente o contrário do pensamento conservador católico; significa dizer que toda pessoa é boa e o governo corrupto; logo, “todo governo deve ser combatido justamente porque todo governo é uma ditadura” (SCHMITT, 1996a, p. 130). A partir desse dualismo ou dessa oposição acerca da natureza humana, Carl Schmitt reconhece Bakunin como o maior anarquista do século XIX e, ao que parece, outro inimigo concreto que expõe os *limites da ordem* e coloca no horizonte uma ação revolucionária cujo objetivo é a deposição do Estado.

A respeito dessa oposição acerca da natureza humana, afirma Aníbal D’Auria:

Schmitt tem razão quando diz que toda ideia política supõe sempre alguma atitude ou posição acerca da natureza humana. Porém reduz a duas opções essas possíveis atitudes: ou se pensa que o homem é naturalmente bom ou se pensa que o homem é naturalmente mau. Não há, segundo Schmitt, mais opções. [...]. Por agora digamos que sobre essa dicotomia Schmitt constrói ponto por ponto a oposição entre a teologia política do catolicismo contrarrevolucionário e a visão anarquista (D’ÁURIA, 2014, p. 74-75).

Na caracterização que Carl Schmitt faz de Bakunin, ele afirma este último como teólogo da antiteologia (SCHMITT, 1996a). O interesse de Schmitt está focado na apreensão do mito de mobilização e no horizonte conflitivo da batalha final, elementos que ele consegue

perceber nas reflexões de Bakunin e de outros anarquistas, como, por exemplo, Kropotkin (SCHMITT, 1996a; 1996b).

Nas trilhas abertas por Juan Donoso Cortés, Carl Schmitt consegue identificar os riscos das teorias e da organização e ação política anarquistas, inclusive no que diz respeito à sua diferenciação do socialismo marxista. O jusfilósofo alemão acompanha Donoso Cortés no que diz respeito a admitir o caso extremo, ou seja, o juízo ou combate final que irá exigir uma decisão e o reconhecimento de que o tempo é o da ditadura (SCHMITT, 1996a, p. 128).

É neste sentido que o inimigo definitivo não pode ser o liberalismo. No fundo este último não daria conta de barrar a ação dos socialistas marxistas, bem como dos anarquistas. Desse modo, Schmitt despreza o liberalismo político e seu incensado Estado de Direito parlamentar (SCHMITT, 1996a, p. 128). Ao recuperar o enfrentamento entre Donoso Cortés e Joseph Proudhon, Carl Schmitt lança luz à estratégia donosiana de *satanização do inimigo*, uma vez que o pensador católico espanhol caracterizava Proudhon como a encarnação do mal na terra; portanto, é possível a Schmitt afirmar que “o satanismo dessa época não era um paradoxo passageiro, mas um princípio intelectual forte” (SCHMITT, 1996a, p. 128). No entanto, na leitura que Schmitt faz do anarquismo, o anarquista francês não está no mesmo nível de Bakunin e outros referenciais dessa corrente teórica, haja vista que, quando comparados, Proudhon “foi só um pequeno burguês moralista, agarrado à autoridade do pai de família e ao princípio da família monogâmica” (SCHMITT, 1996a, p. 129).

A questão para Carl Schmitt é teológico-política e coloca no horizonte o conflito. Dirá, então, Schmitt:

Só Bakunin chega a dar à luta contra a teologia toda a consequência de um naturalismo absoluto. Mesmo assim, ele quer “espalhar o Satã” e considera isso – ao contrário de Karl Marx, que desprezava qualquer tipo de religião – como a única revolução verdadeira. Mas sua importância intelectual está em sua ideia de uma vida que, em função de seu caráter correto natural, cria as formas corretas a partir de si mesma. Para ele, portanto, não existe nada de negativo ou mau, como na doutrina teológica de Deus e do pecado, que rotula o homem de malvado a fim de ter um pretexto para a ânsia humana de domínio e de poder (SCHMITT, 1996a, p. 129).

No entender de Schmitt, Bakunin recusa toda e qualquer ingerência vinda de fora do ser humano, uma objeção a avaliações morais que não se ligam ao aspecto imanente do ser. Dessa maneira, qualquer forma de exame moral externo levaria, por consequência, à teologia e a autoridade que tem por resultado “a corrupção geral, tanto daqueles que exercem o poder como daqueles sobre os quais ele é exercido” (SCHMITT, 1996a, p. 129). A negação da transcendência feita por Bakunin tem no horizonte uma afirmação da liberdade. Portanto,

recusar a crença em Deus e na imortalidade da alma não está desconectado de um objetar a liberdade como simples manifestação de vontade, como na definição burguesa; assim, a questão para Bakunin é afirmar a liberdade como “a finalidade do progresso histórico da humanidade” (BAKUNIN, 2014, p. 101), o que colocaria a reflexão anarquista em evidente contraste com os “adversários idealistas da teologia e da metafísica”, uma vez que estes últimos “tomam o princípio da liberdade como fundamento e base de suas teorias, para concluir candidamente que a escravidão dos homens é indispensável” (BAKUNIN, 2014, p. 101).

Carl Schmitt, caminhando nas trilhas pavimentadas por Donoso Cortés, aponta como perspectiva anarquista um certo naturalismo que pretende não só denunciar a ideia de autoridade presente no patriarcado e na monogamia, mas, também, “pregam a volta ao matriarcado, suposta contradição original paradisíaca” (SCHMITT, 1996a, p. 129), algo como um retorno a condição paradisíaca primitiva (SCHMITT, 1996a; D’AURIA, 2014, p. 75). Esta última uma expressão de recusa da mancha do pecado original na linhagem adâmica, evidenciando, desse modo, que a antropologia filosófica negativa da Teologia Política pode servir como recurso metodológico de construção do inimigo político, com a construção de uma retórica do medo e da catástrofe em perspectiva apocalíptica, ou seja, que é chegado o tempo do juízo final⁸².

No texto de 1923, *Catolicismo romano e forma política*, é possível verificar o interesse de Schmitt não só em pensar o papel da institucionalidade do Catolicismo Romano e sua contribuição para o pensamento político, mas, também, o diálogo crítico com Sorel e as reflexões anarquistas. De saída, Carl Schmitt irá afirmar a existência de um sentimento antirromano que sustentaria um combate “contra o papismo, o jesuitismo e o clericalismo que movimentam alguns séculos da história europeia, com uma mobilização gigantesca de energias religiosas e políticas” (SCHMITT, 1998, p. 19). O jusfilósofo alemão destaca que gerações inteiras de cristãos greco-ortodoxos e protestantes viram em Roma o Anticristo, o que permite reconhecer o fundamento e a força mítica de atuação política desses grupos, algo que funciona como uma força bem mais poderosa do que os cálculos utilitários da economia (SCHMITT, 1998, p.19).

⁸² Não é específico do trabalho examinar a correção da leitura de Schmitt acerca dos anarquistas, mas, sim, verificar como ele os aponta como o inimigo político. Para Anibal D’Auria, “há três erros importantes nestas apreciações de Carl Schmitt. Primeiro erro: reduzir os pressupostos antropológicos possíveis a opção dicotômica entre “o homem é bom” ou “o homem é mau”. Segundo erro: atribuir aos anarquistas o primeiro termo dessa opção. Terceiro erro: atribuir também aos anarquistas o desejo de ‘voltar a um suposto paraíso primitivo’” (D’AUARIA, 2014, p. 75).

Na compreensão de Carl Schmitt, pode-se mesmo reconhecer um arsenal mítico presente nos opositores do Catolicismo Romano que o combatem na esfera cultural. A partir do século XVIII, se apresenta uma pretensão mais racionalista ou humanitária de oposição, todavia, ela é algo superficial quando comparada ao “pavor anti-romano” presente na literatura de Dostoiewski (SCHMITT, 1998, p. 19). Dessa forma, “em todos os diferentes matizes e graduações, permanece sempre o medo diante do incompreensível poder político do catolicismo romano” (SCHMITT, 1998, p. 19).

O medo surge diante da “máquina papista” que pode ser compreendida como um “aparelho administrativo hierárquico imenso que quer controlar a vida religiosa e que é dirigido por homens que por princípio recusam ter uma família” (SCHMITT, 1998, p. 19). Isso significa dizer que essa máquina teológico-mitológica é mobilizada por pessoas que entregam sua vida por completo a sua tarefa e a seu combate, o que Carl Schmitt caracteriza como sendo uma burocracia celibatária (SCHMITT, 1998, p. 20).

Ponto importante para Carl Schmitt em sua análise do Catolicismo Romano diz respeito a sua capacidade de permanência, ou seja, sua elasticidade (SCHMITT, 1998, p. 20). O Catolicismo Romano tem uma competência espantosa de se ligar a diferentes tipos de oposição.

Conforme Schmitt (1998, p. 20):

Realistas e legitimistas católicos aparecem lado a lado com defensores católicos da república; são católicos os aliados táticos de um socialismo que outros católicos tomam pelo diabo, e eles negociaram já de facto com bolchevistas, enquanto defensores burgueses da santidade da propriedade privada ainda viam neles um bando de criminosos permanecendo *hors la loi*. Com cada mudança da situação política, são mudados aparentemente todos os princípios, fora um único: o poder do catolicismo.

A aptidão para a elasticidade vai ser nominada por Carl Schmitt como *complexio oppositorum*⁸³. Esta caracterização de Schmitt é importante à medida que a forma política da igreja Católica daria conta de ordenar todas as oposições possíveis; dessa maneira, “parece não haver oposição que ela não abarque” (SCHMITT, 1998, p. 22). Na máquina do Catolicismo Romano, é possível verificar a existência de todas as formas de Estado e de governo, bem como, também, essa complexidade de oposições pode ser verificada em sentido teológico quando se observa a validade do Antigo e do Novo Testamento um ao lado do outro (SCHMITT, 1998, p. 23).

⁸³ Antonio Bento aponta que Carl Schmitt tira este conceito da obra de um pensador protestante, a saber, Adolf Von Harnack. Ver: BENTO, 2021.

Nas palavras de Carl Schmitt (1998, p. 22):

Parece não haver oposição que ela não abarque. Desde há muito que ela se glorifica por unir em si todas as formas de Estado e de governo, por ser uma monarquia autocrática cujo chefe é escolhido pela aristocracia dos cardeais, e na qual há, no entanto, tanta democracia que, sem considerar ao estado e à providência, o último pastor de Abruzos, tal como Dupanloup o formulou, tem a possibilidade de se tornar neste soberano autocrático.

Neste sentido, a forma política do Catolicismo Romano seria paradigmática na exata medida em que preserva a noção de ordem e hierarquia a partir de um ponto de reconhecimento da autoridade evidenciado na representação papal e na vontade de decisão. Há, conforme indica Schmitt, democracia de base, uma vez que o mais simples vigário pode chegar a papa, sendo escolhido por uma aristocracia, o que daria conta de bem constituir a ordem política.

Segundo Schmitt (1998, p. 230):

A tese fundamental à qual todas as doutrinas de uma filosofia consequentemente anarquista do Estado ou da sociedade se deixam reconduzir, a oposição do homem “mau por natureza” e do homem “bom por natureza”, esta questão decisiva para a teoria política, de modo nenhum é respondida no dogma tridentino com um simples sim ou não; o dogma fala antes, diferenciando-se da doutrina protestante de uma completa corrupção do homem natural, apenas de um ferimento, de um enfraquecimento ou de uma perturbação da natureza humana e, através disso, permite na aplicação algumas graduações e adequações. A ligação das oposições estende-se até às últimas raízes sociais e psicológicas dos motivos e representações humanos.

Nesta passagem, é possível verificar o diálogo direto de Schmitt com aquilo que ele compreende como uma tese central do anarquismo e que diz respeito à corrupção da natureza humana. Ao afirmar que há apenas uma mancha, ao que parece, Schmitt pretende defender a hipótese de que é possível bem ordenar as relações humanas e que o modelo para esta boa constituição estaria na forma política da igreja de Roma que dá conta de bem organizar as oposições, o que poderia barrar a pretensão anarquista de derrubada da ordem e da autoridade, à medida que justamente esta última é quem pode garantir a ordenação das relações sociopolíticas.

De acordo com Alexandre Franco de Sá (1998, p. 8):

A unidade constitutiva da *complexio oppositorum* católica romana surge, não a partir da mediação dos vários opostos, não a partir da integração e negação – no sentido da *Aufhebung* hegeliana – destes opostos como momentos ou passos de um progresso dialético, mas a partir de uma vontade que constringe a uma unidade formal uma realidade em si mesma informe e

irredutível a mediações, ou seja, a partir de uma forma agregadora que, determinada como uma *vontade de decisão* (*Wille zur Dezision*) [...] se concretiza na doutrina católica romana da infalibilidade papal.

A autoridade, que é o objeto de repúdio dos anarquistas, encontraria, de acordo com Carl Schmitt, boa maneira de justificação na forma política da igreja Católica (SCHMITT, 1998); assim, conforme Roberto Bueno, “o *Catolicismo Romano* é esforço no sentido de criar um modelo de autoridade, mas também de exigência de obediência, para superar os dilemas da época” (BUENO, 2021, p. 576). O diagnóstico epocal de Schmitt é bastante crítico ao que ele reconhece como elementos metafísicos do liberalismo e do Estado de Direito, em especial, as concepções de balanceamento de poderes e do romântico eterno discurso parlamentar, o que retira a capacidade de uma boa constituição da ordem concreta, que encontra fundamento na autoridade. Assim, o Catolicismo Romano compreende a realidade como algo informe e disperso (SÁ, 1998, p. 9) que pode “receber uma ordem racional, uma forma – e com ela uma ‘orientação’ –, apenas pela *vontade de decisão* que o dogmatismo Católico Romano privilegiadamente expressa. O Catolicismo Romano assume assim a realidade como ela é” (SÁ, 1998, p.9); significa dizer como algo vivo e composto por disputas concretas (SCHMITT, 1998).

Ao apresentar a ideia de autoridade manifesta no Catolicismo Romano, Schmitt destaca que esta última vai ser justificada de acordo com a racionalidade jurídica que advém da reabilitação católica do Direito Romano (SCHMITT, 1998). Carl Schmitt retoma a questão de certo racionalismo que pretende se apoiar nos métodos das ciências naturais para aproximar a reflexão de Sorel das questões que envolvem o Catolicismo Romano entre os séculos XVII e XIX. Conforme Schmitt, Sorel procurou demonstrar na ligação entre igreja e irracionalismo à crise do pensamento católico. No entanto, mesmo que se considere acertado o argumento do pensador anarco-sindicalista francês de que houve um triunfo das correntes irracionais da igreja no século XIX, isso não afastaria a possibilidade de reconhecer que na “base da argumentação católica está um modo de pensar particular, interessado na direção normativa da vida social humana, e que se demonstra com uma lógica especificamente jurídica” (SCHMITT, 1998, p. 27).

No trabalho sobre o *Catolicismo romano*, Schmitt objeta o mecanicismo da proposta utilitário-econômica da sociedade industrial e destaca o esforço anarquista, em especial, de Bakunin, por “libertar o caminho de todos os obstáculos metafísicos e ideológicos” (SCHMITT, 1998, p. 48). Dessa forma, no combate ofertado por Bakunin contra o maçom Mazzini, o anarquista russo quer demonstrar que a fé em Deus do pensador italiano é “como

qualquer fé em Deus, apenas uma prova de escravidão e a autêntica causa de toda desgraça, de toda autoridade estatal e política” (SCHMITT, 1998, p. 48).

Logo, para Schmitt, Bakunin quer afirmar uma filosofia vitalista que se opõe à qualquer forma de autoridade, disciplina e hierarquia, caracterizando estes elementos como inimigos da vida, o que torna possível verificar que as reflexões de Sorel oferecem importante contribuição para a perspectiva anarquista (SCHMITT, 1996b; 1998).

Carl Schmitt destaca a contribuição de Bakunin e do pensamento anarquista para o forjar da concepção de proletariado miserável. Este último seria para Schmitt um “conceito aparentemente acidental, mas na verdade decisivo, que os revolucionários alemães, quando criaram a classe combatente ‘proletariado’, estigmatizaram com um estranho *pathos* moral: ‘o proletariado miserável’” (SCHMITT, 1998, p. 49). De tal modo, na leitura de Schmitt, a contribuição de Bakunin denuncia a forte permanência da concepção moral burguesa no esforço de Marx e Engels de conferir dignidade social ao proletariado (SCHMITT, 1998, p. 49)

Na caracterização do proletariado feita por Bakunin, estão inseridos “o boêmio da época burguesa, o pedinte cristão e todos os humilhados e ultrajados. Em qualquer revolução e rebelião, ele desempenhou um papel pouco claro mas essencial” (SCHMITT, 1998, p. 49). Nota-se, a partir de tal diagnóstico, que Schmitt, nas pistas de Donoso Cortés, não só caracteriza positivamente a autoridade, mas também pretende construir com clareza o inimigo final, ao qual deve ser dado combate.

Segundo Carl Schmitt (1996b, p. 61):

Apesar de o governo bolchevique ter reprimido os anarquistas, por motivos políticos, o contexto em que a argumentação bolchevique efetivamente se movimentou continha raciocínios expressamente anarco-sindicalistas, e o fato de os bolcheviques usarem seu poder político para derrubar o anarquismo não invalida seu parentesco histórico-intelectual.

Conforme se verifica desta passagem do texto schmittiano, em que pese as divergências intelectuais e programáticas entre comunistas e anarquistas, Schmitt tem a preocupação de explorar a hipótese de um certo parentesco intelectual. Essa hipótese não fica restrita aos textos do período weimariano, sendo novamente visitada nos anos de 1960 no trabalho de análise do *partisan*⁸⁴. Ao examinar o *partisan* e os tipos de guerra a ele vinculados

⁸⁴ O *partisan* interessa a Schmitt por ser um combatente. Em primeiro momento esta figura será tida como um combatente irregular, desse modo, “o *partisan* combate em uma frente política e é precisamente o caráter político de sua ação que novamente confere validade ao sentido original do termo *partisan*” (SCHMITT, 2009,

– a guerra colonial e a guerra civil –, Schmitt afirma que a Rússia é um caso especial a ser observado, pois, durante o decorrer do século XIX, os russos travaram muitas guerras “contra montanhese asiáticos e nunca se restringiu à guerra pelos exércitos regulares” (SCHMITT, 2009, p. 159). Tal diagnóstico permite observar interpretações diferentes do combate *partisan* como “uma interpretação anarquista fundamentada por Bakunin e Kropotkin e que se tornou mundialmente célebre pelas descrições no romance *Guerra e Paz* de Tolstoi; e seu aproveitamento bolchevista” (SCHMITT, 2009, p. 159).

Assim, verifica-se uma preocupação analítica de Carl Schmitt no que diz respeito a comunistas e anarquistas. Contudo, é possível, para Schmitt, identificar um parentesco intelectual e um ponto de contato no que tange a suas mundividências; ou seja, seriam olhares totalizantes sobre a realidade política concreta que encontram elemento de conexão justamente na questão da revolução como ação política direta para derrubada do Estado e da ordem política; portanto, comunistas e anarquistas serão tomados por Carl Schmitt como os verdadeiros inimigos aos quais deve ser dado combate.

No contexto brasileiro dos anos de 1920 e 1930, também existem forças políticas que levantam a bandeira da revolução e da derrubada do Estado e de crítica radical à organização sociopolítica brasileira. Para Eliana Dutra, “não se deve estranhar que a revolução esteja a ocupar o plano central nas representações políticas construídas. Afinal, desde o advento da era moderna, ela toma esse lugar” (DUTRA, 1997, p. 33). Não parece razoável recusar o reconhecimento dos impactos de processos revolucionários ocorridos entre os anos de 1917 e 1919, em especial, na Rússia, no México e na Alemanha, naquilo que se liga à constituição de uma visão crítica da forma de organização do Estado brasileiro. Dessa forma, “o embate ideológico entre grupos sociais antagonistas é responsável, nesses anos, pela intensificação da produção de imaginários sociais concorrentes, onde, em torno da ideia de revolução, proliferam representações” (DUTRA, 1997, p. 33). Portanto, a revolução se apresenta como temática do ideário moderno desde o século XVIII e se consolida no século XX como uma questão política fundamental, tornando-se algo como “o destino do mundo moderno, vinculando-o ao seu próprio destino como mito” (DUTRA, 1997, p. 34).

A caracterização de Eliana Dutra acerca da revolução é a de que, para o espectro à esquerda do arco ideológico, esta última será compreendida como uma promessa; no entanto, para ala direita, o afeto que irá mobilizar a (re)ação será o *medo*. Dessa forma, torna-se

p. 162). Ainda, afirma Schmitt “*partisan* significa em alemão o partidário, alguém que anda com um partido e seu significado concreto é muito diverso variando com as diversas épocas” (SCHMITT, 2009, p. 163).

necessário pensar um mito político que permita a construção de um discurso de fundamentação da ação política (DUTRA, 1997, p. 34). De acordo com Eliana Dutra:

É fato que a revolução, comunista, é o grande tema mobilizador dos desejos, das aspirações, das energias e também dos temores e dos rancores que envolvem as vivências da sociedade brasileira na passagem para a segunda metade dos anos 30. Em torno dessa mobilização, vivida enquanto um conflito real e potencial, ocorre uma intensa elaboração imaginária que, mais do que responder a esse embate, parece-nos pretender elaborar, a partir da posição dos conflitantes e da consequente adesão a normas e valores, uma representação global e totalizante, como uma “ordem” em que cada elemento encontra o seu lugar, a sua identidade, a sua razão de ser (DUTRA, 1997, p. 35).

A partir de tais coordenadas, é possível identificar Francisco Campos como um dos intelectuais e juristas que argumentam *em nome da ordem*. Há uma postura antimarxista que pode ser reconhecida antes mesmo de suas posições públicas na década de 1930. Já na sua tese de habilitação para professor da Faculdade Livre de Direito de Minas Gerais, publicada em 1916, Campos, ao dissertar sobre a *Doutrina da População*, pretende objetar algumas das teses de Marx, em especial, aquelas em que este último critica o regime capitalista e a sociedade industrial (CAMPOS, 1916). Além disso, o jurista mineiro apresenta alguma preocupação com a ideia da violência revolucionária, uma vez que não é aceitável, em sua compreensão, pensar a violência fora do raio de seu monopólio jurídico pelo Estado (CAMPOS, 1916, p. 13).

Nas palavras de Francisco Campos (1916, p. 13):

O reino animal é dominado pelas relações de violência; quando concorrem vários pretendentes a uma mesma presa, a disputa se resolve pela força. Na humanidade, porém, o Estado reservou para si o monopólio da violência: só ele tem direito de usar da força, e quando um indivíduo procura utilizar-se da violência para obter um resultado qualquer, o Estado volta-se imediatamente contra ele, obrigando-o a render-se pela força. Quando, portanto, vários homens pretendem apropriar-se de um mesmo bem, a contenda, ao invés de dirimir-se pela violência, resolve-se pelo direito.

Logo, para Campos, a relação que se estabelece entre os seres humanos e natureza pode ser pensada como uma forma de apropriação e transformação útil e instrumental do mundo em meios de subsistência; no entanto, não é razoável compreendê-la como uma mera relação de necessidade, uma vez que há uma mediação jurídica (CAMPOS, 1916, p. 13).

Ainda, desde sua atuação como deputado federal por Minas Gerais, nos anos de 1920, Campos defende a garantia da ordem contra os distúrbios ocasionados especialmente pelo movimento tenentista. Na quadra dos anos de 1930, Francisco Campos será um dos articuladores da revolução e, doravante, do Golpe de Estado de 10 de novembro de 1937. Parece haver algum consenso entre “pesquisadores da Primeira Era Vargas [que] afirmam que esse período – especialmente a ditadura estadonovista (1937-1945) – foi legitimado por uma ideologia nacionalista-autoritária, cujo principal objetivo foi o de implantar o capitalismo industrial no Brasil” (BISI; LEONEL; COURA, 2018, p. 198).

Não obstante, outra questão importante neste cenário é a reflexão de Francisco Campos acerca do mito e da teologia política que irá servir de fundamentação para a construção do inimigo comunista. Em seu discurso sobre os *Valores Espirituais*, proferido em 1936, Campos vai afirmar como valores eternos à pátria, à família e à igreja (CAMPOS, 1940, p. 149), devendo estes últimos serem não só reconhecidos, mas, também, conservados das investidas do inimigo que ataca nas três frentes. Para Francisco Campos, estes valores são perpétuos e podem ser identificados como os laços que unificam os homens; dessa forma, “mais do que ninguém o comunismo sabe disto. Ele combate os três ao mesmo tempo e em cada um deles combate os dois outros. Há uma indissolúvel solidariedade entre aqueles três vínculos eternos. Se o bolchevismo combate a religião é porque combate a família e a pátria” (CAMPOS, 1940, p. 154).

O recurso de Campos ao mito e a teologia política, inclusive com a leitura apropriativa e não declarada de Carl Schmitt, nos anos de 1930, pretende figurar o inimigo político como a encarnação do mal que precisa ser exorcizado, o que está representado no comunismo (CAMPOS, 1940; 2001a). De acordo com Bisi, Leonel e Coura:

Impôs-se a essa doutrina política não só o *status* de ser a “voz” de uma classe trabalhadora consciente e politicamente organizada, mas uma gama de representações simbólicas estereotipadas. Ser rotulado de comunista era sinônimo de: traidor da Pátria, estrangeiro, (e, portanto, inimigo da Nação brasileira), desordeiro, odioso, sorrateiro, diabólico, perigoso e criminoso. Mas não um criminoso qualquer, um criminoso político, aquele da mais alta periculosidade, uma vez que atentava com seu credo violento, estranho, ateu e revolucionário contra os valores, as instituições, as crenças fundantes da católica, ordeira e pacífica Nação brasileira (BISI, LEONEL, COURA, 2018, P. 201).

Esta passagem nos coloca diante de tema enfrentado no segundo capítulo e que percorre a reflexão de Francisco Campos, qual seja, a questão do mito de fundação. O inimigo comunista afronta o mito da Nação brasileira, especialmente sua imagem pacífica e ordeira.

Conforme se verificou a partir da reflexão de Marilena Chauí, é possível identificar um mito fundador do Brasil que o constitui, tomando de empréstimo as palavras de Sérgio Buarque de Holanda, como a “visão do paraíso” (CHAUI, 1994, p.21). A questão fundamental aqui é ter presente que o mito fundador demanda uma vinculação com o passado e o esforço de origem e de constituição, ou seja, com a *fundatio* e com os valores que decorrem dessa fundação que, no entender de Francisco Campos, serão a família, a igreja e a pátria (CAMPOS, 1940).

Marilena Chauí destaca que o Brasil é constituído para fora da história e, ao abordar símbolos nacionais como a bandeira e o hino, sublinha que “a pátria ‘é mãe gentil’, portanto, espaço da família, do genos e do genus, do clã e da tribo, não da *res publica*” (CHAUI, 1994, p. 24). É importante o apontamento feito por Chauí justamente porque expõe a ligação do mito de fundação e os valores eternos reivindicados por Francisco Campos. Além disso, ao trazer o diagnóstico de Sérgio Buarque de Holanda, torna-se possível aproximar outra imagem mítica do Brasil e seus elementos teológicos, a saber, a cordialidade do caráter brasileiro. No entender de Glauco Barsalini, é preciso levar a sério a relação que a teologia estabelece com o mundo secularizado e este mito pode bem representar esta aproximação (BARSALINI, 2021, p. 971).

No clássico trabalho *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda apresenta sua conhecida tese a respeito da contribuição brasileira para civilização e que diz respeito à constituição do homem cordial (HOLANDA, 1995, p. 146). Este argumento de Holanda é por muitas vezes mal interpretado. A cordialidade não está ligada a hospitalidade dos brasileiros, sendo esta leitura uma expressão mítica. Para Barsalini, há uma face mítica na miscigenação brasileira que produziria um ser humano cordial “no sentido de forte, generoso, alegre e, ao mesmo tempo, esperto, flexível, capaz de adaptar-se a condições socioeconômicas” (BARSALINI, 2021, p. 972). É interessante considerar que Carl Schmitt é uma das referências importantes de Sergio Buarque de Holanda e presença permanente ao longo das várias edições de *Raízes do Brasil* (RIBEIRO, 2018)⁸⁵. Assim, não parece arbitrário que se reconheça o conflito como elemento de fundamental importância em sua reflexão.

⁸⁵ A leitura de Carl Schmitt feita por Sérgio Buarque de Holanda não é o alvo central deste trabalho de pesquisa. Contudo, conforme indica Douglas Ribeiro a fortuna de Schmitt não seria igual a de outros pensadores compreendidos como antiliberais e presentes na primeira edição de *Raízes do Brasil* de 1936, como, por exemplo, Nietzsche e Oswald Spengler (RIBEIRO, 2018, p. 185). A relação de Holanda com Schmitt é mais complexa e quando da publicação da edição revisada em 1948, “Schmitt encontrava-se encarcerado em Nuremberg” (RIBEIRO, 2018, p. 185). Ainda, afirma Ribeiro que “inusitadamente, não obstante os diversos ocultamentos e expurgos promovidos por Holanda, eis que surge uma nota a partir da edição de 1948, contendo referências à teoria de Schmitt, especificamente à obra *O conceito do político*” (RIBEIRO, 2018, p. 186). Para o argumento completo ver: RIBEIRO, 2018.

Ao apresentar a questão da cordialidade, Sérgio Buarque de Holanda afirma que esta última estaria ligada à “lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro” (HOLANDA, 1995, p. 146), diagnóstico que dependeria da permanência de elementos de ancestralidade (*fundatio*) que vinculariam os padrões de convívio ao ambiente rural e agrário das origens do Brasil, ou seja, a família patriarcal e seu esforço de constituição mítica (HOLANDA, 1995, p. 147).

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, entretanto, “seria engano supor que essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (HOLANDA, 1995, p. 147). Nesse sentido, a proposta de leitura teológico-política de Barsalini parece acertada, a fim de verificar uma forma de compreensão da cordialidade que a transforma em um mito político que torna possível “entender o esforço do brasileiro por misturar o universo público e a vida privada” (BARSALINI, 2021, p. 973), diagnóstico algo próximo daquele apresentado por Marilena Chauí quando afirma a constituição do Brasil como algo fora da História (CHAUÍ, 1994).

Segundo Douglas Ribeiro (2018, p. 145):

O tipo “homem cordial” tem como característica um horror à realidade, transmutada no âmbito de sua atividade intelectual em mera ocasião de deleite pessoal daquele que pensa. Tais reflexões concentram-se principalmente em ‘Novos tempos’, o sexto capítulo de *Raízes do Brasil*. Parece-nos que, nesse ponto específico, a descrição de seu homem cordial guarda íntima semelhança com outro personagem, presente nas reflexões de Carl Schmitt; o romântico. No capítulo, não há menção textual alguma a Schmitt, o que de certo modo, não enfraquece a tese de apropriação.

A partir da análise desta passagem de Douglas Ribeiro, é possível verificar que não era apenas Francisco Campos quem estava em diálogo com Carl Schmitt entre os anos de 1920 e 1930 no Brasil⁸⁶. É bastante interessante a hipótese de Ribeiro quando afirma a aproximação do romântico e do homem cordial. Conforme se verificou na primeira parte do presente trabalho, Carl Schmitt apresenta uma forte crítica ao romantismo político alemão e se esforça por diferenciá-lo do pensamento católico contrarrevolucionário. Não obstante, ao que parece, Sérgio Buarque de Holanda e Francisco Campos podem ser considerados leitores apropriativos de Schmitt e apostam, cada um à sua maneira, na via romântica como algo importante para pensar a conjuntura sóciopolítica brasileira.

⁸⁶ Douglas Ribeiro afirma que “corroborar com a tese da apropriação de Schmitt não somente a notável semelhança entre a atitude romântica e a descrição da cordialidade, mas também o fato [...] de que Holanda possuía em seu acervo um exemplar da obra *Romantismo político*” (RIBEIRO, 2018, p. 146).

No caso de Holanda, sua aproximação ao romantismo político pretende dar conta de pensar em *Raízes do Brasil* a questão da fuga da realidade que “não fica restrita aos positivistas, mas a todos que, no afã de dotar o País de feições modernas, apostaram nas fórmulas abstratas e na legislação como forma de modificar a realidade do País. A crítica à ordem constitucional de 1891 torna-se patente” (RIBEIRO, 2018, p. 153). Dessa maneira, o mito do homem cordial serve para a crítica da ordem constitucional liberal da primeira república, o que parece se colocar nas pistas de Schmitt se considerarmos que Holanda caracteriza como romântica a leitura dos artífices da República, em especial, Rui Barbosa (HOLANDA, 1995; RIBEIRO, 2018, p.151).

No que diz respeito a Francisco Campos, o romantismo político alemão carrega consigo elementos importantes e que se ligam ao conteúdo espiritual dos novos regimes políticos surgidos entre as décadas de 1920 e 1930, fundamentalmente àquilo que se relaciona com o Estado nacionalista (CAMPOS, 2001a, p. 18). Esta perspectiva aponta, a princípio, para uma diferença da leitura de Campos em relação a Carl Schmitt. Contudo, Campos destaca uma aliança entre o ceticismo e o romantismo que constitui a sofisticada contemporânea. Esta última implica a leitura individualista da realidade que pretende compreender a esfera política a partir da ausência do conflito, ou seja, próxima a leitura schmittiana da relação entre liberalismo e romantismo e que será colocada à prova com o surgimento do grande conflito. Dessa forma, “o grande conflito acabou por mostrar a tenuidade, para não dizer ausência, de substância ou de medula espiritual” (CAMPOS, 2001a, p. 19).

Novamente surge o tema dos valores espirituais, algo que já se pode verificar como de fundamental importância para Francisco Campos. Este ponto será uma permanência nas reflexões de Campos e terá presença marcante no ensaio sobre a *Atualidade de Dom Quixote*, texto do final dos anos de 1940 e início dos anos de 1950, em que “fica marcada a presença de conceitos que definem a percepção do fenômeno político e jurídico em boa parte de sua obra” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 91). A linha de força do trabalho se liga aos textos dos anos de 1930 e pretendem, conforme Rogério Dutra dos Santos, evidenciar um tempo romântico (DULTRA DOS SANTOS, 2009) que apresenta não só a entrada das massas no cenário político, mas, também, o que significa este ingresso para a boa constituição e ordenação da sociedade baseada em valores permanentes (CAMPOS, 1967).

O texto sobre a *Atualidade de Dom Quixote* está longe de ser um trabalho de menor importância de Francisco Campos, uma vez que, conforme bem pondera Rogério Dutra dos Santos, neste trabalho “é possível identificar os valores através dos quais o autor compreende

o mundo e nele se orienta, talvez com uma precisão maior do que em qualquer outro formato discursivo revelado em sua vida” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, P. 91). No *Dom Quixote*, Francisco Campos, para além de expressar a continuidade dos valores da autoridade, da ordem e da hierarquia, que orientam sua reflexão nessa fase de maturidade, insiste em apostar na hipótese de que estes seriam axiomas eternos que poderiam dirigir a existência humana. Logo, verifica-se que “Campos mantém sua ‘visão apocalíptica’ do mundo e da história quase nos mesmos termos da década de 30” (MEDEIROS, 1978, p. 38). Conforme já mencionado linhas atrás, Francisco Campos identifica na figura de Sancho Pança as massas populares e a natureza decaída do ser humano, o que implica a necessidade de um ponto de luminosidade e de decisão, o que se verifica na figura redentora de Dom Quixote como mito do líder forte e decidido que pode guiar e bem ordenar as massas (MEDEIROS, 1978; PARANHOS, 1997).

Dirá, então, Abgar Renault (1969, p. 104):

É claro que Dom Quixote é tema eterno, pois os símbolos que contém não são literários, senão duramente humanos, vivem em carne e osso em nossa carne triste e em nossos tristes ossos. É fácil afirmá-lo. Dificultoso é este acontecer: nestas horas de neutro sol sem cor e de lugar negro, atualizá-lo, transladar o tema para hoje, verter-lhe a substância humana adaptando-o, no tempo, à nossa circunstância, analisar este fim de mundo sob os jactos de luz lançados dos olhos das duas figuras eternas e chegar à conclusão de que nos falta precisamente o espírito de Quixote.

O que nos anos de 1930 se apresentava a Francisco Campos como época de transição, entre os anos de 1940 e 1950, será compreendido como um tempo de desespero pela ausência de referências valorativas fortes. Neste sentido, Rogério Dultra dos Santos apresenta boa caracterização do ensaio sobre *Dom Quixote* quando afirma que “o objetivo do texto é a perscrutação de uma metáfora do desespero moderno – a relação entre o ‘potencial emotivo do homem contemporâneo’ pela passividade de Sancho Pança” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 91). A compreensão crítica de Sancho Pança, possuidor de uma “natureza ordinária e primitiva” (CAMPOS, 1967, p. 35), coloca-se no sentido de evidenciar a ausência de valores espirituais das massas, uma vez que o povo pretende apunhalar seu senhor, ou seja, “o certo, contudo, é que Sancho desejava a coroa” (CAMPOS, 1967, p. 21). Dessa forma, os traços constitutivos das massas populares são, para Campos, carentes de valores espirituais e “inferiores evolutivamente, em termos físicos, intelectuais e morais” (LEONEL, MOREIRA, 2019, p. 571). Logo, para além de um ensaio de interpretação da obra de Cervantes, a pretensão de Francisco Campos é construir uma análise “da nova idade média, escuramente imprevisível no seu desfecho, do destino dos homens” (RENAULT, 1969, p. 104). A nova

idade média é a caracterização do Brasil entre os anos 1950-1960, o que não se distancia da conexão com os tempos de transição que exigem o aparecimento do homem do destino; significa dizer que a representação de Dom Quixote como imagem forte e decidida é a figuração do César dos anos de 1930.

De acordo com Wilton Leonel e Nelson Camatta Moreira, há na sociologia das massas de Francisco Campos uma partilha da visão elitista vigente na Europa do período e que pode ser apresentada nos seguintes termos:

Pouca capacidade para a razão, mas muita predisposição para ação; sugestibilidade; sentimentos descomedidos; impulsividade; irritabilidade. Aí está a explicação do motivo pelo qual os argumentos não são eficazes para entusiasmar as massas, tocar seus sentimentos e incitá-las à ação, mas apenas os mitos e as imagens (LEONEL; MOREIRA, 2019, p.572).

Além disso, o diagnóstico de Campos tem no horizonte uma solução política de “revitalização das instituições naquilo que condensam de apelo emocional e ritualístico” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 91), ritualística e apelo emocional que seriam justamente o alvo da crítica no mito da cordialidade. Conforme Sérgio Buarque de Holanda, “nenhum povo está mais distante dessa noção ritualística da vida do que o brasileiro. Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez” (HOLANDA, 1995, p. 147). Ora, se Carl Schmitt é um autor guia para Holanda e Campos nas suas reflexões sobre o Brasil, o jusfilósofo mineiro procura o diálogo com Georges Sorel, uma referência schmittiana, a fim de meditar a respeito do grande conflito e, portanto, das condições de possibilidade da teologia política no Brasil, haja vista que as horas de transição são de ouro (CAMPOS, 1967, p. 35) e devem ser enfrentadas *em nome da ordem* e com o reconhecimento do milagre operado pelo contágio do mito da autoridade decidida. Logo, Dom Quixote será apresentado como um símbolo em quem “Sancho encontrou um polo para suas emoções, tanto mais satisfatório quando mais alto e mais eletrizado. Aí se aquietou a sua natureza, repousou em silêncio o seu destino” (CAMPOS, 1967, p. 46).

Dessa maneira, o inimigo revolucionário será forjado como aquele que ameaça os valores míticos e espirituais do Brasil, em termos campianos, os valores existenciais substanciais que devem ser conservados (CAMPOS, 2001a). Resta agora verificar não só o interesse pela leitura de Sorel e do tema do mito político, mas, também, a forma de sua apropriação por Francisco Campos.

Naquilo que diz respeito ao forjar o inimigo revolucionário, há alguma diferença na reflexão de Francisco Campos no que se refere a Schmitt. Carl Schmitt, conforme apresentado, é algo mais analítico no exame do cenário europeu e da República de Weimar, tomando o cuidado de construir um inimigo em que se pode reconhecer bases comuns, como a ideia de revolução; todavia, há que se perceber as diferenças programáticas e de atuação no que diz respeito a comunistas e anarquistas (SCHMITT, 1996b).

Francisco Campos, ao contrário de Schmitt, não apresenta uma distinção clara entre comunistas e anarquistas. Em alguns momentos, o jusfilósofo mineiro nomina os bolcheviques, como no discurso de 1936; entretanto, o aspecto mais geral de seu argumento ataca as forças políticas desagregadoras da ordem e que, invariavelmente, são apresentadas como uma imagem do marxismo e, por conseguinte, será compreendido como comunismo. Assim, dirá, então, Francisco Campos que “o marxismo é inegavelmente um fruto espiritual do liberalismo, que, para realizar uma pretensa democracia, bradou o *slogan* contra o Estado autoritário. Da guerra ao Estado autoritário surgiu a democracia liberal, que deu origem ao comunismo” (CAMPOS, 2001a, p. 75). Este argumento apresentado no texto de 1935 *A política e o nosso tempo* será retomado em outros momentos, conforme já demonstrado, especialmente para afirmar a hipótese de que o liberalismo conduz ao comunismo (CAMPOS, 1937, p. 42).

De tal modo, a crítica de Campos ao liberalismo para diferenciá-lo da democracia tem como fundamento este diagnóstico de que o liberalismo político produz o seu inimigo comunista. Tal caracterização permite a Francisco Campos definir o comunismo como uma generalização da vida econômica “dos princípios, das técnicas e dos processos do liberalismo político” (CAMPOS, 2001a, p. 63), verificando-se aqui um esforço de vinculação entre liberalismo e comunismo.

Ainda, no entender de Francisco Campos, há uma espécie de anarquia no regime político-econômico do liberalismo (CAMPOS, 2001a, p. 63), o que de maneira nenhuma pode ser confundido com as teorias anarquistas examinadas por Carl Schmitt. Para Campos, o método dialético de Marx pressupõe como verdade que “a continuação da anarquia liberal determina, como consequência necessária, a instauração final do comunismo” (CAMPOS, 2001a, p. 63). A compreensão de Francisco Campos carrega, conforme sua própria linguagem, o espírito das épocas de transição, quando se apresenta como necessidade o diagnóstico acerca do inimigo, o que permite a Campos aglutinar na expressão comunismo todas as propostas ideológicas que têm no horizonte a revolução e a derrubada do Estado.

Em que pese a não distinção de Francisco Campos entre anarquistas e comunistas, os anarquistas foram uma força política de bastante relevância e atuação política na Primeira República (1889-1930). De acordo com Maria Pia Guerra:

Os anarquistas perturbavam a República Velha de diversas formas: criticavam as instituições políticas liberais, a igreja, a família e até a educação tradicional. Entretanto, os anarquistas, no Brasil, eram especialmente os fomentadores de greves. Era quando pregavam a *ação direta*, ou seja, a organização dos trabalhadores em movimentos de contestação não mediados pelas instituições formais, que se tornavam um grande incômodo para o governo (GUERRA, 2015, p. 38).

É importante considerar que os anarquistas criticavam alguns dos valores espirituais também atacados pelo comunismo, como, por exemplo, a igreja e a família. Isso permite a Campos a construção de um único inimigo político, cujo espectro ronda o Brasil. Ainda, Francisco Campos pode ser aproximado de um grupo de pensadores da estirpe de Alberto Torres e Oliveira Vianna e que é caracterizado por Luis Rosenfeld como *realismo constitucional* (ROSENFELD, 2019). Este grupo apresenta uma forte crítica ao “idealismo da Constituição” de 1891, que importava um desenho constitucional para o Estado brasileiro sem levar em consideração a realidade da tessitura social do Brasil, caracterizando-se, segundo o entendimento de Oliveira Viana, como um idealismo utópico (VIANA, 1939, p. 10)⁸⁷.

Esta crítica do constitucionalismo da Primeira República (1889-1930) se faz presente em alguma medida nos discursos parlamentares de Francisco Campos; contudo, os objetivos destes autores são diametralmente opostos aos dos anarquistas e comunistas. Em especial, no que diz respeito a Francisco Campos, Rogério Dutra dos Santos bem afirma que o objeto do texto *A política e o nosso tempo*, discurso de 1935, publicado como primeiro capítulo do livro *Estado Nacional*, diz respeito “a definição do problema contemporâneo por excelência – a transitoriedade das situações e a ausência de valores –, capaz de gerar conflitos e adquirir um contorno trágico, é o que move os diagnósticos metafísicos e políticos de Campos” (DUTRA DOS SANTOS, 2009, p. 135). Portanto, parece possível dizer que a crítica dos valores perpétuos que coloca no horizonte a revolução traz consigo a desordem e oferece o contorno trágico dos diagnósticos de Campos.

Em direção oposta à de Francisco Campos e a do pensamento conservador autoritário da época, a ação direta anarquista atacava frontalmente dois dos pilares de sustentação da Primeira República, a saber, a ordem pública e o trabalho. Desse modo, mesmo que exista

um diagnóstico crítico de Francisco Campos e Oliveira Viana no que tange a organização política do Estado brasileiro, suas propostas se colocam nas trilhas da defesa da tradição, ou seja, da conservação da pátria, da religião e da família, logo, “para o discurso conservador dominante, a contestação ao trabalho era inaceitável, fosse com objetivo de alcançar a anarquia, fosse apenas para recomposição de salários” (GUERRA, 2015, p. 39).

Assim, é possível verificar que Francisco Campos não tem a preocupação acadêmica de diferenciação e categorização dos anarquistas e suas propostas teóricas, a fim de bem angular suas diferenças em comparação ao comunismo. Não obstante, isso não significa dizer que não existissem diferenças programáticas e divergências políticas entre anarquistas e comunistas no Brasil. Durante a Primeira República (1889-1930), os anarquistas foram uma importante força de mobilização e organização do operariado brasileiro, o que indica sua presença mais forte dentro das organizações sindicais que começam a surgir com a industrialização da economia brasileira (CARONE, 1979).

Em um primeiro momento, os anarquistas que mobilizam as lutas políticas e greves são trabalhadores imigrantes que já tinham contato com as teorias correntes na Europa. Em terras brasileiras, duas vertentes se fazem mais presentes, a saber, uma chamada de evolucionista e que tinha por referenciais Kropotkin e Leon Tolstoi (CARONE, 1979). A tendência evolucionista não só recusava a forma-Estado como símbolo de opressão, mas, também, denunciava a opressão capitalista exercida contra os trabalhadores e a massa da população, a defender a hipótese de uma necessária evolução ao comunismo, ou seja, a abolição do Estado e seu aparato repressivo, decorrente da ação do operariado e de suas organizações.

Além do evolucionismo, as ideias mais radicais da crítica ao sistema de partidos da burguesia e defesa da ação direta revolucionária, ancoradas em Bakunin, estavam presentes no Brasil (CARONE, 1979). O ponto mais importante para uma aproximação dos diagnósticos do inimigo em Francisco Campos está na questão da presença dos anarquistas no Partido Comunista Brasileiro, o que se justifica pela compreensão que alguns militantes acabaram desenvolvendo de que se fazia necessária a participação política partidária, pois “esse era o modo de se conseguir a aliança com todos os operários e a transformação da sociedade. Com isso, criou-se o Partido Comunista Brasileiro (PCB) no ano de 1922” (GARUTTI; MACHADO, 2019, p. 101).

⁸⁷ Nas palavras de Oliveira Vianna “idealismo utópico é, pois, para nós, todo e qualquer sistema doutrinário, todo e qualquer conjunto de aspirações políticas em íntimo desacordo com as condições reais e orgânicas da sociedade que pretende reger e dirigir” (VIANA, 1939, p. 10).

O interesse de Campos se concentra em pensar uma forma de bem representar o inimigo, atacando justamente o que Schmitt observa como sendo o ponto em comum das correntes comunistas e anarquistas, a saber, a proposta revolucionária e de deposição do Estado, como a imagem acabada da desordem; dessa forma, “a figura do inimigo aparece construída como a encarnação do mal” (DUTRA, 1997, p.36). Para Francisco Campos, há que se reconhecer que o temor a ditadura abre as portões do Hades e permite o ingresso no cenário político e da temporalidade de transição de perspectivas que, em última análise, não passam de engodo demagógico que se fundamentam no discurso da luta de partidos no liberalismo ou, ainda, na luta de classes no espectro a esquerda do arco ideológico (CAMPOS, 2001c, p. 75).

Segundo Francisco Campos (2001c, p. 75):

Se identificarmos a democracia com o Estado liberal, chegaremos à conclusão absurda de que a democracia é um regime nocivo aos interesses sociais, porque do liberalismo nasceu a antítese marxista. O marxismo é inegavelmente um fruto espiritual do liberalismo, que, para realizar uma pretensa democracia, bradou o *slogan* contra o Estado autoritário. Da guerra ao Estado autoritário surgiu a democracia liberal, que deu origem ao comunismo, cujo desfecho necessário, do ponto de vista prático, é a ditadura sangrenta de Stalin. Se a democracia fosse o liberalismo, teríamos de combatê-la, para assim combater o comunismo e o stalinismo.

Diante do que foi dito até aqui, torna-se mais claro o interesse de Carl Schmitt e Francisco Campos pela obra de Georges Sorel. O tema das reflexões de Sorel é a violência e guerra como luta de classes, temática que não só está presente nas realidades sociopolíticas dos autores guia, mas, também, é de fundamental importância para pensar questões que envolvem a constituição da ordem e da autoridade. Neste sentido, a Teologia Política será mobilizada por Schmitt e por Campos como método analítico dos fundamentos da ordem política, em especial, no que diz respeito a “aspectos cognitivos e interpretativos” (TRIEWEILER, 2009, p. 22), daí a relação estabelecida por ambos com o pensamento constitucional no que se refere à revolução.

A questão do mito político apresentada por Sorel será aproximada da reflexão teológico-política também pelos elementos de mobilização para ação direta, especialmente no que diz respeito aos afetos e emoções políticas (TRIEWEILER, 2009, p. 22). Dessa forma, o interesse de Carl Schmitt se funda muito particularmente no caráter conflitivo do mito político soreliano e, ainda, Schmitt “valora também a noção de potência política do mito” (VITA, 2014, p. 193). No entender de Letícia Vita, a teoria de Sorel serve a Carl Schmitt de maneira qualitativa, significa dizer as reflexões do pensador anarco-sindicalista francês se colocam nas pistas do marxismo, bem como ofertam contribuição para um melhor desenvolvimento de

alguns pontos da teoria anarquista (SCHMITT, 1996b; VITA, 2014, p. 193). Por fim, de acordo com Leticia Vita, a leitura de Schmitt “apresenta o marxismo como uma escatologia secularizada e sua interpretação soreleana do marxismo lhe permite vinculá-lo a revolução bolchevique de 1917” (VITA, 2014, p. 193). Portanto, encontra-se aqui a imagem acabada do inimigo teológico-mitológico e final.

O ponto central para Schmitt diz respeito à ideia da intensidade do conflito e do enfrentamento último representado na luta de classes (SCHMITT, 1996b), identificando que a contribuição dada por Sorel à formação de uma teoria da ação direta diz respeito à construção de uma filosofia da irracionalidade (SCHMITT, 2001a, p. 65). Dessa forma, explica Schmitt que “todas as doutrinas da ação direta se baseiam de maneira mais ou menos consciente, na filosofia da irracionalidade” (SCHMITT, 2001a, p.65). Na primeira parte do presente trabalho, já foi examinada a relação entre mito e teologia política, podendo o primeiro ser compreendido como ponto de partida da representação teológico-política e, ainda, buscou-se examinar o equívoco de se compreender o mito como algo totalmente apartado da relação com as categorias lógicas da racionalidade.

Aqui é possível nova aproximação de Carl Schmitt e Francisco Campos. O mito político será identificado pelos juristas como elemento que possibilita a construção da unidade e da integração política. Para Campos, os tempos de transição da década de 1930 são verdadeiramente um tempo em que é possível verificar o primado do irracional; desse modo, “na década de 30, a sua sociologia de massas seria refinada e, é possível afirmar, efetivamente estabelecida, em direção ao diagnóstico da irracionalidade da política” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 90). Dirá, então, Francisco Campos que “o irracional é o instrumento da integração política total, e o mito que é a sua expressão mais adequada, a técnica intelectualista de utilização do inconsciente coletivo para o controle político da nação” (CAMPOS, 2001a, p. 19).

O objetivo de Campos e de Schmitt é mobilizar as emoções por via do mito, a fim de se construir a unidade política da nação para que se possa dar combate ao inimigo e conservar a existência do Estado. Dessa forma, Pedro Castelo Branco bem pondera que “é certo que o jurista brasileiro utilizou ideias do autor alemão, mas sempre o fez comprometido com a construção de uma unidade política nacional, juridicamente organizada, adequada às vicissitudes da realidade brasileira, e não como mero decalque de ideias schmittianas” (CASTELO BRANCO, 2014, p. 117). Logo, é possível reconhecer que a Teologia Política é o referencial metodológico para o pensamento constitucional dos autores guia que buscam, de

maneira única e a seu modo, dentro de seus contextos, a instituição de um Estado forte e autoritário.

Ainda, conforme Pedro Castelo Branco:

Faz-se mister observar que à construção do Estado Novo brasileiro subjaz um arcabouço conceitual jurídico e político próximo do instrumental teórico desenvolvido por Schmitt e alguns de seus estudos mais conhecidos. Poder-se-ia aludir, entre outros temas, ao da democracia substantiva, teologia política, soberania, legitimidade, autoridade, ditadura e mito. Abordagens de tais temas por Campos tinham a finalidade de fundar um Estado moderno num país de dimensões incomensuráveis, caracterizado pelo vácuo de poder central, pela dispersão demográfica, fragmentação e invertebração provocadas pela autonomia do poder local (CASTELO BRANCO, 2014, p. 117).

No entender de Francisco Campos, o arsenal categorial das filosofias anti-intelectualistas, para a qual é exemplo a contribuição de Sorel, é fornecido pela teologia política. Com essa caracterização, conforme já mencionado, Campos afirma, então, a existência de uma teologia política do mito e, esta última, aliada com o diagnóstico apocalíptico das épocas de transição, não permite que se reconheça a possibilidade de integração política por processos racionais; logo, “a vida política, como a vida moral, é do domínio da irracionalidade e da ininteligibilidade” (CAMPOS, 2001a, p. 20). A questão, portanto, é verificar como se procede a integração das massas em um regime de Estado (CAMPOS, 2001a, p. 20), uma vez que o Estado é compreendido por Campos como a projeção simbólica da unidade nacional (CAMPOS, 2001a, p. 20).

Segundo Francisco Campos (2001a, p. 20):

O Estado não é mais do que a projeção simbólica da unidade da Nação, e essa unidade compõe-se, através dos tempos, não de elementos racionais ou voluntários, mas de uma cumulação de resíduos de natureza inteiramente irracional. Tanto maiores as massas a serem politicamente integradas quanto mais poderosos há de ser os instrumentos espirituais de integração, a categoria intelectual das massas não sendo a do pensamento discursivo, mas das imagens e dos mitos, a um só tempo intérpretes de desejos e libertadores de forças elementares da alma. A integração política pelas forças irracionais é uma integração total, porque o absoluto é uma categoria arcaica do espírito humano. A política transforma-se dessa maneira em teologia.

A partir de tais coordenadas, é possível a Francisco Campos objetar como ilusões do espírito humano categorias como liberdade e personalidade, uma vez que “o indivíduo não é uma personalidade espiritual, mas uma realidade grupal, partidária ou nacional” (CAMPOS, 2001a, p. 20). Dessa maneira, Campos também expõe os limites das categorias da filosofia

política do liberalismo, a fim de demonstrar a necessidade de um repensar categorial que coloca no centro a teologia política do mito, que permite pensar a política dentro da relação amigo-inimigo e, portanto, pode dar conta do combate ao comunismo, pois este último, com seu materialismo ateu revolucionário, “será alçado à condição de inimigo da Nação brasileira, por colocar em xeque nossa identidade existencial de país católico” (BISI; LEONEL; COURA, 2018, p. 200)⁸⁸. Logo, torna-se possível identificar Francisco Campos como “um demiurgo, um construtor de mitos” (MADEIRA, 2018, p. 149).

Segundo Rogério Madeira (2018, p. 149):

Em sua crítica ao sofisma contemporâneo pelo uso do mito, do anti-intelectualismo e do primado do irracional como forma de obter integração política, Campos fala de si mesmo. Esses pressupostos forneciam uma “técnica de Golpe de Estado”, exatamente o que se faria a partir da Intentona de 1935, com a construção da mitologia anticomunista.

De tal modo, para além dos rótulos que podem ser atribuídos a Francisco Campos, o jusfilósofo mineiro constrói uma Teologia Política de inspiração schmittiana nos anos de 1930 para dar conta dos problemas brasileiros, forjando o inimigo político que viverá no imaginário político de forma espectral; portanto, “em épocas de aguda tensão social, o Comunismo persiste como memória de nossa história política e retorna sendo mobilizado pelo discurso político como responsável pelas nossas crises” (BISI, LEONEL, COURA, 2018, p. 201-202). Este diagnóstico pode ser evidenciado pelo ultrapassar temporal do *hostis* da civilização brasileira e sua imagem de inimigo final, a qual se deve dar combate. Portanto, ao se considerar seriamente a teologia política e a máquina mitológica, a reflexão de Francisco Campos, a partir de *A política e o nosso tempo*, não pode ser reduzida a “mais um texto de estratégia de domínio político [...] uma reflexão sobre o papel do direito nesse arranjo” (MADEIRA, 2018, p. 149), haja vista que possui uma linha de força que se fará notar até a *Atualidade de Dom Quixote* e para além da demarcação da contribuição campiana na história constitucional do Brasil, entre os anos de 1930-1960.

Para Schmitt, a filosofia da irracionalidade expressa no mito soreliano não pode ser compreendida como o contrário do racionalismo “ao entregar-se a utopias fantásticas e ser levado ao extremo, senão de uma nova valoração do pensamento racional em geral, de uma fé nova no instinto e na intuição que acaba com toda confiança na discussão” (SCHMITT, 2001a, p. 65-66). Na compreensão de Schmitt, as reflexões de Sorel apresentam em solo

⁸⁸ Ainda, de acordo com Bisi, Leonel e Coura, a Teologia católica vai alçar o comunismo “não só da Nação brasileira, mas, em última instância, da civilização ocidental” (BISI, LEONEL, COURA, 20018, p. 200).

alemão o tema da revolução e sua relação com as paixões políticas (SCHMITT, 2001a, p.66), o que contribui para o debate crítico acerca da situação histórico-espiritual do parlamentarismo (SCHMITT, 2001a, p. 66), encontrando seus referenciais teóricos em Bergson, Proudhon e Bakunin, que permitem a Sorel, no entender de Schmitt, propor uma teoria política “da vida imanente e concreta” que pode ser aplicada aos problemas da vida social (SCHMITT, 2001a, p. 66). Portanto, “a vida imanente, concreta, da classe trabalhadora mesma, pôs em evidência a significação dos sindicatos e de seus recursos específicos de luta, em especial o direito de greve” (SCHMITT, 2001a, p. 67).

Carl Schmitt sublinha que o pensamento de Sorel encontra apoio na tradição anarquista que remonta a Proudhon – importante lembrar que este último era o adversário intelectual e a encarnação do Anticristo para Donoso Cortés – e Bakunin, o que significa o reconhecimento de uma proposta teórica crítica e que recusa as concepções de ordem, hierarquia, unidade sistemática e que se coloca “contra a uniformidade centralizadora do Estado moderno, contra os políticos profissionais dos parlamentos, contra a burocracia, os militares e a polícia e contra a fé em Deus” (SCHMITT, 2001a, p.66), o que, para Schmitt, se apresenta como um verdadeiro “giro antiestatal e antiteológico revolucionário que Bakunin levou até as últimas consequências” (SCHMITT, 2001a, p.66). Assim, Schmitt ressalta que as reflexões de Sorel se apresentam como proposta que conecta as linhas de força da tradição anarquista a filosofia vital de Bergson (SCHMITT, 2001a, p. 67).

Segundo Carl Schmitt (2001a, p.67):

Seu núcleo constitui a teoria do mito. Nela se encarna a oposição mais extrema contra o racionalismo absoluto e sua ditadura, mas também, por constituir uma doutrina da decisão ativa direta, contra o racionalismo relativo do complexo estabelecido em torno a conceitos como a criação de equilíbrio, a discussão pública e o parlamentarismo.

Ao se considerar a questão do interesse de Schmitt pela intensidade do conflito, nota-se que seu exame do mito político em Sorel ainda busca compreender qual seria o fundamento ou a força de mobilização da ação direta revolucionária. Schmitt identificou a existência de uma metafísica no liberalismo e, em parte da tradição marxista; contudo, em Sorel, aponta para algo diferente e que diz respeito a uma certa disposição motivada para o mito, servindo como alguns exemplos dados por Sorel a ideia da aristocracia grega de ter o nome cantado pelos poetas como representação da fama e do renome, ainda “a expectativa do juízo final na antiga cristandade; a fé na *vertu* e na liberdade revolucionária durante a grande Revolução

francesa; a exaltação patriótica da guerra de independência alemã de 1813” (SCHMITT, 2001a, p. 67).

Desse modo, na compreensão de Schmitt, estes exemplos permitem observar que “a força para criar um mito constitui o critério que permite discernir se um povo ou outro tipo de grupo social possui uma missão histórica e se há chegado o seu momento histórico” (SCHMITT, 2001a, p. 67). Aqui se verifica que, na compreensão de Schmitt, o romantismo político, o parlamentarismo e o liberalismo político não podem dar conta da crise do Estado e da questão da mediação (VILLACAÑAS, 2008, p. 155).

Na filosofia do irracionalismo de Sorel, o motivo impulsionador do operariado é a luta de classes. Para Sorel, conforme já mencionado, as ações diretas e as greves preparam os trabalhadores para a batalha final, dentro de um processo de tomada de consciência que se constrói na própria dinâmica da luta obreira. Este é o ponto a ser bem compreendido por Carl Schmitt, contudo, não para apoiar a guerra civil capitaneada pela classe operária, mas, sim, para afirmar sua existência e pensar a melhor forma de combatê-la.

De acordo com Villacañas (2008, p. 155):

Em suma, o anarquismo rompeu os vínculos entre teologia, metafísica, e Estado, e havia vencido em seu combate contra o prestígio destas instituições objetivas, chave para a mediação da vida histórica. Por muito que o comunismo imponha uma racionalização extrema ali onde vence, sabe que para triunfar necessita conectar com a ‘vida concreta imediata’. Schmitt compreendeu que, apesar das aparências, o marxismo não havia rompido seus vínculos com o anarquismo e que ele era necessário para romper a operatividade e o prestígio das velhas instituições de mediação. Sorel se encarregou deste passo teórico, que dava ao sonho marxista uma nova forma.

Na observação de Schmitt, o grande mito não pode surgir de um processo de racionalização do conflito político ou de um cálculo econômico de utilidade, pois “o grande entusiasmo, a grande decisão moral e o grande mito brotam da profundidade dos autênticos instintos vitais” (SCHMITT, 2001a, p. 67). Logo, é a partir de uma intuição direta, que se constrói na tomada de consciência dentro do processo de luta política que “se produz a imagem mítica que impulsiona sua energia e lhe confere força para o martírio, com igual valor para violência. Só desta maneira um povo ou uma classe social se converte em motor da história mundial” (SCHMITT, 2001a, p. 67).

Apresenta-se importante considerar que a teoria política do mito permite mobilizar para o enfrentamento e a ideia de luta de classes serviria como mito político para o aumento da intensidade do combate. Dessa forma, torna-se possível a Schmitt pensar, a partir das coordenadas da teologia política, um direito do Estado a sua autopreservação (SCHMITT,

1996a) que toma como elemento importante o medo. Aos símbolos do debate, razoabilidade e do consenso discursivo presentes na democracia e no Estado de Direito Liberal se contrapõe outro, uma “ideia aguerrida de uma batalha decisiva e cruenta, definitiva e devastadora” (SCHMITT, 2001a, p. 68), o que demonstra a fragilidade do ideário do liberalismo político que diz respeito a uma vida política pacífica dentro do bom funcionamento das instituições na democracia parlamentar.

A fim de pensar os limites da ordem através da inimidade política, Carl Schmitt recupera a categoria do medo, que já se encontra presente dentro da imagem do estado de natureza de Thomas Hobbes. Dessa forma, afirma Schmitt que “ponto de partida da construção do Estado em Hobbes é o medo do estado de natureza” (SCHMITT, 1990, p. 29). A vida dos indivíduos dentro dessa condição não seria apenas curta e embrutecida, mas, também, amedrontada, uma vez que a guerra estaria sempre no horizonte ainda que não estivesse ocorrendo efetivamente (HOBBS, 1974). Portanto, o objetivo do sujeito que se encontra no estado de natureza é a segurança da vida no estado civil, uma segurança garantida pelo Estado (HOBBS, 1973; SCHMITT, 1990, p. 29)⁸⁹.

Em seu trabalho de análise da figura do Leviathan no pensamento de Hobbes, Schmitt examina todas as figuras míticas e apocalípticas que estão presentes no imaginário dos povos e suas imagens são apresentadas como monstros terrestres, marítimos, dragões e serpentes, por exemplo (SCHMITT, 1990, p. 11). Schmitt afirma que a tradição judaica se apropria de imagens pagãs e transforma essa figuração mítica, surgindo, então, as representações do Leviathan e de Behemoth, ambos convertidos em monstruosas imagens de uma grande batalha (SCHMITT, 1990, p. 11).

Neste horizonte de perspectiva, dirá, então, Carl Schmitt (1990, p. 20-21):

Em realidade, ambos, a ordem do Estado gerador da paz e a força anárquica revolucionária do estado de natureza, vem a ser o mesmo no que diz respeito a seu poder elementar. O Estado é para Hobbes o evitar permanente da guerra civil graças a um poder gigantesco. Dai que um dos dois monstros, o Leviathan, ‘o Estado’, subjulgue sempre ao outro, o ‘Behemoth’, a Revolução.

Dessa maneira, a leitura apocalíptica de Carl Schmitt, inclusive quando da análise de seu tempo e da temporalidade constituinte, ao considerarmos a raiz teológico-política de seu pensamento político-constitucional, sua reflexão posicionada que considera sempre a inimidade e o combate contra o inimigo terá também como elemento presente o medo, por

consequente, “Carl Schmitt pode ser considerado um dos mais famosos habitantes teórico-estatais do arquipélago dos medos” (FRANKENBERG, 2018, p. 146).

Neste ponto, sugere-se que Francisco Campos também pode ser considerado um dos autores que pensam a ordem constitucional a partir da influência das reflexões de Thomas Hobbes (BONAVIDES, 1979) e que constrói uma meditação constitucional a partir do medo e do inimigo político. Desse modo, não parece arbitrário tomar de empréstimo a caracterização feita por Pablo Ruiz-Tagle da existência de um constitucionalismo do medo (CRISTI; RUIZ-TAGLE, 2014).

Ruiz-Tagle, ao examinar o impacto do pensamento constitucional de Jaime Guzmán⁹⁰ no Chile, afirma que essa reflexão se funda “em uma retórica do medo” (RUIZ-TAGLE, 2014, p. 182) e esta última sustentaria não só a arquitetura, mas, também, toda a ação política de Guzmán, um leitor de Carl Schmitt em terras chilenas (RUIZ-TAGLE, 2014, p. 182). De acordo com Frankenberg, reconhecer o medo como uma categoria importante da reflexão schmittiana não implica em reduzir “a vasta obra de Schmitt à sua disposição psíquica”, portanto, “o medo do mundo (*Weltangst*) apocalíptico de Schmitt serve apenas como chave hermenêutica, cujo objetivo é abrir o acesso para um centro de sua Teoria do Estado” (FRANKENBERG, 2018, p. 146), o que implica por hipótese uma melhor angulação de seu conceito do político, bem como de algumas de suas categorias conceituais centrais, como, por exemplo, soberania e estado de exceção (FRANKENBERG, 2018, p. 146).

A hipótese de Frankenberg do medo do mundo apocalíptico, como chave hermenêutica, pode bem servir para uma boa compreensão do pensamento de Francisco Campos e da forma como o jusfilósofo brasileiro examinou o seu tempo e meditou acerca daquilo que se apresentavam a ele como sendo os problemas do país; estes últimos sempre pensados em correlação com a linha de força de suas reflexões, a saber, autoridade, ordem e hierarquia.

Aqui é importante considerar a questão de antropologia filosófica apresentada na primeira parte do presente capítulo, que confere uma imagem negativa à natureza humana. Esse ponto será pensado por Carl Schmitt e Francisco Campos, a partir de suas raízes teológico-políticas.

⁸⁹ A questão do medo em Hobbes é examinada por Renato Janine Ribeiro que dialoga com uma certa tradição da filosofia política que compreende Hobbes como um gêmeo do medo. Ver: RIBEIRO. *Ao leitor sem medo*. 1984.

⁹⁰ Jaime Guzmán foi um pensador político e constitucionalista chileno ligado a ditadura de Augusto Pinochet (1973-1990), bem como a Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Chile. Conforme Carlos Peña “não cabe dúvida: Jaime Guzmán é um dos intelectuais orgânicos mais influentes da história política do século XX” (PEÑA, 2011, s/p). Para Renato Cristi, Jaime Guzmán é a expressão melhor acabada do pensamento

A este respeito, afirma Günther Maschke (2021, p. 98):

O mal não é separável das suas raízes fundamentais religiosas-teológicas, e assim também não o é da convicção de que ele resulta do pecado; o que frequentemente fortalece a boa consciência na perseguição do mal e dos maus. Mas aquilo que é “mau” é, pelo menos desde as guerras de religião, arbitrário, de tal modo que o Estado, que põe fim à guerra civil, tende a afastar as questões que aqui surgem para se dedicar ao combate contra aquilo que é “perigoso”, o qual é muito mais determinável.

Conforme se vê, o tema do medo é algo presente no imaginário das populações; será objeto da reflexão da filosofia política e jurídica e deve ser observado também pelo pensamento constitucional, na exata medida em que a revolução se torna um problema jurídico-político importante. É aparentemente fácil abordar o medo a partir do indivíduo; contudo, torna-se algo mais complexo quando essa questão é projetada para o coletivo, ou seja: a sociedade ou civilizações têm medo coletivamente? (DELUMEAU, 2009, p. 29).

Segundo Jean Delumeau (2009, p. 29):

Na França, na Idade Média, chamavam-se “pavores” as “rebeliões” e as “loucas comoções” das populações revoltadas, querendo com isso expressar o terror que espalhavam mas que também sentiam. Mais tarde, os franceses de 1789 chamaram de Grande Medo o conjunto dos falsos alertas, paradas militares, saques a castelos e destruições de esconderijos provocados pelo temor de um “complô aristocrático” contra o povo com a ajuda dos bandidos e das potências estrangeiras. No entanto, é arriscado aplicar pura e simplesmente a todo um grupo humano análises válidas para um indivíduo tomado em particular.

Por mais que se tome em consideração o risco da transição do medo do aspecto individual para o coletivo, o ponto que parece importante para os objetivos da presente pesquisa diz respeito ao interesse de nossos autores guia pela teoria política do mito, justamente porque este último irá impactar as emoções e, dessa maneira, o afeto que se apresenta bastante interessante para ser impactado como forma de mobilização é justamente o medo.

De tal modo, ao examinarem o momento constituinte a partir do recurso metodológico da teologia política e da máquina mitológica, é possível a Carl Schmitt e Francisco Campos retomarem a perspectiva dos *doutores angelicus* e apontar o inimigo final da humanidade que pode assumir qualquer forma, já tendo sido “os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres (especialmente as feiticeiras)” (DELUMEAU, 2009, p. 44). O que se

conservador chileno e, inclusive, tem Carl Schmitt dentro de suas referências intelectuais. Ver: CRISTI. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. 2011.

apresenta de fundamental importância é colocar no horizonte uma cruzada e a batalha final contra o Anticristo, devendo este último ser barrado no tempo do fim, “uma prova certamente terrível, mas que seria ao mesmo tempo o fim do mal sobre a terra” (DELUMEAU, 2009, p. 44). Pelo fato de o inimigo político ser teologicamente construído como a legião do mal ele pode ser destruído⁹¹.

Portanto, para este pensamento constitucional que encontra como ponto de partida, o mito e o medo, ou seja, para o *constitucionalismo do medo* que se sedimenta na teologia política, há um “combate incessante contra o inimigo do gênero humano”, o que em última análise “era tudo menos serenidade, e o inventário dos medos sentidos pela Igreja e que ela tentou compartilhar com as populações, colocando-as no lugar de temores mais viscerais, põe em evidência [...] uma intrusão maciça da teologia na vida cotidiana da civilização ocidental” (DELUMEAU, 2009, p. 44)⁹². Dessa forma, o *constitucionalismo do medo* coloca no horizonte a possibilidade da guerra, especialmente a desordem e a anarquia da guerra civil, que assumiram a imagem teológica do inimigo político que tenciona os *limites da ordem* e que tem por ponto comum o discurso da revolução e da destruição do Estado.

Ao observar a presença do tema do mito político na obra schmittiana, Leticia Vita destaca não só as menções concretas feitas por Carl Schmitt, mas, também, “podemos encontrar certos elementos de sua teoria jurídica e política que encerram um aspecto mítico no sentido de representar certa dimensão de irracionalidade e de referência ao emocional” (VITA, 2014, p. 195). Diante do que restou dito até aqui, não parece arbitrário estender a caracterização do pensamento schmittiano feito por Vita ao trabalho de Francisco Campos, uma vez que nas meditações do jusfilósofo mineiro também é possível notar alusões diretas à teoria do mito e a Sorel, bem como uma preocupação contínua com formas de pensar o jurídico e o político, a partir de uma realidade concreta em que se atinge as emoções para mobilização (CAMPOS, 2001a).

O ponto de aproximação entre Carl Schmitt e Francisco Campos e de seu interesse pela teoria do mito, para além das questões já apresentadas, será o de construir uma contra-leitura de Sorel em sentido apocalíptico. Ao longo de todo percurso desta pesquisa foi

⁹¹ Jean Delumeau ressalta que uma das perspectivas de atuação dos homens da Igreja e da Inquisição se coloca justamente no caminho de apresentar a possibilidade de qualquer homem se tornar “um agente do demônio. Daí a necessidade de certo medo de si mesmo” (DELUMEAU, 2009, p. 44), o que reforça a hipótese explorada no presente trabalho de que a teologia política permite a construção do inimigo, bem como de que um de seus elementos fundamentais é o medo.

⁹² A este respeito, de acordo com o diagnóstico de Yves Zarka “vivemos uma época estranha onde a questão teológico-metafísica de Deus aparece, em muitos aspectos, como algo em desuso, porém também uma época em que a questão teológico-política de Deus está no centro da atualidade não só filosófica senão também política. A

apresentado o olhar apocalíptico de Schmitt e Campos, o que permite verificar uma relação de fundo entre *Teologia Política e Teoria da Constituição*, pensada a partir dos fundamentos do Estado de Exceção e da Ditadura. Neste sentido, ao considerarem a problemática e observarem no horizonte a possibilidade da revolução, tanto Schmitt quanto Campos, à sua maneira e dentro de seus contextos, propõem uma leitura apocalíptica que, em última instância, trata-se de um horizonte catastrófico que significa o final do mundo (BOROVINSKY, 2015, p. 66) em que se justifica o recurso à ditadura.

A visão apocalíptica de Schmitt e Campos, pensada como a catástrofe e o final do mundo, permite a ambos ver a teoria política do mito de Sorel como algo interessante, contudo, ao mesmo tempo perigoso, o que exige dos jusfilósofos uma contra-leitura no sentido de construção de um mito político que possa dar conta de enfrentar o inimigo último; ou seja, algo que possa dar unidade política e mobilização ao povo *em sentido contrário* à luta de classes. Dessa forma, tanto Schmitt quanto Francisco Campos fazem uma interpretação apropriativa de Georges Sorel, a fim de justificar em termos teológico-mitológicos a construção do mito da nação (SCHMITT, 2001a; CAMPOS, 2001a; VILLACAÑAS, 2008; ROSSI, 1999).

Na compreensão de Schmitt, Sorel leva a sério as ideias de luta e de batalha final, concepções que “encarnam os magnos impulsos da vida intensa” (SCHMITT, 2001a, p. 69). Ao tomar a luta de classes como algo definitivo e expressão da autêntica luta política, o proletariado pode se afastar da tagarelice do socialismo parlamentar e da propaganda eleitoral democrática, lançando-se em uma batalha decisiva, impulsionado por seu instinto vital (SCHMITT, 2001a, p. 69). Para Schmitt, o cientificismo não seria capaz de construir a imagem mítica do inimigo a sustentar a mobilização para a batalha final, o que permite reconhecer Sorel como um importante revisor do marxismo (SCHMITT, 2001a, p.72).

Neste sentido, o inimigo da humanidade figurado pelo burguês irá ganhar uma “enorme carga histórica senão também metafísica” (SCHMITT, 2001a, p. 72) em solo russo, pois no “solo russo se uniram todas as energias que haviam criado a figura. Ambos, o russo e o proletário, enxergavam agora o burguês como a encarnação de todo o mecanismo mortal que buscava subjugar sua maneira de viver” (SCHMITT, 2001a, p. 72). Nas pistas de Donoso Cortés, Schmitt não só identifica o inimigo russo como, além disso, aponta para os novos elementos que serão incorporados no mito político, agora não mais forjado apenas pelo

tese da morte de Deus, na qual o pensamento contemporâneo acreditou encontrar um de seus princípios fundamentais, não parece haver repercutido no terreno político” (ZARKA, 2008, p. 27).

instinto vital presente na luta de classes, mas, também, constituído por fortes elementos nacionais (SCHMITT, 2001a, p. 72).

Carl Schmitt destaca que a incorporação feita por Sorel de um texto apologético a Vladimir Lenin é uma espécie de testamento desta união (SCHMITT, 2001a, p. 72). Enfatiza que Sorel compreende Lênin como o maior teórico marxista desde Marx, comparando-o, como estadista, a Pedro ‘O Grande’ (SCHMITT, 2001a, p. 72). Todavia, o próprio Schmitt, anos mais tarde, também reconhecerá a grandeza do inimigo bolchevique ao afirmar que a revolução pode ser considerada uma perigosa arma-histórico-filosófica quando pensada na matriz hegeliana, o que só ocorreu “por meio de um revolucionário profissional, Lênin” (SCHMITT, 2009, p. 132).

O interesse de Carl Schmitt não se reduz ao reconhecimento teórico-político de Lênin, mas, sim, sublinhar que foi na Rússia que o tema da revolução ganhou contornos nacionalistas, ou seja, “o uso da violência pelo proletariado conseguiu ao menos uma coisa: restituir a Rússia seu caráter russo, fazer novamente de Moscou a capital e destruir a classe alta russa europeizada, que desprezava seu próprio país” (SCHMITT, 2001a, p.72-73). Para além de devolver o caráter moscovita à Rússia, a revolução proletária neste país trouxe um elemento paradoxal, uma vez que havia no marxismo um horizonte de perspectiva internacionalista que se alinhou com elementos nacionalistas, o que evidencia para Carl Schmitt que “a energia nacional é mais forte que o mito da luta de classes” (SCHMITT, 2001a, p. 73).

Este parece ser o ponto central não só do interesse de Schmitt por Sorel, mas, também, o fundamento de sua contra-leitura. O jusfilósofo alemão poderá, a partir daqui, destacar exemplos históricos em que o elemento nacional sobressaiu dentro de contextos de luta política, o que permite a Carl Schmitt afirmar a importância do conceito de representação (SCHMITT, 2001a; 1998; 1982; VILLACAÑAS, 2008; VITA, 2014; BENTO, 2021). Assim, “Schmitt remete explicitamente a Sorel para fundamentar sua concepção da nação como um mito, assim como para explicar a política como uma atividade regida pelas forças mobilizadoras dos mitos” (ROSSI, 1999, p. 147).

Dirá, então, Carl Schmitt (2001a, p. 73):

Os outros exemplos de mitos contemporâneos mencionados por Sorel também demonstram a superioridade do conceito do nacional. As guerras revolucionárias do povo francês e as guerras de independência alemã e espanhola contra Napoleão são sintomas de tal energia nacional. No sentimento nacionalista confluem diversos elementos de maneiras muito variadas nos distintos povos: os conceitos congênitos de *raça* e *origem*, um

terrisme bem típico, ao que parece, das tribos romano-celtas; também o idioma, a tradição, a consciência de uma cultura e formação comuns, de um destino comum, e sensibilidade para a diferença em si: tudo isso hoje em dia tende mais a antagonismos nacionais que de classes.

Ainda, Carl Schmitt destaca a possibilidade de um adversário ideológico comum, e cita, como exemplo, o ódio cultivado tanto por bolcheviques quanto pelos fascistas italianos pela maçonaria, algo que permitiria mesmo verificar algumas coincidências entre ambos (SCHMITT, 2001a, p. 73). No entanto, na compreensão de Schmitt quando se enfrentaram o mito da luta de classes e o nacional, este último teria saído vitorioso pela forma como o fascismo italiano operou a construção de seu inimigo comunista (SCHMITT, 2001a, p. 73). Na Itália, os fascistas construíram uma imagem “horripilante de seu inimigo comunista: o rosto mongólico do bolchevismo, o qual demonstrou ser mais eficaz que a imagem do burguês traçada pelo socialismo” (SCHMITT, 2001a, p. 73). Logo, nota-se não só possibilidade de construção do inimigo político, mas, também, o recurso teológico-político ao princípio apocalíptico da encarnação do mal, conforme pensado por Juan Donoso Cortés (CORTÉS, 2015), em que se projeta a tensão escatológica da batalha decisiva (VILLACAÑAS, 2008, p. 157).

Nesse horizonte de perspectiva, torna-se possível a Carl Schmitt pensar um direito do Estado a sua autopreservação pela via do estado de exceção e da ditadura, algo que encontraria fundamentação na Teologia Política como recurso metodológico, para examinar categorias centrais da *Teoria da Constituição*. Dentro das categorias investigadas por Carl Schmitt, se encontra a da representação, que pode ser meditada em sentido *katechônico*, conforme sugere Rodrigo Bolton (BOLTON, 2009). Para Bolton, o conceito do político em Carl Schmitt assume um “caráter *katechônico* e, por isso, constitui uma ‘política do Anticristo’” (BOLTON, 2009, p. 25).

Ao que parece, a hipótese de Bolton está algo próxima daquela apresentada no presente trabalho de pesquisa, em que se pretende notar uma linha de força no pensamento schmittiano que conecta o seu conceito do político ao texto sobre a Teologia Política, a ser um elo justamente o pensar o político através do inimigo revelado pela fundamentação teológico-política e do princípio apocalíptico do Estado de Exceção.

Algumas questões – como, por exemplo, de onde viria a energia mítica que organiza o sujeito político radical do marxismo –, não poderiam mais ser respondidas apenas pela remissão ao Estado (VILLACAÑAS, 2008, p. 159). De acordo com Villacañas:

O decisivo destas perguntas, e o que marca a nova época da mitologia política, é que não se podiam responder com o velho nome: o Estado. Com isso se tinha escrito uma parte da primeira linha de *O conceito do político*. O conceito de Estado não era já a instituição originária. Devia regressar aos seus próprios pressupostos. Quisaa encontrará ali a fonte que conectara com a energia criadora do mito. Porém não podemos ignorar nem por um momento que Schmitt desejava obter os mesmos rendimentos que na *Teologia Política* e em *Catolicismo Romano*; a saber: que o Estado poderia ser a *complexio oppositorum* capaz de neutralizar de forma verdadeira o conflito, impondo sua mediação às partes em luta. Só que este rendimento passava por ativar uma energia mítica a altura do outro mito que havia destruído as bases teológicas e metafísicas do Estado, o anarquismo da greve geral unido ao partido leninista como gestor ulterior da violência (VILLACANAS, 2008, p. 159).

Conforme se verificou até aqui, Schmitt faz o diagnóstico de seu tempo em busca de identificar os riscos políticos que dizem respeito a enfrentar o inimigo final. O inimigo para o qual deve ser dado combate são as facções socialistas, comunistas e anarquistas que defendem a revolução e a deposição da forma-Estado. Para enfrentar este inimigo, Schmitt encontra no mito do nacional a energia para mobilização para a luta política; desse modo, pode repensar a categoria da representação como uma forma de legitimar a decisão soberana que abre o Estado de Exceção, a fim de salvaguardar o Estado, portanto, a ordem e a autoridade serão categorias articuladas “como um antídoto frente à chegada do Anticristo” (BOLTON, 2009, p. 26).

Rodrigo Bolton trabalha com a hipótese de que o elemento central ou de base de toda concepção política de Carl Schmitt é a ideia do *Katechon* (BOLTON, 2009), conceito teológico retirado da segunda Epístola de Paulo aos Tessalonicenses, na qual se lê:

Não vos deixeis enganar por pessoa alguma nem de modo algum; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, a *levantar-se contra tudo* que se chama *Deus*, ou recebe um culto, chegando a *sentar-se* pessoalmente no templo de *Deus*, e querendo passar por *Deus*. Não vos lembrais de que voz dizia isto quando estava convosco?

Agora também sabeis o que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém (2Ts 2, 5-7. BIBLIA DE JERUSALÉM, 1973, p. 552).

A hipótese da relação entre Teologia Política e Teoria da Constituição, em Schmitt, se fortalece na exata medida em que a imagem do *Katechon* aliada à visão apocalíptica schmittiana torna possível ao jusfilósofo alemão construir não só o inimigo final, mas, também, uma retórica do medo que justifica a manutenção da ordem. Apesar de algumas

ponderações a respeito dessa figura destacarem seu caráter enigmático (GIRAUDO; VIDO, 1973), parece possível verificar a inspiração de Carl Schmitt na filosofia de Estado da contrarrevolução, especialmente na concepção donosiana do *enviado do céu* que pode deter, a partir da decisão soberana, a ação direta do inimigo, compreendido como a encarnação do mal (SCHMITT, 1998; BOLTON, 2009, p. 27).

Ainda, de acordo com Massimo Cacciari, a expressão *Katechon* advém de *Katechein* que significa “mais do que o ato de reter ou frear; significa conter, compreender em si mesmo” (CACCIARI, 2016, p. 28). Para Cacciari, este poder que freia e, ao mesmo tempo compreende em si mesmo a força que o ameaça, pode ser melhor representado justamente no ícone do “deus mortal hobbesiano, criador de uma paz exclusivamente terrena, em cujo corpo são mantidos todos os *cives*” (CACCIARI, 2016, p. 28-29). Para o pensador italiano, o *katechon* lido nessa imagem mítica do Leviathan de Hobbes tem no horizonte a preservação da vida dos cidadãos que constituem o corpo político, contudo, “deve também querer e conservar sua vida” (CACCIARI, 2016, p. 29). Aqui parece estar a chave hermenêutica da compreensão de Carl Schmitt e, também, a de Francisco Campos. O Estado deve pretender manter a sua própria existência; para tanto, se torna necessário forjar a sua energia mítica e repensar algumas categorias.

Há que se considerar entre as linhas de força da reflexão schmittiana que “o homem não está só no mundo” (SCHMITT, 1996c, p. 11). Esta passagem do texto *A visibilidade da Igreja (Die Sichtbarkeit der Kirche)* diz respeito à primeira tese que torna visível a Igreja e, doravante, Schmitt irá afirmar em *Catolicismo romano e forma política* a forma político-jurídica da igreja Católica justamente como algo paradigmática para pensar a ordem política a ser garantida pelo Estado, uma vez que torna visível e presente pela via da representação papal a autoridade divina, o que afirmaria a dignidade pessoal do próprio representante (SCHMITT, 1998, p. 35)

Segundo Schmitt (1996c, p. 13):

Dado, portanto, que ser no mundo, para o homem, significa ser com os outros, a consideração do significado espiritual da visibilidade deve partir da constituição da comunidade. Na medida em que seus membros recebem sua dignidade diretamente de Deus, a comunidade não poderá anulá-los, porém do mesmo modo, unicamente através da comunidade podem relacionar-se com Deus. É assim como se constitui uma Igreja visível. O homem não está só no mundo, dado que Deus o assiste, impedindo que o mundo o aniquile, mas por isso, e em um sentido igualmente originário, tampouco está só no mundo porque permanece em comunidade com outros homens, o que lhe obriga respeito da comunidade, e da mediação que ele supõe, também em

sua relação com Deus. A visibilidade da Igreja se sustenta em algo invisível e o mesmo conceito de visibilidade é algo invisível.

A partir de tais coordenadas presentes no trabalho sobre a *Visibilidade da igreja*, publicado no ano de 1917, pode-se perceber como Schmitt pensa a política e a constituição da institucionalidade pela via do teológico-político, inclusive em certo sentido providencialista, uma vez que seria justamente Deus quem garantiria a comunidade em que vive o homem, impedindo que este último seja aniquilado pelo mundo. Nota-se, portanto, uma linha de força que chega até o texto de 1927 sobre o *conceito do político*, ou seja, a possibilidade de um conflito que se transforma em uma guerra ou batalha definitiva, expressão do grau máximo de intensidade da inimizade (SCHMITT, 1996c; 1992).

Neste sentido, Schmitt irá propor uma abordagem do conceito de representação nos textos *Catolicismo romano e forma política e Teoria da Constituição*. Para Schmitt, por mais que se possa reconhecer que a Igreja Romana tenha propriedades e participações econômicas, o seu poder não estaria justificado por estas posses, bem como não se encontra no poderio militar (SCHMITT, 1998, p. 32). De acordo com Carl Schmitt:

Independente destes, a Igreja tem aquele *pathos* da autoridade em toda sua pureza. Também a Igreja é uma “pessoa jurídica”, mas de um modo diferente de uma sociedade anônima. Esta, o produto típico da época da produção, é um modo de cálculo, mas a Igreja é uma representação concreta, uma representação pessoal de uma personalidade concreta. Todo aquele que a conheceu reconheceu que ela, num estilo supremo, é a portadora do espírito jurídico e a verdadeira herdeira da jurisprudência romana (SCHMITT, 1998, p. 32-33).

Para além do mistério sociológico da capacidade de forma jurídica da Igreja de Roma, o interesse de Schmitt se concentra em mostrar como se estabelece a relação entre a mediação teológica da Igreja e o conceito jurídico-político de representação, o que implica em verificar “o carácter específico da mediação eclesial, que é feita ‘de cima para baixo’, por oposição, subtende-se, ao tipo de mediação configurada pelo Estado, que opera ‘de baixo para cima’” (BENTO, 2021, p.434). Desse modo, importa a Carl Schmitt examinar a forma visível da Igreja, o que pode ser pensado a partir da noção jurídica de representação; ou seja, esta última seria algo existencial e não meramente normativo, por conseguinte, “representar é fazer perceptível e atualizar um ser imperceptível mediante um ser de presença pública” (SCHMITT, 1989, p. 209).

Ora, ao considerar-se a hipótese da leitura apocalíptica de Schmitt que permite uma compreensão do tempo do fim como exigindo uma decisão acerca da contenção da catástrofe,

torna-se possível ao jusfilósofo alemão refletir acerca da melhor forma de pensar a figura que pode deter o inimigo. Para tanto, Carl Schmitt observará na Igreja uma força de representação aprimorada pela recuperação da forma jurídica e da racionalidade do Direito Romano (SCHMITT, 1998, p. 33). Dessa maneira, “ela representa a *civitas humana*, ela apresenta a cada instante a união histórica entre o devir humano e o sacrifício de Cristo na cruz, ela representa o próprio Cristo, pessoalmente, o Deus que se tornou homem na realidade histórica” (SCHMITT, 1998, p. 33).

Neste ponto é possível verificar o esforço de Schmitt de justificar a passagem da mediação, conceito teológico, para o conceito jurídico de representação e “significa isto que a passagem do *corpo* de Cristo à pessoa de Cristo, ou a passagem da *corporificação* de Cristo à *personificação* de Cristo, é uma passagem do teológico ao jurídico” (BENTO, 2021, p. 435). Antonio Bento bem destaca a dificuldade ou o “atrito” dessa passagem do corpo à pessoa de Cristo. Ao que parece, entretanto, o objetivo de Carl Schmitt é preservar uma instância na qual se possa reconhecer a autoridade e, portanto, a legitimidade da decisão. Para tanto, Schmitt defende a contribuição da Igreja na preservação da racionalidade jurídica de Roma e, por conseguinte, torna-se possível operar esta passagem à medida que se reconhece que a decisão em última instância é a manifestação da vontade existencial de um povo enquanto comunidade política visível, o que autoriza a percepção da existência de uma específica forma de ser (SCHMITT, 1989, p. 209). Carl Schmitt está novamente observando o momento constituinte; todavia, o faz a partir de uma leitura apocalíptico-katechontica que permite verificar que sua abordagem do conceito de representação “exerce função de contenção de tendências antiestatais” (BUENO, 2021, p. 577).

Dirá, então, Schmitt (1998, p. 35):

A ideia de representação, pelo contrário, é tão dominada pelo pensamento da autoridade pessoal, que tanto o representante como o representado têm de afirmar uma dignidade pessoal. Ele não é nenhum conceito pragmático. Num sentido eminente, só uma pessoa pode representar – diferenciando-se da simples “delegação do lugar” –, e representar uma pessoa autoritária ou uma ideia que, na medida em que é representada, precisamente se personifica. Deus ou, na ideologia democrática, o povo, ou ideias abstratas como liberdade e igualdade, são o conteúdo pensável de uma representação, mas não a produção e o consumo. A representação dá à pessoa do representante uma dignidade própria, porque o representante de um valor elevado não pode não ter valor.

Aqui Schmitt apresenta novamente uma crítica à forma de representação da democracia parlamentar, que não passaria de uma delegação vazia. De acordo com Roberto Bueno:

Partindo desta perspectiva conectiva entre o político (imanência) e o teológico-católico (transcendência) Schmitt elabora duas concepções sobre a representação, a saber, a *Vertretung* ou *Stellvertretung* (delegação) – no caso do Papa, o *Stellvertreter Christi* – e a segunda delas a *Repräsentation* (representação) [...]. A *Vertretung* diz respeito a um simples mandato ou delegação, típica da vida civil, instrumento conceitual através dos quais outorgamos poderes ou procuração a alguém para agir em nome do outorgante e, portanto, é conceito que desliza nos vãos da esfera da vida privada que tão bem se coaduna com o sistema parlamentar que apenas expressa a multiplicidade de interesses privados, ou seja, se trata de uma *falsa representação* (BUENO, 2021, p. 579).

Para Schmitt, a questão fundamental — mascarada pela aproximação entre democracia e liberalismo —, diz respeito ao problema da igualdade na democracia, o que se liga ao ponto da forma de compreensão do conceito de representação política. Para o autor alemão, há necessidade de homogeneidade política – mesmo que seja necessário a eliminação da diferença, ou seja, do inimigo político —, com a finalidade de que se possa pensar em uma democracia substancialmente igualitária no que tange a qualidades físicas e morais dos cidadãos e que digam respeito ao exercício da cidadania (SCHMITT, 1996b, p. 10). Logo, a homogeneidade que se forma no espaço político, e que representa a igualdade democrática, está vinculada a uma compreensão substancial da democracia, que teria de ser garantida pela decisão soberana, não sendo fruto da vontade arbitrária de uma subjetividade tirânica, mas, isto sim, construída a partir da possibilidade de acesso do soberano (*Führer*) à vontade homogênea do povo, com o fito de eliminar o heterogêneo e garantir a ordem e a unidade nacional (SCHMITT, 1992; 1989; 1996b).

Assim, na percepção de Carl Schmitt, a representação tem o sentido de uma configuração existencial que permite a formação da identidade entre governantes e governados (SCHMITT, 1992; 1998). O lugar da representação se coloca na esfera do público, logo, “a ideia de representação se baseia em que um povo existente como *unidade política* tem uma alta e elevada, intensiva, espécie de ser, frente à realidade natural de qualquer grupo humano como comunidade de vida” (SCHMITT, 1989, p. 209), o que exige um processo de legitimação política dos poderes imanentes “cujas raízes apontam primitivamente para a transcendência, logo deslocado para um modelo hierárquico forte organizado de cima para baixo” (BUENO, 2021, p. 577). Portanto, o processo de

manifestação da vontade *existencial* e de identidade do povo com o governante seria a *aclamação*, o que implica no reconhecimento do povo como uma magnitude efetiva (SCHMITT, 1989, p. 205), de tal modo, “a vontade constituinte do Povo se manifesta sempre em seu *sim* ou *não* fundamental e adota assim a decisão política que dá conteúdo a Constituição” (SCHMITT, 1989, p. 100), o que significa dizer que o método de averiguação da vontade do povo estaria ligado a uma vontade substancial e homogênea (SCHMITT, 2007, p. 28).

Diante do que restou dito até aqui, ao se verificar a hipótese da leitura teológico-política schmittiana de categorias centrais da teoria da constituição e da filosofia político-jurídica, em especial, quando se considera o interesse de Carl Schmitt em propor uma contraleitura do texto de Sorel, torna-se possível notar não só a presença da teoria política do mito no percurso da reflexão de Schmitt (VITA, 2014), mas, também, que sua visão apocalíptica influencia a forma de abordar a questão do Direito do Estado a sua autopreservação. Se existe um interesse do Estado em manter sua própria vida, a leitura katechontica de Schmitt orienta sua percepção acerca de quem deve ser o guardião da Constituição e o autoriza a afirmar a existência de um legislador extraordinário *ratione necessitatis*, que transforma o Presidente do Reich em ditador comissarial que sustenta sua atuação na tomada de decisão quanto às medidas necessárias para enfrentar o inimigo (SCHMITT, 2007, p.76; 2007).

No que diz respeito a Francisco Campos, parece interessante sublinhar alguns pontos de aproximação a Carl Schmitt e, doravante, alguns distanciamentos. De saída, é importante notar que tanto Carl Schmitt, no texto sobre a *Teoria Política do Mito*, quanto Campos, no trabalho *A política e o nosso tempo*, irão posicionar suas contraleituras na referência ao discurso de Benito Mussolini, pronunciado em outubro de 1922, em Nápoles, algum tempo antes da marcha sobre Roma (CAMPOS, 2001a; SCHMITT, 2001a). Francisco Campos assevera que a leitura do líder fascista italiano é uma traição a interpretação de Sorel predominante no período e indica os caminhos que devem ser seguidos para o combate ao inimigo, afinal o mito que foi construído pelo fascismo e pelo nazismo foi a nação, o que permite a Campos afirmar que “aliás, não há, no nacionalismo italiano e alemão, nenhum conteúdo espiritual novo” (CAMPOS, 2001a, p. 18). Conforme destacado linhas atrás, Campos fará uma observação algo diferente de Schmitt no que tange a contribuição do romantismo para o forjar do mito da nação na Alemanha (CAMPOS, 2001a, p. 18-19). Desse modo, observa a Itália como referência para a construção de um mito da nação com base em crenças e paixões que serão exaltadas pelo mito, “uma derivação da ‘teologia monista do

nacionalismo' que Francisco Campos vincula, nas suas origens filosóficas, a Fichte e ao romantismo alemão" (PARANHOS, 1997, p. 29).

O interesse de Francisco Campos neste ponto é semelhante ao de Carl Schmitt. O recurso a Teologia Política é uma forma de ler as reflexões de Sorel para pensar o mito político em sinal trocado ao colocado pelo marxismo. Neste sentido, o elemento que importa é o da força mítica de mobilização que deve conduzir a unidade e a disposição para a luta política, contudo, não para constituir a identidade de classe do sujeito histórico revolucionário, mas, sim, a unidade nacional que resistirá às investidas deste último (CAMPOS, 2001a). A questão para Francisco Campos não se trata apenas de barrar a revolução, mas, sim, de fundar a nação. Portanto, em sua leitura é preciso observar quais seriam os elementos que tocam ou mesmo constituem os valores espirituais, o que em seu diagnóstico só poderá acontecer com o reconhecimento do primado do irracional, uma vez que as notas dominantes da alma de seu tempo (tempos de transição) são a irracionalidade e o sentimento de mudança (CAMPOS, 2001a, p. 21).

Partindo do fato de que as massas entraram em cena na vida política, o objetivo de Francisco Campos passa a ser uma reflexão acerca do real significado desse acontecimento e qual seria o regime político adequado para dar conta deste fenômeno político. Em primeiro lugar, afirma que a vida íntima tem a tendência ao desaparecimento, o que implica em reconhecer que existe um estado de massa que vai gerar uma mentalidade de massa. Em segundo lugar, é preciso observar que esta mentalidade surgida do estado de massa permite reconhecer que "a moderna teologia política é o resultado de uma cultura de massa, pois que, em cada época, os processos espirituais de integração política só podem ser determinados pelas formas expressivas ou dominantes da sua cultura" (CAMPOS, 2001a, p. 21). Nota-se aqui que a teologia política – em especial o que Campos entende como teologia política do mito, a partir da leitura de Sorel –, será, então, um recurso de construção da integração política (CAMPOS, 2001a), o que poderá ser feito a partir da retórica do medo presente na visão apocalíptica do fim dos tempos e da presença encarnada do inimigo.

Dirá, então, Francisco Campos (2001a, p. 21):

Ora, uma integração política, num regime em que se torna possível organizar e mobilizar as massas, só se pode operar mediante forças irracionais, e a sua tradução só é possível na linguagem bergsoniana do mito – não, porém, de um mito qualquer, mas, precisamente, do mito da violência, que é aquele em que se condensam as mais elementares e poderosas emoções da alma humana.

É possível verificar as leituras de Sorel feitas por Francisco Campos e Carl Schmitt como contraleituras, bem como algumas aproximações de Campos não declaradas ao texto de Schmitt. No entanto, como seu contexto é diferente, apesar de um inimigo em alguma medida compartilhado, o jusfilósofo mineiro assumirá posição declarada em defesa dos valores espirituais que ele identifica como presentes na integração política brasileira. Neste sentido, o primado do irracional atinge “a confiança nas forças obscuras da geração, colocando, na escala dos valores, acima do ser, que é a categoria olímpica e masculina – a da ordem, da hierarquia” (CAMPOS, 2001a, p. 22). Verifica-se que Francisco Campos retoma a temática dos valores espirituais que são expressos de maneira a afirmar um ser masculino que personifica a autoridade, uma imagem em alguma medida diferente da apresentada por Carl Schmitt. Ao que parece, Campos não está a princípio pensando no papa em 1935, mas, sim, no *pater familias*, ou seja, no *senhor de terras* que governa a casa grande (LEAL, 1978) em quem se concentram os valores mais elevados da alma humana. Dessa forma, em Francisco Campos “há uma íntima relação entre a importância atribuída ao mito na sociedade de massas e a forma como se concebem as relações entre as elites e as massas” (PARANHOS, 1997, p. 30).

O diagnóstico de Francisco Campos se dirige a construir o inimigo final, reconhecendo sua encarnação comunista como um instrumento “de exorcismo da autoridade olímpica ou paterna, que imprime ordem, hierarquia, disciplina às tendências e paixões, que eles visam libertar da forma e da medida” (CAMPOS, 2001a, p. 22). Aqui se pode reconhecer uma diferença quanto a Schmitt, à medida que Francisco Campos não vislumbra o papa como instância de autoridade; no entanto, novamente próximo ao jusfilósofo alemão, defende a necessidade de personificação da autoridade. A integração política e, também, a unidade nacional podem ser melhor garantidas quando as massas – que têm o caráter traiçoeiro de Sancho Pança na visão de Campos –, encontram-se diante do mito da personalidade, figura mítica, na qual os elementos irracionais estão presentes de maneira mais densa e compactada (CAMPOS, 2001a, p. 22-23).

Ora, é com a entrada das massas no cenário político que se torna possível melhor perceber a importância do mito da personalidade. Para Campos, a partir deste fenômeno político, torna-se audível ao longe os passos do homem do destino (CAMPOS, 2001a). No entanto, por mais que se possa notar a leitura apocalíptico-katechônica de Francisco Campos, não será o vigário de Cristo aquele que, ao menos a princípio, terá sua aparição justificada para ordenar as massas e combater o inimigo no Brasil. Neste momento, as raízes teológico-políticas da leitura campista estão considerando a aparição de um César em perspectiva de

uma teocracia da classe dominante, ou seja, “a matriz mítica é conservada porque é periodicamente refeita com noções que correspondem ao presente histórico” (CHAUÍ, 1994, p. 27). Marilena Chauí afirma que, em última análise, é possível verificar no Brasil uma manutenção das mitologias através das ideologias e “estas, por seu turno, encontram uma base material real para se constituírem como expressões imaginárias da sociedade brasileira: o autoritarismo social” (CHAUÍ, 1994, p. 27), o que se verifica na afirmação de Francisco Campos de que autoridade, ordem e hierarquia seriam os valores eternos da nação brasileira (CAMPOS, 1940; 2001a; 2001b). Portanto, no entender de Francisco Campos, “daí antinomia, de aparência irracional, de ser o regime das massas o clima ideal da personalidade, a política das massas a mais pessoal das políticas, e não ser possível nenhuma participação ativa das massas na política na qual não resulte a aparição de um César” (CAMPOS, 2001a, p. 23).

Ainda, afirma Francisco Campos (2001 a, p. 23):

As massas encontram-se sob a fascinação da personalidade carismática. Esta é o centro da integração política. Quanto mais volumosas e ativas as massas, tanto mais a integração política só se torna possível mediante o ditado de uma vontade pessoal. O regime político das massas é o da ditadura. A única forma natural de expressão da vontade das massas é o plebiscito, isto é, o voto-aclamação, apelo, antes do que escolha. Não o voto democrático, expressão relativista e cética de preferência, de simpatia, do pode ser que sim pode ser que não, mas a forma unívoca, que não admite alternativas, e que traduz a atitude da vontade mobilizada para a guerra

Esta passagem do texto *A política e o nosso tempo* expõe não só a leitura e aproximação com o texto de Carl Schmitt, mas, também, afirma posições que não estão muito evidentes no texto schmittiano. Se é possível notar o ponto de acordo com a democracia substancial e plebiscitária, para o contexto weimariano, Carl Schmitt pensa na ditadura comissária como justificção dos poderes do Presidente do Reich e sua atuação como guardião da constituição contra o inimigo político que pretende a deposição do Estado. Para Francisco Campos, conforme se verificou no segundo capítulo da presente pesquisa, o Brasil precisa ser fundado considerando a sua própria realidade e tessitura social (CAMPOS, 1940), o que permite ao jusfilósofo das Minas Gerais afirmar que seu contexto, por ser o de épocas de transição, deve não só *frear o inimigo*, mas constituir o Brasil (CAMPOS, 1940; 2001a), por isso a ditadura soberana se impõe como regime das massas, o que tornaria a relação entre cesarismo⁹³ e a vida um fenômeno comum para Francisco Campos (CAMPOS, 2001a, p. 23).

⁹³ Nos capítulos anteriores, já foram apresentados os argumentos a respeito do conceito de ditadura, desde suas origens em Roma. Contudo, convém apontar com Franz Neumann que há uma diferença da noção de ditadura e

No diagnóstico de Francisco Campos, nos anos de 1930, ao bem se observar os decretos do destino não haveria no contexto nenhum povo que não estivesse à procura de um homem para aclamar como seu César: “Isto é, um homem carismático ou marcado pelo destino para dar às aspirações da massa uma expressão simbólica, imprimindo unidade de uma vontade dura e poderosa ao caos de angústia e de medo de que se compõe o *pathos* ou a demonia das representações coletivas” (CAMPOS, 2001a, p. 24). O advento das massas demonstra não só a fraqueza do liberalismo político e sua representação parlamentar, mas, também, o total divórcio entre liberalismo e democracia, algo próximo do diagnóstico schmittiano, o que gera angústia e medo, haja vista que também é possível notar a figura espectral do inimigo dos valores eternos da nação brasileira.

Neste sentido, “impunha-se, portanto, a celebração de um mito dotado de *dimensão corpórea* que falasse imediatamente aos sentidos, particularmente a visão” (PARANHOS, 1997, p. 34). Na percepção de Francisco Campos, dentro dos anos de 1930, a revolução ocorrida neste mesmo ano, projeta em seu líder – Getúlio Vargas –, a personalidade que pode servir como mito político a encarnar os valores da *(contra)revolução nacional*, que funcionaria como uma espécie de Katechon e que encontraria sua forma política no estado corporativista⁹⁴, o que permitiria barrar o inimigo político comunista, *em nome da ordem* (CAMPOS, 2001a). Neste ponto, ao que parece, Francisco Campos poderia encontrar menos dificuldade no que diz respeito à tensão da representação política em sentido forte, como pretende Schmitt.

Francisco Campos também apresenta a sua leitura *apocalíptico-katechontica* no texto sobre as *Diretrizes do Estado nacional*, publicado em 1937. Ao partir do diagnóstico de que a anarquia liberal produzirá o comunismo, torna-se imperioso refletir acerca de maneira eficiente para *barrar o inimigo* último dos valores espirituais da civilização brasileira. No entender de Campos, mesmo que o pressuposto dialético de Marx pudesse prever a decomposição e a ruína do mundo capitalista como consequência do anarquismo liberal (CAMPOS, 1937, p. 43), Marx não poderia antecipar a revolução que seria operada no pensamento político do século XX (CAMPOS, 1937, p. 42). A revolução de que trata Campos é, na realidade, uma referência ao corporativismo que “interrompe o processo de

ditadura cesarista. A primeira ocorre em situações em que não há uma forte politização do povo ou das massas. Já na ditadura cesarista “entra um novo elemento: a necessidade do apoio popular. O termo cesarismo foi aparentemente criado por Romieu em seu livrinho *L’Ere des Césars*, 1850 [...]. O cesarismo se torna uma necessidade quando as massas começam a se articular politicamente”. Ver: NEUMANN. 1969.

⁹⁴ A respeito do corporativismo e sua relação com a teoria constitucional antiliberal no Brasil, ver: DULTRA DOS SANTOS. 2009.

decomposição do mundo capitalista” (CAMPOS, 1937, p. 43) e, ainda, “mata o comunismo” (CAMPOS, 1937, p.43).

Segundo Francisco Campos (1937, p. 43):

O corporativismo, inimigo do comunismo e, por consequência, do liberalismo, é a barreira que o mundo de hoje opõe à inundação moscovita. Inimigo do liberalismo não significa inimigo da liberdade. Há para esta lugar na organização corporativa.

A liberdade na organização corporativa é limitada em superfície e garantida na profundidade. Não é a liberdade do individualismo liberal. É a liberdade da iniciativa individual dentro do quadro da corporação.

A questão do corporativismo não é objeto do presente trabalho. Contudo, ao se considerar que este conceito é uma maneira de pensar a relação entre Estado e sociedade pela via da associação representativa de interesses, que pode tomar a forma de uma composição de classes pela representação política do Estado, Francisco Campos faz uma leitura instrumental da ideia de Estado corporativista com o objetivo precípua de bloquear o ideário e a ação comunistas que se fazem notar no contexto do sindicalismo. Dessa forma, “sendo autoritário, por definição e por conteúdo, o Estado Novo não contraria, entretanto, a índole brasileira, porque associa à força o direito, à ordem a justiça, à autoridade a humanidade” (CAMPOS, 2001e, p. 199). Desse modo, nas diretrizes do Estado Novo se encontra a ideia de desarticulação dos sindicatos, das “comparsarias e os grupelhos que, com os seus enredos e maranhas, compunham a prodigiosa teia de engodo da Nação” (CAMPOS, 2001e, p. 199). Logo, a conjuntura internacional em que vaga o espectro do comunismo, bem como os acontecimentos mundiais do período tornam imperioso a Nação “não só realizar de maneira mais efetiva a sua unidade espiritual, senão também proceder a uma unificação política mais rigorosa e completa” (CAMPOS, 2001e, p. 199).

Apresenta-se mais visível a leitura instrumental do corporativismo feita por Campos quando comparado, por exemplo, a Oliveira Viana, uma vez que este último se afasta da caracterização campiana acerca da sociedade brasileira. A crítica de Viana ao jusfilósofo de Minas Gerais diz respeito a sua compreensão de que o Brasil dos anos de 1930 “já estava inserido na dinâmica das sociedades de massa, a atomização não liberal sendo um pressuposto estrutural. Nesse modelo, Campos só entende possível a ordem social, isto é, a organização política e econômica, pela coordenação das energias das massas pelo César, ou seja, pelo Estado” (DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 196). Assim, no entender de Francisco Campos, a aparição de César é o elemento garantidor da restauração da unidade nacional, “imprimindo-lhe o sentido da ordem, da decisão e da vontade sem o que o Estado, ao invés de aglutinação,

se transformava em motivo de discórdia, de conflitos e de divisões” (CAMPOS, 2001e, p.198), portanto, na sociedade de massas o regime é a ditadura.

No entanto, ainda haveria alguma dificuldade em justificar o acesso da liderança política aos valores espirituais dos governados, entretanto, talvez menos problemática do que em relação ao Catolicismo Romano. Desse modo, mostra-se possível afirmar uma nova aproximação de Campos a Carl Schmitt. Todavia, esta última se daria no que tange ao argumento exposto em um texto publicado pelo jusfilósofo alemão em 1929, em que pretende examinar o *Ser e o devir do Estado fascista*. Para Carl Schmitt, o Estado fascista não pode ser considerado como um terceiro neutro no momento em que toma suas decisões, uma vez que é um Estado forte por ter sua liderança aclamada devido ao “entusiasmo nacional, da energia individual de Mussolini, do movimento dos veteranos de guerra” (SCHMITT, 2001b, p. 79); portanto, “o Estado fascista quer voltar a ser Estado, com autoridades e representantes visíveis, não fachada e antecâmara de mandatários e patrocinadores e invisíveis e irresponsáveis” (SCHMITT, 2001b, p. 80-81). Assim, o fascismo e sua forma de Estado seriam a maneira de bloquear o socialismo proletário e a revolução, opondo a eles a força mítica da vontade e da decisão da unidade política nacional personificada (CAMPOS, 2001a, p. 35, SCHMITT, 2001b, p. 81).

Por fim, importa considerar um último distanciamento entre Francisco Campos e Carl Schmitt. Este afastar-se ocorre curiosamente quando os autores guisa retomam o tema do mito político entre o final dos anos 1940 e os anos de 1950, valendo-se das imagens literárias de Hamlet e Dom Quixote. Francisco Campos escreve em 1948/49 (DULTRA DOS SANTOS, 2008; MEDEIROS, 1978) – já distanciado de Getúlio Vargas, com quem rompeu em 1942 –, o pequeno trabalho *Atualidade de Dom Quixote*.

É possível notar que Francisco Campos não se demite por completo de seu ideário teológico político e autoritário após a ruptura com o homem do destino Getúlio Vargas. Curiosamente, se nos anos de 1930, vislumbrava no Estado corporativo a saída para justificação do Estado forte e da autoridade ordenadora da sociedade de massas, ou seja, a justificativa jurídico-teológico-política da ditadura soberana fundadora do Brasil, sua leitura da realidade não se modifica. Significa dizer que, no fim dos anos de 1940, no horizonte ainda se apresenta um inimigo político e a catástrofe do tempo do fim ou do fim do mundo. Desse modo, o trabalho sobre *Dom Quixote*, conforme Abgar Renault, trata-se de “uma análise espectral, não dos dias ensolarados e harmoniosos da Renascença, mas destes dias tão indiferentes ou, pior ainda, tão hostis ao homem, que deles pudera dizer-se não serem um tempo, nem um clima para seres humanos” (RENAULT, 1967, p. 9). Contudo, ao figurar

Dom Quixote como uma imagem redentora, para pensar o chefe ou o guia da ordem, Francisco Campos vai apontar como paradigma o papa (CAMPOS, 1967, p. 69), algo que indica alguma inspiração schmittiana no texto *Catolicismo Romano e Forma Política*.

Neste sentido, a partir da manutenção de uma leitura do mito político, a chave hermenêutica fornecida pela teologia política confere a Francisco Campos a possibilidade de continuar a meditar acerca da justificação da autoridade forte, o que o coloca na perspectiva da defesa de uma visão teocrática da classe dominante (CAMPOS, 1967; CHAÚÍ, 1994). Para alguns autores como Wilton Leonel e Nelson Camatta Moreira (2018), bem como Paranhos (1997), pode-se mesmo pensar em Francisco Campos algo como um elitismo democrático, à medida que o *Dom Quixote* de Campos “representa no ensaio a ‘natureza nobre’ da elite governante” (LEONEL; MOREIRA, 2018, p.571). Não parece arbitrária tal leitura. Entretanto, não se apresenta de todo correta por diminuir o peso do elemento teológico-político presente no trabalho de análise e comparação do cavaleiro andante com a constituição da imagem do guia político, que é figurada ao final do texto no líder da Igreja de Roma.

O interesse de Francisco Campos é apresentar um polo de canalização das emoções. Nota-se a continuidade do mito político em sua reflexão, tendo em vista que este último é justamente o que pode mobilizar as emoções para uma guerra ou confronto definitivo. Dessa forma, não se trata apenas de possíveis virtudes para o governo presentes nas elites, mas, sim, de capacidade de mobilização, por isso, o papel histórico de Dom Quixote estaria no plano do simbólico, um símbolo de decisão e coragem para liderar o combate (CAMPOS, 1967, p. 46).

Nas palavras de Francisco Campos (1967, p. 47):

O importante, todavia, é que em D. Quixote Sancho encontrou um polo para suas emoções, tanto mais satisfatório quando mais alto e mais eletrizado. Ai se aquietou a sua natureza, repousou em silêncio o seu destino e naquele polo ganhou a força necessária para renunciar de uma só vez às ilusões e às cobiças que lhe haviam sido inspiradas pela sua pobreza.

Ao se considerar a Teologia Política como recurso metodológico, torna-se possível verificar a presença do inimigo comunista, o ideário encarnado do mal que inspira às cobiças e às ilusões nas massas, inimigo o qual, se deve dar combate de forma decidida. Ora, mais uma vez Francisco Campos apresenta a visão apocalíptica do seu tempo. Ainda, a fim de apontar o aspecto decadente no que diz respeito aos valores espirituais, argumenta em sentido de defender Dom Quixote das figuras a ele comparadas, em especial do Hamlet, de Shakespeare e do Fausto, de Goethe. Na compreensão de Francisco Campos, só é possível

estabelecer uma relação entre estas figuras quando se entende Dom Quixote como uma antítese às outras duas personagens (CAMPOS, 1967, p. 47-48).

Segundo Campos (1967, p. 48):

D. Quixote é duro, definido, seco e uniforme como o granito, o ar e o céu mediterrâneos. Hamlet e Fausto são grises, moles e evasivos como as vegetações submarinas. Da sua criação esteve ausente a luz. Daí o serem mais auditivos do que visuais. Em D. Quixote, pelo contrário, tudo é luz e visão. A flama da visão alucinatória lhe absorveu e devorou os demais sentidos

A visão alucinada indica a permanência do primado do irracional, o que é elemento identificador da presença das massas e da sociedade de massas, no entender de Francisco Campos. Portanto, torna-se possível a Campos notar que ainda se trata de um tempo de disputa em que se apresenta um inimigo que detém um mito político como o da luta de classes e defende uma revolução que depõe a ordem e o Estado, o que não poderá ser barrado pela racionalização técnica e pelo individualismo metafísico do liberalismo político (CAMPOS, 1967, DULTRA DOS SANTOS, 2009, p. 92), que são, conforme mencionado, figuradas nos indecisos Hamlet e Fausto (CAMPOS, 1967), de tal modo, “pelo espírito de D. Quixote a decisão passou com a rapidez do raio e, já fora da bainha das reflexões, reluz a espada flamejante da sua vontade” (CAMPOS, 1967, p. 51).

A aproximação ao texto schmittiano *Catolicismo romano e forma política* quando Francisco Campos identifica o papa como um polo de mobilização e autoridade é uma hipótese interessante. Todavia, no ano de 1956, Carl Schmitt publica *Hamlet e Hécuba*, um trabalho em que reabilita a temática do mito. Neste texto, Schmitt mobiliza os mesmos personagens de Cervantes, Shakespeare e Goethe trabalhados por Francisco Campos, no entanto, o jusfilósofo alemão afirma que as nações europeias e, em especial, a Alemanha, estão divididas como Hamlet, algo como a projeção do melancólico príncipe dinamarquês no espírito europeu (SCHMITT, 2015, p. 14).

Francisco Campos recusa a melancolia de Hamlet e sua indecisão para afirmar a vontade irracional e decidida de Dom Quixote. O tempo exige uma cruzada que “poderá ser uma quixotada; mas há de ser uma cruzada. Alma, devoção, sacrifício, coragem, risco, paixão” (CAMPOS, 1967, p. 68). As causas da angústia e do descontentamento dos homens “não são de natureza econômica e política. São de ordem emocional” (CAMPOS, 1967, p. 68). Portanto, torna-se imperiosa a mobilização para o enfrentamento do inimigo político, a

constituição de um mito político que supera a indecisão da democracia e do Estado de Direito Liberal.

Assim, diferente de Schmitt que faz um diagnóstico da decadência e de um mito político indeciso como pertencendo ao espírito europeu, Francisco Campos afirma que é preciso uma cruzada – “uma imensa procissão, com as imagens, os emblemas, as flâmulas e os cantos adequados” (CAMPOS, 1967, p. 69) –, contra o inimigo político ainda presente, que teria no papa um modelo de liderança democrática fundada na recuperação da hierarquia perdida e na autoridade, dessa forma, “as emoções contidas encontrariam em grandeza a libertação que pedem, o emprego que lhes falta, o ideal que quanto mais alto mais convém ao coração do povo” (CAMPOS, 1967, p. 69), logo, uma decisão para ação *em nome da ordem*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessas linhas finais, deve ficar claro, em primeiro lugar, que o trabalho de pesquisa permite algum diálogo com a interessante leitura apresentada por Roberto Gargarella no trabalho *La sala de máquinas de la Constitución* (2014). Neste texto, o autor propõe um panorama de dois séculos do constitucionalismo latino-americano e, por mais que não seja uma monografia que se debruce especificamente sobre Francisco Campos, a hipótese de que este último é a imagem geminada de Carl Schmitt, em terras brasileiras, pode ser objetada. Ainda que seja possível identificar aproximações entre os autores, Francisco Campos faz uma leitura apropriativa do pensamento schmittiano, em especial, para pensar os problemas brasileiros de seu tempo.

O objetivo geral de pesquisa tinha no horizonte investigar o potencial autoritário de Carl Schmitt e, por essa via, examinar o interesse de Francisco Campos por seu pensamento. A delimitação da temática enfatizou a análise de algumas das principais categorias conceituais do pensamento de Carl Schmitt e Francisco Campos, fundamentalmente as que dizem respeito à justificação teológico-política do Estado autoritário e da ditadura, noção presente em ambos os autores, tendo em vista o interesse pela teoria política do mito que, inclusive, permite a Schmitt e Campos justificar uma compreensão bastante peculiar da democracia, com imagem autoritária.

Em um primeiro momento, considerando que Schmitt é autor de referência para Francisco Campos, justificou-se uma maior presença de sua reflexão. Contudo, não se admite uma leitura acrítica da obra schmittiana por Francisco Campos, muito menos algo como uma abordagem que pretenda uma recepção no sentido de um mero decalque das ideias schmittianas. Assim, diagnóstico mais acertado do que afirmar Francisco Campos como o Carl Schmitt brasileiro, diz respeito a reconhecer em ambos uma leitura apocalíptica de seu tempo e das conjunturas políticas de seus respectivos países. *A Apocalíptica da Constituição* é visão comum aos jusfilósofos brasileiro e alemão, haja vista a importância dada por Campos e Schmitt à teologia política, especialmente no que tange a ancoragem de suas meditações constitucionais.

Neste sentido, torna-se possível a Francisco Campos e Carl Schmitt pensar radicalmente as conjunturas políticas de seus países e, ainda, apresentar uma leitura teológico-político-jurídica que se faz por via da inimidade política, algo que permite uma abordagem diametralmente oposta ao discurso constitucional do liberalismo político. Carl Schmitt é o

representante da tradição teológico-política no século XX e, ao se examinar a questão dos fundamentos do estado de exceção, é possível verificar o sentido apocalíptico da Constituição, ou seja, considerando o argumento schmittiano de que a exceção prova tudo, esta última assume o sentido originário do termo apocalipse (*apokalypsis*). Desse modo, apresenta-se como uma forma de revelação das origens violentas da juridicidade e, além disso, possibilita a construção de um pensamento político-constitucional com base no medo e na noção de uma ordem mítica que precisa ser garantida pela autoridade forte, tendo em vista o conflito último que autoriza a construção do inimigo e da inimidade política, elementos teológico-políticos que estão presentes na compreensão de Carl Schmitt da situação limite.

Ao se considerar a leitura apropriativa de Schmitt feita por Francisco Campos, foi possível verificar a hipótese que o considera um representante dessa corrente de pensamento teológico-político no Brasil. Dessa maneira, suas reflexões a respeito da forma política do Estado e da Constituição encontram boa ancoragem em tal perspectiva e permitem ao jurista das Minas Gerais construir um pensamento constitucional sustentado no medo de um inimigo espectral que encarna no comunismo, isto é, pode-se entender Francisco Campos como um jusfilósofo que propõe um constitucionalismo do medo que se inscreve na matriz autoritária e justifica a personificação do Estado em uma ditadura.

Desse modo, a leitura *Apocalíptica da Constituição*, especialmente da revolução como momento constituinte, coloca em evidência, para Francisco Campos e Carl Schmitt, a problemática questão dos discursos revolucionários e a forma de constituição da ordem, bem como autoriza uma forte crítica à democracia e ao Estado de Direito Liberal pela via da justificação providencialista de fundamentação da autoridade que combate o inimigo político que pretende depor a forma-Estado.

Ainda, uma maior aproximação das reflexões de Francisco Campos ao pensamento de Carl Schmitt foi verificada quando do exame do interesse dos autores pela magistratura da ditadura e pela herança de Roma. Ao longo da segunda parte da investigação, buscou-se uma compreensão das principais linhas de força dessa categoria conceitual, bem como de categorias analíticas auxiliares como a questão do mito de fundação de Roma, que se relaciona com as noções de Teologia Política, ordem e autoridade também por meio da forma jurídica da ditadura. Neste ponto cabe notar um distanciamento entre Campos e Schmitt, uma vez que o jusfilósofo das Minas Gerais não está interessado em uma elaboração acadêmica da teoria do Estado de Exceção, mas, sim, em se apropriar do conceito de Ditadura, inclusive para pensar os problemas brasileiros de seu tempo.

Dessa maneira, verifica-se que Campos e também Schmitt olham para a magistratura de crise da República Romana como um instituto jurídico importante para proteger a ordem e a forma estatal pela via de justificação da autoridade forte, cuja legitimidade advém do esforço de fundação. Se para Schmitt a ditadura é uma imagem do estado de exceção e encontra seus fundamentos na teologia política e no mito de fundação de Roma, na compreensão de Francisco Campos, para além destes aspectos importantes, esta categoria jurídica será conectada à ideia de proteção dos valores espirituais forjados no esforço da fundação, o que servirá de justificação da ditadura como legítima forma de governo no Brasil.

Há que se sublinhar o recurso de Schmitt e Campos à *Teologia Política* para sustentar suas posições constitucionais. Em um primeiro momento, conforme mencionado linhas atrás, a maior presença de Carl Schmitt se justifica por sua preocupação teórica no que diz respeito aos problemas da soberania; isto significa dizer que na sua compreensão há uma aproximação entre *Teologia Política* e *Teoria do Estado*, haja vista que os conceitos mais importantes desta última são conceitos secularizados e, por conseguinte, Schmitt afirma que o pensamento jurídico alemão precisa construir uma teoria da constituição, dessa forma, sua contribuição será ofertada a partir da Teologia Política para meditar acerca da arquitetura do poder estatal.

A linha de força do argumento coloca Schmitt no contexto da República de Weimar, a fim de ressaltar que a teologia funciona como um recurso metodológico que serve para que o jusfilósofo alemão possa se valer de uma retórica do medo e construir o inimigo a ser combatido. Neste sentido, foi possível verificar que, pela via teológica, é possível a Schmitt pensar o cenário político-constitucional através da inimizade e do conflito, bem como que a crítica de Schmitt ao liberalismo e a democracia weimariana não permite justificar o liberalismo como inimigo final, uma vez que este último não tem mais um discurso revolucionário no horizonte.

Neste sentido, muito próximo de outros importantes pensadores do período, Carl Schmitt observa que o advento da República de Weimar, que toma a forma de um Estado de Direito, com a constituição de uma democracia parlamentar de inspiração liberal não terá força suficiente para obstaculizar as investidas das forças políticas em disputa no cenário político. Neste ponto, a Teologia Política será compreendida por Schmitt como recurso metodológico para uma leitura de seu tempo que permite revelar os perigos e ameaças ao Deus mortal e, ainda, permitirá a construção do inimigo, ao qual deve ser dado combate.

A crítica schmittiana, que distingue liberalismo e democracia, aponta para o diagnóstico de que o Estado de Direito e a democracia parlamentar liberal não têm força suficiente para deter o inimigo final, importando considerar, acompanhando Donoso Cortés, que a burguesia liberal passou para o outro lado da trincheira em 1848, isto é, abandonou o discurso da revolução e, portanto, não pode encarnar o inimigo último.

Portanto, para Schmitt, a questão se coloca a partir da Teologia Política para pensar a momento constituinte, ou seja, os processos revolucionários que serão apresentados como revelação do fim do mundo em que também se manifesta o inimigo final, o que para Carl Schmitt, seguindo a questão da revolução, só pode ser encarnado por comunistas e anarquistas, uma vez que estes últimos apresentam um discurso revolucionário.

Apresenta-se interessante o diálogo de Carl Schmitt com Marx e com o marxismo, especialmente com Georges Sorel. No que diz respeito a este último, há que se considerar que, em horizonte de caracterização do pensamento marxista, há alguma controvérsia a respeito das posições assumidas pelo pensador francês, isto é, Sorel não é pacificamente aceito como um genuíno intérprete marxista da obra de Marx. Vale ressaltar que a caracterização de Sorel dentro do quadrante marxista de análise da obra de Marx não é um objetivo do presente trabalho de pesquisa; todavia, levou-se esta questão em consideração naquilo que foi possível.

Em Marx, Schmitt encontra na ideia da ditadura do proletariado o conflito político pensado a partir da inimizade. Ainda, em Georges Sorel, destaca a contribuição anarquista que constrói um mito político que bem estabelece o inimigo burguês a ser combatido na greve geral revolucionária. Assim, a questão fundamental para Schmitt é identificar a presença do discurso revolucionário a fim de que possa ser construído e bem identificado o inimigo político ao qual se deve dar combate, portanto, tanto comunistas quanto anarquistas são forjados como inimigos na exata medida em que encarnam o inimigo político que propõe a revolução e a destruição do Estado.

Há uma função exercida pelo mito político na vida social que diz respeito à construção de desejo de comunidade, de uma vida identificada com uma organização social homogênea, o que interessa expressamente a Schmitt – e também a Campos –, e se reflete em sua concepção do conceito do político como conflito. Dessa forma, um dos elementos essenciais do mito político está ligado a sua capacidade de articulação das emoções humanas que têm no horizonte a mobilização para a ação política.

Assim, a leitura de Sorel feita por Schmitt se dá por seu interesse pelo mito político e pela questão da justificação da unidade política. Todavia, na realidade há uma contraleitura schmittiana do pensador anarco-sindicalista francês, que se propõe a pensar a unidade política do Estado nacional, que representa a identidade política do governante e dos governados e de combate ao inimigo popular revolucionário, em sentido teológico-katechontico; significa dizer, como um enviado do céu que combate em nome da ordem.

No que diz respeito a Francisco Campos, a abordagem a respeito da obra de Schmitt se faz de maneira velada, especialmente nos anos de 1930, conforme se verifica em *A política e o nosso tempo* (1935). Neste escrito, Francisco Campos elabora diagnóstico de seu tempo – com inspiração schmittiana que se torna perceptível pelas digitais de alguns referenciais mobilizados pelo jusfilósofo alemão –, definindo-o como temporalidade de transição e de conflito em que se deve reconhecer a necessidade de um recurso metodológico que dê conta dos mitos e do contágio das emoções das massas, o que só pode ser feito pela Teologia Política.

Francisco Campos fará menção direta ao pensamento de Georges Sorel, apresentando sua meditação como teologia do mito político. Campos verifica que a teologia política de Sorel tem forte apelo das massas para a unidade política e, no mesmo movimento de Schmitt, o jusfilósofo mineiro propõe uma leitura em sinal trocado do pensador francês. No diagnóstico campiano, o liberalismo político e sua conexão com a democracia não são o verdadeiro inimigo da ordem e da autoridade política. Na realidade, a anarquia liberal forja o seu inimigo comunista e seu Estado Democrático de Direito não pode dar conta do primado do irracional, mobilizado pelo mito político.

No entender de Francisco Campos, Sorel oferece uma técnica espiritual da violência que pretende tornar fortemente aguda a luta de classes, o que permite a mobilização destas últimas para uma guerra civil permanente que tinha no horizonte a dissolução da unidade do Estado nacional. Assim, para Campos, os artifícios racionais da sofística jurídica moderna do Estado de Direito liberal não podem dar conta de forjar de maneira substancial a integração política das massas. Logo, para Campos, a teologia do mito político, como filosofia anti-intelectualista que propõe uma ação política direta, coloca em cena uma técnica de Golpe de Estado, o que não pode deixar de ser observado como um maravilhoso arsenal de propagação e contágio das emoções e elementos arcaicos da alma humana e do artifício político multitudinário, algo que já vinha sendo preparado antes dos dois conflitos bélicos planetários.

Dessa forma, na compreensão de Francisco Campos trata-se de reconhecer uma época, isto é, uma ambiência, um clima que demanda ordem no Estado, uma ordem compreendida como um sistema que é animado por um espírito e uma vontade unificados em torno de uma pessoa. Portanto, nas épocas de transição se torna necessário ao Estado um chefe, um homem enviado pelo destino e que se coloca em comunhão com o espírito do povo e do tempo, apresentando-se como guia e condutor, logo, uma autoridade encarnada que decide no momento de crise e unifica politicamente o povo, configurando o Estado Nacional.

Ora, tanto Schmitt quanto Campos reconhecem nas reflexões sobre a violência não só o perigo da revolução, mas, também, um discurso capaz de dar unidade política à classe operária. Assim, os jusfilósofos alemão e das Minas Gerais procedem com uma contra-leitura de Georges Sorel a fim de não só objetar o pensador francês, mas, também, valer-se do primado do irracional pela via do mito político, para a constituição da unidade nacional que reconhece nas horas de perigo a autoridade do líder que é plebiscitária e democraticamente aclamado. Portanto, na leitura apocalíptica da constituição de Francisco Campos, não haveria mito político mais forte do que o da nacionalidade; dessa forma, este último pode funcionar como barreira ao mito político da greve geral revolucionária.

Desse modo, Schmitt e Campos podem ser aproximados por seu interesse pelo pensador anarco-sindicalista francês e pela importância deste último no que diz respeito à questão da teoria política do mito – forjada no entreguerras no século XX –, que apresenta uma poderosa reflexão sobre a violência, especialmente no que tange ao fortalecimento da luta de classes e a compreensão pelo operariado da greve geral revolucionária como aquilo que impacta as emoções dos obreiros como mito político; isto é, algo que configura a disposição para a guerra contra a burguesia e seu incensado Estado de Direito Democrático. De tal maneira, tanto Francisco Campos quanto Carl Schmitt vislumbram a necessidade de ofertar uma leitura em sentido contrário ao de Georges Sorel, a fim de que se possa justificar a organização e a mobilização política das massas em torno a liderança forte que representa plebiscitariamente a unidade nacional.

Ponto interessante diz respeito ao distanciamento crítico de Francisco Campos da abordagem de Carl Schmitt. O jusfilósofo mineiro localiza Schmitt como um respeitável pensador político-constitucional da República de Weimar; todavia, apesar da importância de sua teologia política, Carl Schmitt seria um produto do niilismo do pensamento alemão. Neste momento há que se afastar por completo a hipótese de que Francisco Campos seria um mero decalque de Carl Schmitt em território brasileiro, uma vez que o jusfilósofo mineiro bem

conhece a história do pensamento e constitucional da Alemanha e apresenta um esforço de localização de Schmitt dentro de seu contexto.

Ao proceder com uma abordagem contextualizadora das reflexões schmittianas, se confirma a hipótese da leitura apropriativa, haja vista que Campos compreende Carl Schmitt como um importante jusfilósofo e constitucionalista; entretanto, sua crítica às instituições republicanas de Weimar não encontra nenhum fundamento valorativo, logo, são a expressão de um *niilismo constitucional*.

Ainda, se Schmitt se aproxima do pensamento conservador católico do século XIX, especialmente buscando diferenciá-lo do romantismo político alemão, Francisco Campos tomara outro caminho e reconhecerá neste último importante referencial para pensar criticamente a relação entre liberalismo e democracia. No entendimento do jusfilósofo mineiro, tudo de importante e que diz respeito ao conteúdo espiritual dos regimes políticos do período já se encontram no romantismo alemão, recusado por Carl Schmitt.

Para Campos, aquilo que pode ser reconhecido como algo de inovação na reflexão político do período é a aliança entre o romantismo político e o ceticismo, portanto, as categorias do pensamento romântico seriam instrumentalizadas a fim de atingir as mais profundas emoções das massas. Francisco Campos conecta o seu diagnóstico dos anos de 1930 a uma perspectiva *teológico-katechontica* que compreende seu cenário político e sua temporalidade como um tempo de transição que permite ouvir ao longe os passos do homem do destino, sendo este último um César aclamado e que se apresenta capaz de garantir a integração política das massas pelo ditado da vontade pessoal.

O recurso de Francisco Campos à Teologia Política e sua leitura do mito político soreliano também se apresenta como um interesse metodológico que permite ao jusfilósofo mineiro forjar um pensamento constitucional que faz um diagnóstico apocalíptico de seu tempo e, ainda, constrói o inimigo último, uma vez que, como dito, a anarquia liberal fatalmente produziria a revolução comunista que foi prevista por Karl Marx. No entender de Campos, todavia, Marx não contava com a (contra)revolução do corporativismo e seu reconhecimento da autoridade do chefe político da nação. Portanto, verifica-se também em Francisco Campos um pensamento constitucional que se constrói a partir de uma retórica do medo, uma forma teológico-política de mobilização das emoções nos tempos de transição que aposta em elementos algo diferentes das bases católicas schmittianas.

Desse modo, se Carl Schmitt aponta para a estrutura jurídico-administrativa do Catolicismo Romano para afirmar a visibilidade da Igreja de Roma como algo paradigmático para pensar os fundamentos teológico-katechonticos da autoridade e, em última instância, da

Ditadura, o mesmo não se observa em Francisco Campos nos anos de 1930, uma vez que este último aposta no Estado corporativo. Além disso, na quadra dos anos 1940, Francisco Campos revela sua inspiração schmittiana com citações de passagens de textos de Carl Schmitt. Todavia, torna-se possível verificar sua leitura apropriativa de Schmitt e, ainda, sua crítica a alguns aspectos das reflexões do jusfilósofo alemão. O distanciamento crítico fundamental de Francisco Campos diz respeito a sua afirmação de Carl Schmitt como um pensador que na realidade é um produto do niilismo alemão; significa dizer que as críticas de Carl Schmitt ao modelo republicano de Weimar não encontram nenhum valor espiritual como fundamento.

Francisco Campos defende nos anos de 1930 que o Estado corporativo teria a função teológico-katechontica de barrar o inimigo final comunista e a forma constitucional encontra sua fundamentação na teologia do mito político que permite o aparecimento de César, isto é, de um ditador que encarna a vontade nacional e constitui a ordem; dessa maneira, no entender de Campos, o Brasil foi fundado com o Golpe de Estado de 10 de novembro de 1937, movimento político que consolidou a Revolução de 1930 e aclamou a liderança de Getúlio Vargas com a ditadura do Estado Novo como o legítimo governo das massas, isto é, dizer que uma vez que as massas ingressaram na vida política brasileira, a Ditadura se apresenta como a sua mais legítima forma de governo.

Contudo, se é possível identificar inspiração schmittiana na reflexão de Francisco Campos, também é notável a sua leitura crítica de Carl Schmitt. Este, nos anos de 1950, publica o trabalho *Hamlet e Hécuba*, escrito em que analisa a questão do mito – a partir dos personagens literários Hamlet, Fausto, Hécuba e Dom Quixote –, e argumenta que a Europa daquele período tem como representação mítica o melancólico príncipe da Dinamarca.

É importante observar que Francisco Campos tem no horizonte já nos anos de 1930 o famoso cavaleiro da triste figura idealizado por Miguel de Cervantes; todavia, só no final dos anos de 1940 – significa dizer, em trabalho publicado que antecede o de Carl Schmitt –, é que Francisco Campos apresenta uma reflexão acerca da atualidade de Dom Quixote.

Neste sentido, verifica-se a importância da questão do mito político tanto para Carl Schmitt quanto para Francisco Campos. Porém, se Carl Schmitt vislumbrava o mito em Hamlet nos anos de 1950, seu diagnóstico era fortemente pessimista, uma vez que a melancolia do personagem shakespeariano é algo paralisante. Aqui mostra-se possível verificar uma diferença relevante em relação a Francisco Campos, pois o jusfilósofo brasileiro não acompanha Carl Schmitt nesta percepção decadentista do pós-guerra, recusando o sentido niilista detectado no pensamento schmittiano.

No fim dos anos 1940, Francisco Campos elabora sua meditação acerca de Dom Quixote a fim de justificar as linhas de força de seu ideário, da qual jamais se demitiu. Portanto, está presente a defesa teológico-política dos valores espirituais do Brasil (família, religião e pátria), da ordem e da autoridade e, por conseguinte, seu exame do tempo ainda é apocalíptico o suficiente para notar a presença do inimigo comunista. Todavia, Campos projeta a imagem do *Katechon* não mais no estado corporativo, mas, sim, no vigário de Cristo e líder da Igreja de Roma, já que este último é capaz de mobilizar as emoções e ativar o primado do irracional, o que será romantizado na figura da liderança forte de Dom Quixote.

Neste horizonte de perspectiva, a aposta de Francisco Campos não se dá apenas no sentido de justificar uma aproximação paradigmática do aparato burocrático-administrativo do Catolicismo Romano como boa forma de constituição do Estado, mas, também, na possibilidade de verificação de uma arquitetura do poder que possui uma personificação da autoridade que ainda mobiliza para ação política. Significa dizer que Dom Quixote simboliza, para Campos, uma figura solar e decidida que encontra no Papa uma boa possibilidade de figuração para o contágio das emoções. De tal modo, Francisco Campos, diferente de Carl Schmitt, ainda aposta na capacidade mítica de mobilização política da autoridade personificada, lançando mão de forte argumento teológico-político para a justificação de uma ordem constituída pela autoridade.

Dessa maneira, tanto Carl Schmitt quanto Francisco Campos buscam refletir radicalmente a respeito de categorias da Teoria da Constituição e, cada a um, à sua maneira, contribuem para a consolidação de uma reflexão jusfilosófica e constitucional que procura mobilizar as emoções e paixões das massas, em especial, pela via da Teologia Política que sustenta uma retórica do medo presente na leitura apocalíptica da revolução como momento constituinte. Logo, Schmitt e Campos, entre aproximações e distanciamentos, conseguem, em nome da ordem, justificar a via ditatorial, o que se apresenta como um direito do Estado à autopreservação.

Assim, diante de tudo que restou dito até aqui, é possível afirmar que o ideário teológico-político de linhagem conservadora autoritária de Carl Schmitt encontra em terras brasileiras um fecundo lugar de apropriação e, em Francisco Campos, a inteligência no poder para atuação em nome da ordem dos senhores, a fim de construir um discurso teocrático dos dominantes que coloca no horizonte o combate as reivindicações do inimigo popular encarnado no comunismo. Portanto, é possível afirmar que tanto Francisco Campos quanto Carl Schmitt apoiam suas reflexões constitucionais na Teologia Política e, por mais que seja possível identificar a inspiração e algumas aproximações, não é razoável compreender

Francisco Campos como um duplo de Carl Schmitt no Brasil, uma vez que se ambos se valem da Teologia Política como um recurso metodológico, no entanto, cada um dos autores o faz a fim de pensar seu tempo e os problemas políticos que desafiam a ordem e autoridade de seus respectivos contextos.

REFERÊNCIAS

ABELLÁN, Joaquín. Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald). In: VALLESPÍN, Fernando. **Historia de la teoría política**. Vol. 5. Madrid: Alianza Editorial. 1993.

AB'SABER, Tales. Crise, alucinação e mentira: o anticomunismo do nada brasileiro. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas-SP: editora da UNICAMP. 2018.

ADORNO, Theodor W; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: editora UNESP. 2012.

_____. Theodor W; HORKHEIMER, Max. O conceito de iluminismo. Trad. Zeljko Loparic; Andréa Maria Altino de Campos Loparic. In: **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural. 1989.

_____. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar. 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**. Torino: Einaudi. 1990.

_____. **Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Einaudi. 1995.

_____. **Stato di eccezione**. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.

_____. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo. 2004.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2007a.

_____. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2007b.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2008.

_____. O que é um dispositivo? In: **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó-SC: Argos editora da Unichapecó. 2009a.

_____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó-SC: Argos editora da Unichapecó. 2009b.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2011.

_____. **Pilatos e Jesus**. Trad. Silvana de Gaspari; Patricia Peterle; São Paulo: Boitempo; Florianópolis: editora da UFSC. 2014a.

_____. Estado de exceção e genealogia do poder. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, nº 108, PP. 21-39.2014b.

_____. O talismã de Furio Jesi. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. In: **Outra travessia**, Revista de Literatura, nº 19, pp. 77-79. 2015.

AGGIO, Alberto; BARBOSA, Agnaldo de Sousa; COELHO, Hercídia Mara Facuri. **Política e sociedade no Brasil (1930-1964)**. São Paulo: Annablume. 2002.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Vol. 1. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. Lisboa: Calouske Gulbenkian. 1996.

AKLE-KREYSING, Andrea. Revolución, contrarrevolución...evolución: catolicismo y nuevas formas de legitimidad política em la España del siglo XIX. Los casos de Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés. In: **Hispania Sacra**, LXVIII, nº 137, pp. 91-103. 2016.

ALTAVILA, Jayme. **A origem dos direitos dos povos**. 3ª edição. São Paulo: Melhoramentos. 1963.

ALÓS, Javier López. El pensamiento reaccionario sobre la democracia. In: **Presente, pasado y futuro de la democracia**, pp. 161-169. 2009.

AMARAL, Azevedo. **O estado autoritário e a realidade nacional**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio. 1938.

ANANIADIS, Grigoris. Carl Schmitt y Max Adler: lo irreconciliable de la política y la democracia. In: MOUFFE, Chantal [et. all]. **El desafío de Carl Schmitt**. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2011.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do estado absolutista**. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Editoria Brasiliense. 1998.

ARANTES, Paulo Eduardo. A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização. In: **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil. 2004.

_____. 1964, o ano que não terminou. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura: exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo. 2010.

_____. 1964. In: **O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo. 2014.

ARENDT, Hannah. **O sistema totalitário**. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1978.

_____. O que é autoridade? In: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva. 1972.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

_____. **Sobre la revolución**. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial. 2009.

ARGÜELLO, Katie. Decisionismo: um confronto entre Max Weber e Carl Schmitt. In: **Revista da Faculdade de Direito da UFPR**, v. 33, pp 65-81. 2000.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

_____. **Política**. Trad. Mário da Gama Cury. 3ª Ed.; Brasília: editora Universidade de Brasília. 1997.

ARRIBA, Pedro López. Juan Donoso Cortés. In: **Elementos**, nº 59, vol. 1, p. 3-12. s/d.

ASSIS, Olney Queiroz. **O estoicismo e o direito: justiça, liberdade e poder.** São Paulo: Lumen editora. 2002.

_____; KÜMPPEL, Vitor Frederico. **História da cultura jurídica: o direito em Roma.** São Paulo: Método. 2009.

BARROS, Douglas Ferreira. **Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política.** In: **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, nº 01, pp. 12-41. 2020.

BARTYZEL, Jacek. Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista-decisionista-providencialista. In: **Elementos**, nº 59, vol. 1, p. 64-68, s/d.

BARSALINI, Glauco. Teologia Política no Brasil. In: **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, nº 01, pp. 08-11. 2020a.

_____. Religião, violência e política no Brasil: vivemos em uma democracia ou em um estado de exceção? In: **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, nº 01, pp. 108-120. 2020.

_____. Mito, religião e política no Brasil. In: **Anais do 33º congresso da SOTER: religião, laicidade e democracia.** Belo Horizonte, pp. 970-975. 2021.

BECKER, Jean-Jacques. **O tratado de Versalhes.** Trad. Constancia Egrejas. São Paulo: editora UNESP. 2011.

BEIRED, José Luis Bendicho. **Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945).** São Paulo: Loyola. 1999.

BENDERSKY, Joseph W. **Carl Schmitt teorico del Reich.** Il Mulino. 1989.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: **Documentos de cultura, documentos de barbárie.** São Paulo: Cultrix/USP, pp 160-175. 1986.

_____. Sobre o conceito de história. In: **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 2008a.

_____. Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e guerreiros*, editada por Ernst Jünger. In: **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 2008b.

_____. Destino e Caráter. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921).** Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; ed. 34.2011a.

_____. Para uma crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921).** Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; ed. 34.2011b.

_____. **Destino e caráter.** Trad. João Barrento. Coleção textos clássicos de filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior. 2011c.

_____. **Origem do drama trágico alemão.** Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica. 2013a.

_____. Capitalismo como religião. In: **Capitalismo como religião.** Michael Löwy (org.); Trad. Nélio Schneider; Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo. 2013b.

_____. Fragmento teológico-político. In: **O anjo da história.** João Barrento (org; trad.). Belo Horizonte: Autêntica. 2013c.

BENOIST, Alain. **Georges Sorel.** Disponível na internet: <http://novaresistencia.org/2017/08/29/alain-de-benoist-acerca-de-georges-sorel/>. Acesso em 20/03/2020.

BENTO, António. **Forma de lei, messianismo e estado de exceção**. Disponível na internet: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-lei-messianismo.pdf>. Acesso em 25 de julho de 2013.

_____. Do corpus mysticum da Igreja à persona mystica do Estado: Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz. In: **Revista de Filosofia Aurora**, “Carl Schmitt e o Problema Político da Representação”, v. 29, n. 47, pp. 405- 434. 2017.

_____. Corpo Político, Pessoa Política, Movimento Político. In: BENJAMIN, Cássio Corrêa, PICOLI, Rogério Antônio, SILVA, Fábio de Barros, BUENO, Roberto (org.). **Ditadura**, pp. pp.91-122. São Paulo: Editora Max Limonad. 2017.

_____. A voz de Salazar. In: SERRA, Paulo (Org.). **Retórica e Política**, Livros Labcom, Covilhã, pp. 65-88. In <http://www.livroslabcom.ubi.pt/book/129>.

_____. Do corpus mysticum da Igreja ao corpus mysticum do Estado; corpo, corporação e pessoa jurídica em Ernst Kantorowicz e Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt**, pp. 433-453. São Paulo: Max Limonad. 2021.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar**. Rio de Janeiro: Azougue editorial. 2004.

_____. Constituição e política: uma relação difícil. In: **Lua Nova**, nº 61, p. 5-24. 2004.

_____. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin. 2008.

_____. “O direito constitucional passa, o direito administrativo permanece”: a persistência da estrutura administrativa de 1967. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura: exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo. 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Pe. Tiago Giraudo (direção editorial). São Paulo: Edições Paulinas. 1975.

BIELEFELDT, Heiner. Carl Schmitt’s critique of liberalism: systematic reconstruction and countercriticism. In: DYZENHAUS, David (ed). **Carl Schmitt’s Critique of Liberalism**. Duke University Press. 1998.

BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 118, p. 401-415.2008.

BISI, Adriana de Oliveira Gonzaga; LEONEL, Wilton Bisi; COURA, Alexandre de Castro. O significado do comunismo na teologia política de Carl Schmitt e de Francisco Campos. In: **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**, v. 38.1, pp. 197-222. 2018.

BOKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. The concept of the political: a key to understanding Carl Schmitt’s constitutional theory. In: DYZENHAUS, David (ed). **Carl Schmitt’s Critique of Liberalism**. Duke University Press. 1998.

BOLTON, Rodrigo Karmy. Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. *Räepresentation*, forma política e nihilismo. In: **Revista Pléyade**, nº 3, pp. 25-52. 2009.

BOMENY, Helena. Antiliberalismo como convicção: teoria e ação política em Francisco Campos. In: LIMONIC, Flávio; MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes (orgs). **Os intelectuais do antiliberalismo: projetos e políticas para outras modernidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2010.

BONALD, Louis-Ambroise. **Teoría del poder político y religioso**. Trad. Julián Morales. Madrid: Tecnos. 1988.

BONAVIDES, Paulo. Francisco Campos – o antiliberal. In: CAMPOS, Francisco. **Discursos parlamentares**. Brasília: Câmara dos Deputados. 1979.

_____. ANDRADE, Paes de. **História constitucional do Brasil**. 2ª Ed. Brasília: Paz e Terra. 1990.

_____. **A constituição aberta**: temas políticos e constitucionais da atualidade, com ênfase no federalismo das regiões. 2ª Ed. São Paulo: Malheiros. 1996.

_____. A evolução constitucional do Brasil. In: **Estudos Avançados**, nº 14, pp. 155-176. 2000.

_____. **Do país constitucional ao país neocolonial**: a derrubada da Constituição e a recolonização pelo golpe de Estado institucional. 4ª Ed. São Paulo: Malheiros. 2004.

BONAZZI, Tiziano. Conservadorismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 9ª ed. Trad. Carmen C. Varriale et. al. Brasília: editora da UnB. 1997.

BORON, Atílio A. ; GONZÁLEZ, Sabrina. Resgatar o inimigo? Carl Schmitt e os debates contemporâneos da Teoria do Estado e da Democracia. In: **Filosofia política contemporânea**: controvérsias sobre civilização, império e cidadania. São Paulo: Departamento de Ciência Política – USP. 2006.

BOROVINSKY, Tomas. Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política. In: **Anacronismo e irrupción**. Revista de Teoría y Filosofía Política Clássica y Moderna. Vol. 4, nº 7, pp. 59-85. 2014-2015.

BRANDÃO, José Luís Lopes. Síntese sobre a história da ditadura em Roma. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de (Org.). **História de Roma antiga**: das origens à morte de César. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra. 2015, pp. 429-439.

_____. A ditadura na Roma antiga. In: BENJAMIN, Cássio Corrêa; PICOLI, Rogério Anônio; SILVA, Fabio de Barros; BUENO, Roberto (Orgs.). **Ditadura**. São Paulo: Max Limonad. 2017.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras. 1995.

BUENO, Roberto. Schmitt: a crítica liberal através do político. In: **Reflexión Política**, Bucaramanga-Colombia: Universidad Autónoma, vol 12, nº 24, p. 60-67.2010.

_____. **Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt**. Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná. 2011. Disponível na internet: <http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/28342>. Acesso em: 05 de julho de 2012.

_____. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. In: *Intus-Legere Filosofia*, vol. 6, nº 1, p. 77-96. 2012.

_____. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico medieval. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, nº 105, p. 453-494.

_____. Autoridade e política: a gestação do conceito de ditadura em Donoso Cortés e sua recepção por Schmitt. In: **Agóra Filosófica**, nº 1, p. 61-96. 2013.

_____. Schmitt: pensando à exceção desde uma crítica à democracia parlamentar weimariana. In: BUENO, Roberto (Org.). **Filosofia & política: tensões entre liberdade, poder e democracia**. Uberlândia-MG/Madrid: EDUFU/Editorial Dykinson. 2014.

_____. Francisco Campos e o autoritarismo brasileiro. Um diálogo oculto com Carl Schmitt. In: **Res Publica**. Revista de Historia de las Ideas Politicas, vol. 19, nº 1, pp. 77-98. 2016.

_____. Antiliberalismo e conservadorismo teológico: de Donoso Cortés a Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Hans Kelsen e Carl Schmitt**. São Paulo: LiberArs. 2017.

_____. Schmitt em Weimar: o intelectual na história e o espectro da ditadura. In: CHAHRUR, Alan ibn; RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **Labirintos da filosofia do direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior**. São Paulo: LiberArs. 2018.

_____. **Francisco Campos e o conservadorismo autoritário**. Brasília: Senado Federal. 2019.

_____. A representação em Carl Schmitt: o catolicismo e o ocaso da política. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt**. São Paulo: Max Limonad. 2021.

BULL, Malcolm. Introducción: para que los extremos se toquen. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo**. Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas-SP: editora da UNICAMP. 2018.

CACCIARI, Massimo. **O poder que freia**. Trad. Pedro Moura Fonseca. Belo Horizonte: editora Âyiné. 2016.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O catolicismo militante em Minas Gerais: aspectos do pensamento histórico-teológico de João Camillo de Oliveira Torres. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, nº 10, pp. 233-278. 2011.

CAMARGO, Aspásia [et al]. **O golpe silencioso: as origens da república corporativa**. Rio de Janeiro: Rio Fundo. 1989.

CAMPOS, Francisco Luís da Silva. **A doutrina da população**. Rio de Janeiro: TYP. Do jornal do commercio. 1916.

_____. **O estado nacional e suas diretrizes**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1937.

_____. **Educação e cultura**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora. 1940.

_____. **Pareceres do consultor geral da República**. Volume III. Rio de Janeiro. 1952.

_____. **Direito constitucional**. Volume 1. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Freitas Bastos. 1956a.

_____. **Direito constitucional**. Volume 2. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Freitas Bastos. 1956b.

_____. **A atualidade de Dom Quixote**. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa oficial de Minas Gerais. 1967.

_____. **Discursos parlamentares**. Brasília: Câmara dos Deputados. 1979.

_____. A política e o nosso tempo. In: **O Estado nacional: sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Brasília: Senado Federal. 2001a.

_____. Diretrizes do Estado nacional. In: **O Estado nacional: sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Brasília: Senado Federal. 2001b.

_____. Problemas do Brasil e soluções do regime. In: **O Estado nacional: sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Brasília: Senado Federal. 2001c.

_____. Estado Nacional. In: **O Estado nacional: sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Brasília: Senado Federal. 2001d.

_____. O Estado Novo. In: **O Estado nacional: sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Brasília: Senado Federal. 2001e.

_____. Segundo aniversário do Estado Novo. In: **O Estado nacional: sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Brasília: Senado Federal. 2001f.

CARONE, Edgard. **Revoluções do Brasil contemporâneo (1922-1938)**. Rio de Janeiro - São Paulo: DIFEL. 1975.

_____. **O estado novo (1937-1945)**. Rio de Janeiro - São Paulo: DIFEL. 1977.

_____. **Movimento operário no Brasil (1877-1944)**. São Paulo: DIFEL. 1979.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Editora da Unesp. 1997.

CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1976.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. A sociologia dos conceitos e a história dos conceitos: um diálogo entre Carl Schmitt e Reinhart Koselleck. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, nº 1, pp. 133-168. 2006.

_____. **Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt**. Curitiba: Appris. 2011a.

_____. Teologia política de Hobbes. In: FERREIRA, Liér Pires; GUANABARA, Ricardo; JORGE, Vladimyr Lombardo (Org.). **Curso de ciência política**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier. 2011b.

_____. Juristas de chumbo - o autoritarismo em Carl Schmitt e Francisco Campos. In: **Insight. Inteligência**, Julho-Agosto-Setembro, pp. 114-128. 2014.

_____. A sacralização da lei e surgimento da decisão em Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad. 2015.

CHACON, Vamireh. A recepção de Carl Schmitt no Brasil. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, vol. XLVII, p. 55-67. 1997.

_____. **Estado e povo no Brasil: as experiências do Estado Novo e da democracia populista: 1937-1964**. Rio de Janeiro/Brasília: Livraria José Olympio Editora em convênio com a Câmara dos Deputados. 1977.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

CHAUÍ, Marilena. Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados. In: DAGNINO, Evelina (Org.). **Os anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: editora Brasiliense. 1994.

_____. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 5ª reimpressão. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo. 2004a.

_____. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico político. In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras. 2004b.

_____. O retorno do teológico político. Disponível na internet: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/as-minhas-escolhas.php> . Acessado em 01/07/2012.

_____. **Mito e filosofia.** Disponível na internet: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2013/04/15/mito-e-filosofia-marilena-chau/>. Acesso em: 23/11/2019.

CHAVES, Ernani. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, nº 17, pp. 15-30.1994.

CHAZART, Michel. Sorel et le fascisme. Eléments d’explication d’une legende tenace. In: **Cahiers Georges Sorel**, nº1, pp. 37-51. 1983.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República.** Trad. Amador de Cisneros. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

COELHO, Luiz Fernando. **Introdução histórica à filosofia do direito.** Rio de Janeiro: Forense. 1977.

COHN, Norman. Cómo adquirió el tiempo una consumación. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo.** Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

CORNELL, Tim J. **The beginnings of Rome: Italy and Rome from the broze age to the punic wars (c. 1000-264 BC).** London and New York: Routledge. 1995.

COULANGES, Numa-Denys Fustel de. **A cidade antiga.** Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: editora das Américas. 1961.

CRISTI, Renato. **Carl Schmitt and authoritarian liberalism: strong state, free economy.** University os Wales Press. Card. 1998.

_____. **El pensamiento político de Jaime Guzmán: uma biografia intelectual.** San Tiago: LOM ediciones. 2011.

_____; RUIZ-TAGLE, Pablo. **El constitucionalismo del miedo. Propriedad, bien común y poder constituyente.** Santiago de Chile: LOM editorial. 2014.

D’AURIA, Aníbal. **El hombre, Dios y el Estado: contribución em torno a la cuestión de la teologia-política.** Buenos Aires: Libros de Anarres. 2014.

DARDÉ, Carlos. Donoso Cortés: un romântico católico en la era de las revoluciones. In: **Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución.** Archivos de la Comunidad de Madrid. 2015.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.** Trad. Maria Lucia Machado; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DONOSO CÓRTEZ, Juan. Memoria sobre la Monarquía. In: **Obras completas.** Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1946a.

_____. Consideraciones sobre la diplomacia. In: **Obras completas.** Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1946b.

_____. Lecciones de Derecho político. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1946c.

_____. Ley de estados excepcionales. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1946d.

_____. Discurso sobre la dictadura. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970.

_____. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. Campinas-SP: Livre. 2016.

D'ORS, Alvaro. Teología política: una revisión del problema. In: **Revista de Estudios Políticos**, nº 205, Madrid, pp. 41-79. 1976.

DOTTI, Jorge Eugenio. De Karl a Carl: Schmitt como leitor de Marx. In: MOUFFE, Chantal (Org.). **El desafío Carl Schmitt**, pp. 133-183. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2011.

_____. La representación en Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad. 2015.

_____. “Definidme como queráis, pero no como romántico”. In: SCHMITT, Carl. **Romanticismo político**. Trad. Luis A. Rossi; Silvia Schwarzböck. s/d.

_____. Observaciones sobre la noción de representación en Hobbes y Schmitt. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt**. São Paulo: Max Limonad. 2021.

DULTRA DOS SANTOS, Rogerio. Francisco Campos e os fundamentos do constitucionalismo antiliberal no Brasil. In: **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, vol. 50, nº. 2, p. 281-323. 2007.

_____. **Constitucionalismo antiliberal no Brasil: cesarismo, positivismo e corporativismo na formação do Estado Novo**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Rio de Janeiro. 2009.

_____. À guisa de prefácio: circulação e apropriação do conceito de ditadura constitucional no Brasil. In: BUENO, Roberto. **Francisco Campos e o conservadorismo autoritário**. Brasília: Senado Federal. 2019.

DUTRA, Eliana. **O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30**. Rio de Janeiro: editora UFRJ; Belo Horizonte: Editora UFMG. 1997.

DYMETMAN, Annie. Benjamin e Schmitt: uma arqueologia da exceção. In: **Lua Nova**, nº 153, p. 156-205. 2003.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva. 1972.

ESPINOSA, José Ramón Díez. **La crisis de la democracia alemana: de Weimar a Nuremberg**. Madrid: editorial Síntesis. 1996.

_____. La democracia parlamentaria en la República de Weimar: entre el mito y la realidad. In: **Investigaciones históricas**, nº 18, p. 357-382. 1998.

EVOLA, Julius. Donoso Cortés, profeta y contrarrevolucionario. In: **Elementos**, nº 60, vol. II, pp. 7-13, s/d.

_____. **Donoso Cortés**. Trad. José Antonio Hernández García. Disponível na internet: <https://juliusevola.blogia.com/2006/092107-donoso-cortes.-julius-evola.php>. Acesso em: 12/03/2020.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro.** São Paulo: Globo. 2012.

FASSÒ, Guido. **Historia de la filosofia del derecho: antigüedad y edad media.** Vol. 1. Madrid: Pirâmide. 1982.

_____. **Historia de la filosofia del derecho: la edad moderna.** Vol. 2. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Ediciones Pirâmide. 1982.

FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930: historiografia e história.** São Paulo: Companhia das Letras. 1997.

_____. **O pensamento nacionalista autoritário (1920-1940).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 2001.

_____. **História concisa do Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2015.

FERRARI, Sônia Campaner Miguel. Walter Benjamin e Carl Schmitt: estado de exceção, soberania e teologia política. In: **Fragments de cultura.** v. 13 especial. Goiânia. Outubro de 2003, p. 129-141.

FERREIRA, Bernardo. **O risco do político: Crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt.** Belo Horizonte: UFMG. 2004.

_____. Perguntas radicais e problemas últimos: a polêmica de Carl Schmitt contra o liberalismo. In: LIMONIC, Flávio; MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes. **Os intelectuais do antiliberalismo: projetos e políticas para outras modernidades.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2010.

_____. Democracia, relativismo e identidade política em Hans Kelsen e Carl Schmitt. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Org.) **Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra kelseniana.** Curitiba: Juruá. 2012.

FLICKINGER, Hans Georg. A luta pelo espaço autônomo do político. In: SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Trad. Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Vozes. 1992.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

FRANKENBERG, Günter. **Técnicas de Estado: perspectivas sobre o estado de direito e o estado de exceção.** Trad. Gercelia Mendes. São Paulo: UNESP. 2018.

FRATESCHI, Yara. Antilibolvarianismo à brasileira. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais.** Campinas-SP: editora da UNICAMP. 2018.

GABILONDO, Joseba. Geopolítica y aparato libidinal de los discursos reaccionario y liberal: para una genealogia no moderna de la obra de Mesonero Romanos y Donoso Cortés. In: **Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas,** nº 13-14, Pensamiento Reaccionario Espanhol, pp. 57-76. 2004.

GAGNEBIN, Jean Marie. **Walter Benjamin: os cacos da história.** São Paulo: Brasiliense. 1982.

_____. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. In: **Estudos avançados 13 (37)**. São Paulo: Cebrap. 1999.

GAHYVA, Helga. Notas sobre o conservadorismo: elementos para a definição de um conceito. In: **Política e sociedade**. Florianópolis, vol. 16, nº 35, pp. 299-320.2017.

GALINDO HERRERO, Santiago. Donoso Cortés en su paralelo com Balmes y Pastor Diaz. In: **Revista de Estudios Políticos**, nº 69, pp. 111-140. 1953.

_____. La transformación de Donoso Cortés. In: **Elementos**, nº 60, pp. 13-35, s/d.

GARCIA-PELAYO, Manuel. **Los mitos políticos**. Madrid: Alianza Editorial. S/d.

GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución**: dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010). Buenos Aires: Katz Editores. 2014.

_____. Doscientos años de constitucionalismo americano: los Estados Unidos y América Latina frente a frente. In: MALDONADO, Daniel Bonilla (compilador). **El constitucionalismo en el continente americano**. Editorial: Siglo de los Hombres; Universidad de los Andes. 2016.

GARUTTI, Selson; MACHADO, Rafael Pires. A organização operária no Brasil da primeira república (1889-1930): princípios e tendências. In: **Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, vol. 12, nº 2, pp. 89-104. 2019.

GAY, Peter. **A cultura Weimar**. Trad. Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Kant, Schopenhauer e o direito de mentir. In: **Em Tempo**. Marília, v. 3. p. 103-107. 2001.

_____. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. In: **Revista Olhar**. São Carlos. Nº 7, p. 9-35. 2003.

_____. **Pequeno dicionário de filosofia contemporânea**. São Paulo: Publifolha. 2006.

_____. Notas sobre direito, violência e sacrifício. In: **dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 33-47. 2008.

_____. Sobre direitos humanos na era da bio-política. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 118, pp. 267-308. 2008.

_____. Prefácio. In: **Ordenamento e exceção: uma relação necessária**. ZANOTI, André Luiz Depes. São Paulo: Ltr. 2010.

_____. **Nietzsche X Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa da Palavra. 2012.

_____. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas. 2013.

_____. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, nº 108, pp. 243-291.2014.

_____. Entre a regra e a exceção: fronteiras da racionalidade jurídica. In: BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (Orgs.). **Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar**: tensões entre Carl Schmitt e Hans Kelsen. São Paulo: LiberArs. 2017.

_____. **Agamben**: por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: n-1 edições. 2018.

GIANOTTI, José Arthur; MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Os limites da política**: uma divergência. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

GIBELLINI, Rosino. **Breve história da teologia do século XX**. Trad. Antônio Bicarato. Aparecida-SP: Editora Santuário. 2010.

GILLISEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Trad. Antônio Manuel Hespanha; Manuel Macaísta Malheiros. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1995.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Ed. UNESP. 1990.

_____. Violência e representação no texto mítico. In: **A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos**. Trad. Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget. 2002.

GIRAUDO, Tiago; VIDO, Carlos D. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas. 1973.

GOICOCHEA, Diego Paredes. La ditadura y la radicalización del catolicismo dogmático en Donoso Cortés. In: **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**. Vol. 35, nº 110, pp. 61-71. 2014.

GONZÁLEZ, Francisco Colom. La 'izquierda schmittiana' en el debate constitucional de la Republica de Weimar. In: **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, nº 11, pp. 317-359. 1992.

GONZALO DÍEZ, Luis. El ideário político y la evolución ideológica de Donoso Cortés. In: **Elementos**, nº 60, vol. II, pp. 3-7, s/d.

GORRAIS, Jesus Maria Oses. Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno. In: **Revista de Estudios Políticos**, nº 80, pp. 225-245. 1993.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

GRAESER, Andreas. Introdução. In: ERLER, Michael; GRAESER, Andreas (Org.). **Filósofos da antiguidade: dos primórdios ao período clássico**. Trad. Lya Luft. São Lopo: editora da Unisinos. 2003.

GRENZ, Stanley J.; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee. **Dicionário de teologia**. Trad. Josué Ribeiro. São Paulo: editora Vida. 2000.

GRIMAL, Pierre. **História de Roma**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: editora UNESP. 2011.

GUERRA, Maria Pia. **Anarquistas, trabalhadores, estrangeiros: o constitucionalismo brasileiro na Primeira República**. Curitiba: editora Prismas. 2015.

HELLER, Hermann. **Teoria del Estado**. Trad. Luis Tobío. Pánuco-México: Fondo de Cultura Economica. 1963.

HERRERA, Carlos Miguel. Schmitt, Kelsen y el liberalismo. In: **Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho**, Alicante. n. 21-II, p. 201-218.1998.

HERRERA, Hugo Eduardo. Aristotelismo schmittiano: por qué los conceptos políticos no son puramente fácticos. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad. 2015.

_____. La totalidad de lo político, tanto en Aristóteles como en Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt**. São Paulo: Max Limonad. 2021.

HERRERO, Monserrat. The mythical and mystical foundations of Schmittian's Political Legitimacy. In: BUENO, Roberto (org.). **Carl Schmitt, hoje: política, direito e teologia**. São Paulo: Max Limonadi. 2015, pp. 527-541.

HERZOG-MÁRQUEZ, Jesús Silva. Sismologia política. Un apunte sobre Carl Schmitt. In: **Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho**, nº 4, p. 149-155.1996.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio**. Coimbra: Almedina. 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural. 1974.

HOBBS, Eric. **Ecos de Marselha: dois séculos reveêm a Revolução Francesa**. Trad. Maria Cecília Paoli. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

_____. **A era das revoluções: 1789-1848**. 35ª ed. Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2015.

IGLÉSIAS, Francisco. **Trajectoria política do Brasil: 1500-1964**. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.

IMATZ, Arnaud. Donoso Cortés: hombre de estado, filósofo y teólogo. In: **Elementos**, nº 59, vol. 1, p. 12-25. s/d.

JAEGGER, Werner. **La teología de los primeros filósofos griegos**. Trad. José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1952.

_____. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes. 1995.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tra. Leonidas Hegenber e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix. 1965.

JESI, Furio. **Mito**. Milano: Oscar Studio Mondadori. 1980.

_____. A festa e a máquina mitológica. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. In: **Boletim de Pesquisa Nelic**, Florianópolis, v. 14, nº 22, pp. 26-58. 2014.

_____. Leitura do "Bateau ivre" de Rimbaud. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. In: **Outra travessia**. Revista de Literatura, nº 19, pp. 61-79. 2015.

JHERING, Rudolf von. **L'esprit du droit romain**. Trad. O. de Meulenaere. Paris: A.Marescq, Aine, Editeur. S/d.

JIMÉNEZ, Pablo. La reacción contra la historia. Donoso Cortés y Carl Schmitt. In: **Elementos**, nº 60, pp. 41-49, s/d.

JÜNGER, Ernst. **Tempestades de aço**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Cosac Naify. 2013.

_____. A mobilização total. Trad. Vicente Sampaio. In: **Modernos e contemporâneos: a tradição fenomenológica**. Universidade de Campinas, pp. 145-185, 2001.

KALYVAS, Andreas. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press. 2008.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70. 1995.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre a teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

KELSEN, Hans. Forma de estado y visión de mundo. In: CORREAS, Oscar. **El otro Kelsen (Org.)**. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1989a.

_____. Dios y o estado. In: CORREAS, Oscar. **El otro Kelsen (Org.)**. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1989b.

_____. El alma y el derecho. In: CORREAS, Oscar. **El otro Kelsen (Org.)**. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1989c.

_____. **Teoria pura do direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes. 1991.

_____. **A democracia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti et. all. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

_____. Deus e Estado. In: **Contra o absoluto**: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra kelseniana. Costa Matos, Andityas Soares de Moura; Santos Neto, Arnaldo Bastos (Org.). Curitiba: Juruá. 2012.

_____. A alma e o direito. In: **Contra o absoluto**: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra kelseniana. Costa Matos, Andityas Soares de Moura; Santos Neto, Arnaldo Bastos (Org.). Curitiba: Juruá. 2012.

KENNEDY, Ellen. Carl Schmitt and the Frankfurt School. In: **Telos**, nº 71, p. 37-66. 1987.

_____. *Hostis not Inimicus*: toward a theory of the public in the work of Carl Schmitt. In: DYZENHAUS, David (ed). **Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. Duke University Press. 1998.

_____. **Carl Schmitt en la República de Weimar**: la quiebra de una constitución. Trad. Pedro Lomba Falcón. Madrid: Ténos. 2012.

KENNEDY, Duncan. El constitucionalismo norteamericano como religión civil: notas de un ateo. In: **Izquierda y derecho**: ensayos de teoría jurídica crítica. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. 2010.

KERMODE, Frank. Aguardando el fin. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo**. Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura económica. 1998.

KERSFFELD, Daniel. **Georges Sorel**: apóstol de la violencia. Buenos Aires: Del Signo. 2004.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade.** Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole. 2006.

_____. O estado de direito no idealismo alemão: Kant, Fichte, Hegel. In: **doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, nº 1, pp. 107-135. 2008.

KRÄHE, Giovanni B. Carl Schmitt, pensador liberal. In: **Elementos**, nº 66, p. 39-42. s/d.

KIRSCHBAUM, Saul. Carl Schmitt e Walter Benjamin. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, nº 8, pp. 61-84. 2002.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Trad. Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto – ed. Puc-Rio. 2006.

KUMAR, Krishan. El apocalipsis, el milenio y la utopía em la actualidad. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo.** Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

LACOUÉ-LABARTHE, Phillippe; NANCY, Jean-Luc. **O mito nazista.** Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: editora Iluminuras. 2002.

LAMOUNIER, Bolivar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III: O Brasil republicano: sociedade e instituições (1889-1930).** 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand. 1990.

LASK, Harold. **El liberalismo europeo: un ensayo en interpretación.** Trad. Victoriano Miguélez. México: Fondo de Cultura Económica. 1939.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil.** São Paulo: Alfa-Omega. 1975.

LEÃO, Delim; BRANDÃO, José Luís. As origens da urbe e o período da monarquia. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de (Org.). **História de Roma antiga: das origens à morte de César.** Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra. 2015.

LEFORT, Claude. Permanência do teológico-político? In: **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1991.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval.** Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: EDUSC. 2005.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política.** São Paulo: Papyrus. 1986.

LEONEL, Wilton Bisi; MOREIRA, Nelson Camatta. Nem Hamlet, nem Fausto: o *amor fati* de Dom Quixote no antiliberalismo de Francisco Campos. In: **Anamorphosis – revista internacional de direito e literatura.** V. 5, nº 2, pp. 565-585. 2019.

LIMA VAZ. Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura.** São Paulo: Loyola. 1993.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história: lições introdutórias**. 3ª edição. São Paulo: Atlas. 2009.

LOUREIRO, Isabel. **A revolução alemã: 1918-1923**. São Paulo: editora da UNESP. 2005.

LYRA FILHO, Roberto. Filosofia, teologia e experiência mística. In: **Kriterion**. Revista da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, nº 69, pp. 136-145. 1976.

_____. **A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América: revisão crítica**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris. 1977.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. Constituição, soberania e ditadura em Carl Schmitt. In: **Revista Lua Nova**, nº 42, p. 119-217. 1997.

_____. **Carl Schmitt e a fundamentação do direito**. São Paulo: Saraiva. 2012.

_____. Decisionismo ou institucionalismo schmittiano? In: In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad. 2015.

McGINN, Bernard. El fin del mundo y el comienzo de la cristianidad. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo**. Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

MAGRIS, Claudio. Los poetas fueron los primeros legisladores. In: **Diario ABC**. Madrid, fevereiro de 2006.

MALIN, Mauro. **Francisco Campos**. Disponível na internet: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/francisco-luis-da-silva-campos>. Acesso em: 16/01/2020.

MAISTRE, Joseph de. **Considerações sobre a França**. Trad. Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Almedina. 2010.

MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. In: FORACCHI, Marialice Mencarini. **Sociologia**. São Paulo: Ática. 1982.

MÁRQUEZ, Wilmar Arley Martínez. La ditadura como encarnación de lo político: anotaciones en torno a Carl Schmitt. In: **Estudios Políticos**, nº 34, pp. 47-62. 2009.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. **O pensamento político-constitucional de Carl Schmitt no contexto histórico-político da república de Weimar**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. 1996.

_____. À sombra de Weimar: democracia e constituição no debate entre Hans Kelsen e Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (org.). **Carl Schmitt, hoje: política, direito e teologia**. São Paulo: Max Limonadi. 2015.

_____. O debate entre Hans Kelsen e Carl Schmitt em seu tempo e para além dele. In: BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (orgs.). **Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Hans Kelsen e Carl Schmitt**. São Paulo: LiberArs. 2017.

MASCHKE, Günter. Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt. In: **Elementos**, nº 66, p. 5-14. s/d.

_____. “Amigo y enemigo”: Kautilya y Álamos de Barrientos, anticipadores del criterio schmittiano. In: **Carl Schmitt Studien**, vol. 1, pp. 111-121. 2017.

_____. Entre o inimigo e o anjo da guarda. A relação de Carl Schmitt com Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortes. In: BUENO, Roberto (org.). **Carl Schmitt**. São Paulo: Max Limonad. 2021.

MATOS, Olgária Chain Féres. **Filosofia: a polifonia da razão**. São Paulo: editora Scipione. 1997.

_____. Modernidade: república em Estado de exceção. **Revista USP**. Nº 59, p. 46-53. 2003.

MATOS, Andytias Soares de Moura Costa. Nómos Pantokrator? Apocalipse, exceção, violência. In **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, v. 105, p. 277-342, 2012.

_____. Do radicalismo igualitário grego ao universalismo conservador romano: a construção da ideia de república no estoicismo. In: **Archai**, nº 9, p. 45-60. 2012.

_____. O pórtico e o fórum: diálogos e confluências entre o estoicismo e o direito romano clássico. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, v. 98, p. 295-336, 2008.

MAYORGA, Juan. El estado de excepción como milagro: de Donoso a Benjamin. In: **Éndoxan**, nº 2, pp. 283-301. 1993.

MEDEIROS, Jarbas. **Ideologia autoritária no Brasil: 1930-1945**. Rio de Janeiro: editora FGV. 1978.

MEHRING, Reinhard. Liberalism as a “metaphysical system”: the methodological structure of Carl Schmitt’s critical of political rationalism. In: DYZENHAUS, David (ed). **Carl Schmitt’s Critique of Liberalism**. Duke University Press. 1998.

_____. O apologeta como *minor*. A história das ideias agonais de Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (org.). **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad, pp. 651-665. 2015.

MEIER, Heinrich. Que es la teologia política? Introducción a un concepto controvertido. Trad. Maria Angels Romeu. In: **Revista La Torre del Virrey**. Instituto de Estudios Culturales Avanzados, nº 6, pp. 89-93. 2009.

MENEZES, Daniel Francisco Nagao. **Francisco Campos, Carl Schmitt e a atuação do Estado na economia**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie. 2013.
Disponível em:
<http://tede.mackenzie.br/jspui/bitstream/tede/1281/1/Daniel%20Francisco%20Nagao%20Menezes.pdf>. Acesso em: 15/01/2017.

MIGUEL, Luis Felipe. Em torno do conceito de mito político. In: **Dados – Revista de Ciências Sociais**, vol. 41, nº 3, pp. 1-12. 1998.

MILOVIC, Miroslav. Política do messianismo: reflexões sobre Agamben e Derrida. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, nº 14, p. 103-121. 2009.

_____. Despolitização: para uma outra diagnose da modernidade. In: **Carl Schmitt, hoje**. BUENO, Roberto (Org.). São Paulo: Max Limonad. 2015.

MINEIRO, Bolívar Tinôco. Francisco Campos. In: **Revista do Ensino**, nº 234-235, pp. 131-134. Dezembro de 1968-Março de 1969.

MOMMSEN, Theodor. **História de Roma**. Trad. Antonio Olinto. Rio de Janeiro: Ópera Mundi. 1971.

MORAES, João Quartim. Liberalismo e fascismo, convergências. In: **Crítica marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, nº8, 1999, p. 11-42.

_____. Democracia e soberania do povo, da ilustração à Revolução Francesa. In: CHAHRUR, Alan Ibn; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (Orgs.). **Labirintos da filosofia do direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior**. São Paulo: LiberArs. 2018.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós. 1999.

_____. [et. all]. **El desafío de Carl Schmitt**. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2011a.

_____. **En torno a lo político**. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2011b.

_____. Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. In: MOUFFE, Chantal (et. al.). **El desafío de Carl Schmitt**. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2011c.

_____. Pensando a democracia com, e contra Carl Schmitt. In: **Revue Française de Science Politique**. vol 42. nº 1. 1992, p. 1-14. Trad. Menelick de Carvalho Neto. Disponível na internet: www.almg.gov.br/CadernosEscol/Caderno2/teoria.pdf. Acesso em: 10/08/2012.

MUELLER, Helena Isabel. Os ativos intelectuais católicos no Brasil dos anos 1930. In: **Revista Brasileira de História**, v. 35, nº 69, pp. 259-278. 2015.

MURCIANO, Antonio Fornes. Providencialismo, decisionismo y pessimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. In: **Hispania Sacra**, 127, pp. 235-260. 2011.

MURO, Luis Garrido. ‘Cómo organizar el caos’: Donoso Cortés en la política española. Archivos de la Comunidad de Madrid. 2015.

NETTO, Leila Escorsim. **O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica**. São Paulo: Cortez. 2011.

NEUMANN, Franz. **Estado democrático e estado autoritário**. Trad. Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1969.

_____. **Behemoth: Pensamiento y acción en el nacional socialismo**. Trad. Vicente Herrero; Javier Marquez. México: Fondo de cultura económica. 2005.

NISBET, Robert. **Conservadorismo**. Lisboa: editorial Estampa. 1987.

OLIVEIRA, Itamar de. **Francisco Campos: a inteligência no poder**. Ed. Libertas. 1991.

OLIVEIRA, Richard Romero. **Pólis e nómos: o problema da lei no pensamento grego**. São Paulo: edições Loyola. 2013.

ORFANEL, Germán Gómez. Carl Schmitt y el decisionismo político. In: VALLESPÍN, Fernando. **Historia de la teoría política**. Vol. 5. Madrid: Alianza Editorial. 1993.

_____. Carl Schmitt y su interpretación de la historia constitucional alemana. In: **Carl Schmitt, hoje**. BUENO, Roberto (Org.). São Paulo: Max Limonad. 2015.

ORRIEGO, Ely. Teología Política: el nuevo paradigma de la soberanía y poder. In: **Revista Pléyade**, pp. 16-. 2011.

OST, François. El reflejo del derecho en la literatura. In: **Doxa, cuadernos de la Filosofía del Derecho**. nº 29, p. 333 – 348. 2006.

PAVANI, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico: política, religião e história em Juan Donoso Cortés**. Dissertação de Mestrado em História Social das Relações Políticas. Dissertação apresentada no Centro de Ciências Humanas e Naturais do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. 2010. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_4052_.pdf. Acesso em: 20/08/2014.

PEÑA, Carlos. Jaime Guzmán. In: CRISTI, Renato. **El pensamiento político de Jaime Guzmán: una biografía intelectual**. San Tiago: LOM ediciones. 2011.

PETERSON, Erik. **El monoteísmo problema político**. Trad. Agustín Andreu. Madrid: Editorial Trotta. 1999.

PÍNDARO. **Odas y fragmentos: olímpicas – piticas – nemeas – ístmicas – fragmentos**. Alfonso Ortega (Trad.). Madrid: Editorial Gredos. 1984.

PITKIN, Hanna Fenichel. **El concepto de representación**. Trad. Ricardo Montoro Romero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1985.

PLATÃO. **A República**. 15ª Ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2017.

POPKIN, Richard. El milenarismo del siglo XVII. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo**. Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

POSSENTI, Vittorio. Il problema teologico-politico nella modernità. In: **Quadranti – Rivista internazionale di Filosofia Contemporanea**. Vol. VI, nº 2, pp. 108-125. 2018.

PRADO Jr., Caio. **Evolução política do Brasil**. 16ª edição. São Paulo: editora Brasiliense. 1987.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. O jacobinismo na historiografia republicana. In: LAPA, José Roberto do Amaral (Org.). **História política da república**. Campinas-SP: Papirus. 1990.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. Schmitt em Weimar: reflexões sobre a crítica antiliberal a democracia. In: **Carl Schmitt Studien**, nº 1, pp. 121-135. 2017.

_____. O lobo e a civitas: captura da vida e abandono do sujeito de direito em tempos de biopoder. In: CHAHRUR, Alan Ibn; RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **Labirintos da filosofia do direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior**. São Paulo: LiberArs. 2018.

_____. O outro Miguel Reale e a “autodefesa” da democracia. In: **Revista Espaço Acadêmico**, vol. 18, nº 213, pp. 83-93. 2019.

RAMIRO JUNIOR, Luiz Carlos. Secularização e contrarrevolução. In: [Syn]thesis, Rio de Janeiro, vol. 6, nº 2, pp. 157-166. 2013.

REALE, Miguel. ABC do integralismo. 1935. In: **Obras políticas (1ª fase – 1931/1937)**. Tomo III. Brasília: editora UnB. 1983a.

_____. Nós e os fascistas da Europa. 1936. In: **Obras políticas (1ª fase – 1931/1937)**. Tomo III. Brasília: editora UnB. 1983b.

_____. Integralismo e democracia 1937. In: **Obras políticas (1ª fase – 1931/1937)**. Tomo III. Brasília: editora UnB. 1983c.

_____. A estrutura da Constituição de 1988. In: **Revista de Direito Administrativo**. Rio de Janeiro, nº 175, p. 1-46.1989.

_____. Constituição e totalitarismo normativo. In: **Aplicações da Constituição de 1988**. Rio de Janeiro: Forense. 1990.

_____. Autodefesa da democracia. In: **Problemas Brasileiros**, nº 287, p. 1-36. 1991.

_____. **O integralismo revisitado**. Disponível na internet: <http://www.miguelreale.com.br/artigos/intrev.htm>. Acesso em: 17/06/2018.

RENAULT, Abgar. Prefácio. In: CAMPOS, Francisco. **Atualidade de Dom Quixote**. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa oficial de Minas Gerais. 1967.

_____. Atualidade de D. Quixote (de Francisco Campos). In: **Revista do Ensino**, nº 234-235, pp. 102-107. Dezembro de 1968-Março de 1969.

RIBEIRO, Douglas Carvalho. **As raízes antiliberais de Sérgio Buarque de Holanda: Carl Schmitt em Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2018.

ROMANO, Roberto. O pensamento conservador. In: **Revista de Sociologia e Política**, nº 3, p. 21-31.1994.

_____. **Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo**. São Paulo: editora Brasiliense. 1981.

ROMERO, Aníbal. La guerra de Carl Schmitt contra el liberalismo. In: **Elementos**, nº 66, p. 54-62. s/d.

ROSENBERG, Alfred. **El mito del siglo XX: una valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas en nuestro tiempo**. Trad. Adalberto Encina; Walter del Prado. Ediciones Wotan. 2002.

ROSENFELD, Luis. **Transformações do pensamento constitucional brasileiro: a história intelectual dos juristas da era Vargas (1930-1945)**. Tese (doutorado) apresentada ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2019.

ROSSI, Luis Alejandro. “El mito más fuerte reposa sobre lo nacional”: Carl Schmitt, Georges Sorel y *El concepto de lo político*. In: **RIFP**, nº 14, pp. 147-166. 1999.

ROWLAND, Christopher. “Los que hemos llegado a los fines de los tiempos”: lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo**. Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura económica. 1998.

RUGGIERO, Guido. **Storia del liberalismo europeo**. 2ª ed. Bari: Gius. Laterza & Figli. 1941.

SÁ, Alexandre Franco de. Sobre a justificação racional do poder absoluto: racionalismo e decisionismo na teologia política de Carl Schmitt. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, nº 23, p. 157-180.2003a.

_____. Do decisionismo à teologia política. Carl Schmitt e o conceito de soberania. In: **Revista portuguesa de filosofia**, pp. 89-111. 2003.

_____. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: **Revista filosófica de Coimbra**, nº 25, pp. 63-94. 2004.

_____. Teologia política. In: **Dicionário de filosofia moral e política**. Instituto de Filosofia da Linguagem. 2006.

_____. **O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2009a.

_____. A ditadura no pensamento de Carl Schmitt. In: BENJAMIN, Cássio Corrêa; BUENO, Roberto; PICOLI, Rogério Antônio; SILVA, Fábio de Barros (Orgs.). **Ditadura**. São Paulo: Max Limonad. 2017.

_____. Nómo Basileus: Carl Schmitt e a herança clássica. In: SILVA, Maria de Fátima; FIALHO, Maria do Céu; MORAES AUGUSTO, Maria das Graças. **Casas, património, civilização: nomos versus physis no pensamento grego**. Imprensa da Universidade de Coimbra. s/d.

SANTOS, Hamilton. Imigração e anarquismo no movimento operário durante a primeira república. In: **Revistas de Estudos Libertários**, vol. 1, nº 2, pp.1-33. 2019.

SAUQUILLO, Julián. El poder constituyente de la constitución: entre el derecho, la ética y la política. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad. 2015.

_____. O mito del poder constituyente en Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (Org.). **Carl Schmitt**. São Paulo: Max Limonad. 2021.

SCATOLA, Merio. **Teologia política**. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70. 2009.

SCHEUERMAN, William. **Carl Schmitt, the end of law**. Oxford: Rowman, Littlefield Publishers. 1999.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. Campinas-SP: editora da UNICAMP. 2015.

_____; BOMENY, Maria Helena Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. Disponível na internet: www.schwartzman.org.br/simon/capanema/capit2.htm. Acesso em: 23/07/2021.

SCHMITT, Carl. **La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria**. Trad. José Díaz Garcia. Madrid: Revista de Occidente. 1968.

_____. I tre tipi di pensiero giuridico. In: **Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica**. Trad. Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna: Società editrice il Mulino. 1972.

_____. **Teoría de la Constitución**. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alanza Editorial. 1982.

_____. **El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Buenos Aires: Struhart & Cía. 1990.

- _____. **O conceito do político.** Trad. Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Vozes. 1992.
- _____. Teologia Política. Trad. Inês Lohbauer. In: **A crise da democracia parlamentar.** São Paulo: Scritta. 1996a.
- _____. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. Trad. Inês Lohbauer. In: **A crise da democracia parlamentar.** São Paulo: Scritta. 1996b.
- _____. **Catolicismo romano e forma política.** Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin. 1998.
- _____. La teoría política do mito. In: AGUILAR, Héctor Orestes. **Carl Schmitt, teólogo da política.** México: Fondo de Cultura Económica. 2001a.
- _____. El ser y el devenir del Estado fascista. In: AGUILAR, Héctor Orestes. **Carl Schmitt, teólogo da política.** México: Fondo de Cultura Económica. 2001b.
- _____. El giro hacia el Estado totalitário. In: AGUILAR, Héctor Orestes. **Carl Schmitt, teólogo da política.** México: Fondo de Cultura Económica. 2001c.
- _____. El Führer defiende el derecho. In: AGUILAR, Héctor Orestes. **Carl Schmitt, teólogo da política.** México: Fondo de Cultura Económica. 2001d.
- _____. **Interpretación europea de Donoso Cortés.** Trad. Francisco de Asís Caballero. Buenos Aires: Struhart & Cia. 2006.
- _____. **Legalidade e legitimidade.** Trad. Tito Livio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey. 2007a.
- _____. **O guardião da constituição.** Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: del Rey. 2007b.
- _____. Ética de Estado e Estado pluralista. In: MOUFFE, Chantal (et. all.). **El desafío de Carl Schmitt.** Buenos Aires: Prometeo Libros. 2011, pp. 283-301.
- _____. Ditadura y estado de sitio. In: SCHMITT, Carl. **Ensayos sobre la dictadura. 1916-1932.** Trad. José Diaz Garcia; Pedro Madrigal Devesa. Madrid: Tecnos. 2013.
- _____. **La época de la neutralidad.** Buenos Aires: Struhart & Cia. S/d.
- _____. **Romantismo político.** Trad. Luis A. Rossi; Silvia Schwarzböck. Revisão: Jorge E. Dotti. Buenos Aires: editorial Struhart. s/d.
- _____. **Ex captivitate salus: experiencias de los años 1945/1946.** Trad. Anima Schmitt de Otero. Buenos Aires: editorial Struhart & Cia. 1950.

SEELANDER, Airton Cerqueira Leite. Juristas e ditaduras: uma leitura brasileira. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELANDER, Airton Cerqueira Leite (Orgs.). **História do direito em perspectiva: do Antigo Regime à Modernidade.** Curitiba: Juruá. 2009.

_____. Um jurisconsulto adaptável: Francisco Campos (1891-1968). In: MOTA, Carlos Guilherme; SALINAS, Natasha S. (Coord.). **Os juristas na formação do Estado-Nação brasileiro: 1930-dias atuais.** São Paulo: Saraiva. 2010.

SHAFFER, Elinor. El apocalipsis secular: profetas y apocalipsistas a finales del siglo XVIII. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo.** Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituinte burguesa: ¿Qu'est-ce que le Tiers État?** Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2009.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo.** São Paulo: Malheiros. 2009.

SILVA, Felipe Alves da; LOPES, Paulo César Leal. “E tudo que era efêmero se desfez”: uma leitura do colapso econômico e social da República de Weimar. In: BUENO, Roberto;

RAMIRO, Caio Henrique Lopes (orgs.). **Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Carl Schmitt e Hans Kelsen**. 2017.

SINNER, Rudolf Von. Estado e religiões: o exemplo da Alemanha. In: **Civitas**, Porto Alegre, nº 3, pp. 467-483. 2014.

SKIDMORE, Thomas E. **Uma história do Brasil**. Trad. Raul Fiker. Rio de Janeiro: editora Paz e Terra. 1998.

SIRCZUK, Matías. Schmitt en Weimar: la crítica al liberalismo. In: **Elementos**, nº 66, p. 29-38. s/d.

SISTO, Davide. Teologia Política. In: Lessico di etica publica. Disponível na internet: <http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologia-politica-davide-sisto/>. Acesso em 30/03/2020.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Trad. Orlando reis. Rio de Janeiro: Vozes. 1993.

STIMILLI, Eletra. L'apocalyptique, entre théologie politique et gouvernementalité. In: **Revue de l'histoire des religions**, nº 233, pp. 83-100. 2016.

_____. Apocalyptic time. In: **Political Theology**, nº 21:5, pp. 391-392. 2020.

SZAIFF, Jan. Platão: espectro da filosofia. In: **Filósofos da Antiguidade I: dos primórdios ao período clássico. Uma introdução**. ERLER, Michael; GRAESER, Andreas (Org.). Trad. Lya Luft. São Leopoldo – RS: editora da UNISINOS. 2002.

TAUBES, Jacob. **La teologia politica di San Pablo**. Trad. Petra Dal Santo. Milano: Adelphi Edizioni. 1997.

_____. **Messianismo e cultura: Saggi di politica, teologia e storia**. Trad. Eletra Stimilli. Garzanti Libri. 2001.

_____. **La teologia política de Pablo**. Trad. Miguel Garcia-Baró. Madrid: Editorial Trota. 2007.

TAVARES, José Nilo. Getúlio Vargas e o Estado Novo. In: WERNECK DA SILVA, José Luiz. **O feixe e o prisma: uma revisão do estado novo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 1991.

TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. O conservadorismo como via para modernidade. In: **Anos 90**, Porto Alegre, nº 6, pp. 7-20. 1996.

THOMAS, Yan. La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. 57^e année, nº. 6, pp. 1431-1462. 2002.

_____. Catão e seus filhos. Trad. Felipe Vicari de Carli. Revisão de Eduardo Viveiros de Castro. In: **Sopro 66**, pp. 2-9. 2012.

TORRES, Alberto. **A organização nacional**. Brasília: editora Universidade de Brasília. 1982.

TORRES, María José Cisneros. De la crítica al mito político al mito político como crítica. In: **Fragmentos de filosofia**, nº 10, pp. 53-67. 2012.

TOTA, Antonio Pedro. **O estado novo**. São Paulo: editora Brasiliense. 1987.

TRAVERSO, Enzo. 'Relaciones peligrosas'. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar. Trad. Esther Cohen. In: **Acta Poetica**, nº 28, pp. 93-109. 2007.

TRIERWEILER, Denis. Georges Sorel et Carl Schmitt: d'une théorie politique du mythe à l'autre. In: ZARKA, Yves Charles (coord.). **Carl Schmitt ou le mythe du politique**. Paris: Presses Universitaires de France. 2009.

VERA, Cristián Garay. La idea del orden jurídico en los primeiros contrarrevolucionários franceses. In: **Revista de Derecho Público**, nº 43/44, pp. 33-56. 1988.

VIANA, Francisco José de Oliveira. **O idealismo da constituição**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1939.

_____. **Instituições políticas brasileiras**. Brasília: editora Senado Federal. 1999.

_____. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: editora Senado Federal. 2010.

VILLACAÑAS, José Luis. **Poder y conflicto**: ensayos sobre Carl Schmitt. Madrid: Biblioteca Nueva. 2008.

_____. **Teologia e mitologia política. Um retrato de Carl Schmitt**. Trad. António Bento. Disponível na internet: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.pdf>. Acesso em: 1º de fevereiro de 2013.

VITA, Letícia. **La legitimidad del derecho y del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar. Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller**. Buenos Aires, Eudeba-Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 2014.

_____. La importância del mito en el pensamiento de Carl Schmitt. In: BALERDI, Juan Carlos; PERI GUEDES, Marco Aurelio. **Teoria del Estado**: miradas desde el sur del continente americano. Buenos Aires: La Ley- Departamento de publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, pp. 189-208. 2014.

_____. Una democracia asediada: estado de derecho y democracia en la república de Weimar. Disponível na internet. Acesso em 10/01/2017, pp. 1-16.

ZARKA, Yves Charles. Para una crítica de toda teologia política. Trad. Tomás Onaindia. In: **Isegoría**. Revista de Filosofía Moral y Política, pp. 27-47, 2008.

_____. (coord.). **Carl Schmitt ou le mythe du politique**. Paris: Presses Universitaires de France. 2009.