

V CAPÍTULO 3 V

A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX: O TRIUNFO DAS MASSAS

O objetivo deste capítulo é apresentar a você a confrontação ideológica entre marxismo e fascismo que dominou a primeira metade do século XX. Particular atenção receberão alguns pensadores marxistas (Lênin, Gramsci, Lukács, Escola de Frankfurt) e, sobretudo, Carl Schmitt, por causa da influência que ele ainda exerce sobre o pensamento jurídico e político contemporâneo. Finalmente, será apresentada a você a obra de Hannah Arendt, que – embora se situe temporalmente na segunda metade do século – constitui uma reflexão sobre os acontecimentos terríveis que abalaram a Europa e o mundo neste período.

3.1 INTRODUÇÃO

Um exemplo disso se deu na Itália, onde Benedetto Croce, representante do liberalismo clássico e burguês, foi preso entre as duas partes em luta no seu país: o comunismo (encarnado na figura de Gramsci) e o fascismo, cujo maior teórico, Giovanni Gentile, apesar das diferenças políticas, foi muito próximo do próprio Croce do ponto de vista filosófico (ambos tentaram “revitalizar” o idealismo hegeliano por meio de sistemas filosóficos historicistas); como resultado, na acirrada luta política travada entre comunismo e fascismo, a voz de Croce e dos autores liberais ficou quase inaudível.

A primeira metade do século XX foi marcada na Europa pela eclosão de duas guerras mundiais e pelos horrores do totalitarismo nazista e staliniano. Do ponto de vista do pensamento político, à confrontação prática entre fascismo e comunismo corresponde uma igual confrontação teórica, que acaba pondo praticamente de lado os *teóricos liberais*. A causa principal disso deveria ser identificada na pouca ou nula capacidade de o liberalismo oferecer respostas aos problemas sociais que dominam esse período e de ele dirigir-se mais a uma elite burguesa culta e cosmopolita do que às massas ou aos círculos nacionalistas (ainda que haja, sem dúvida, um liberalismo nacionalista).

Do ponto de vista da história política e do pensamento político, porém, a época entre o final do século XIX e o começo do século XX foi marcada principalmente pela ascensão dum novo sujeito político: a **multidão** ou **massa**. Até agora, as classes populares foram principalmente objetos de políticas decididas sem consultá-las e instrumentos manipulados por outros atores (o monarca, a Igreja, a aristocracia, a burguesia), que se serviram delas para alcançar seus fins. Também quando a “plebe” pareceu conseguir vitórias importantes (como em certas fases da Revolução Francesa ou na Revolução de 1848) seu triunfo foi só aparente e resultou, na realidade, no triunfo da burguesia. Na segunda metade do século XIX, contudo, houve um processo de *organização dos trabalhadores* – figura na página a seguir – (em sindicatos antes, em partidos

socialistas depois) – que tornou as classes populares um sujeito político autônomo e um perigoso rival da burguesia na competição pelo poder político.



Imagem da greve geral de 1917, no Brasil. Essa greve estava relacionada ao movimento anarquista, com o apoio da imprensa libertária. Essa manifestação dos operários, em São Paulo, foi considerada a mais longa e de maior alcance nacional.

Os trabalhadores avançaram reivindicações importantes: por um lado, exigiam para si aqueles direitos civis e políticos que a burguesia tinha proclamado como universais em suas revoluções, mas do gozo dos quais ela tinha excluído a maioria da população; por outro lado, reclamavam direitos que iam além das liberdades tradicionais e do direito de participação política: direitos que hoje são chamados de **direitos sociais** e que dizem respeito às possibilidades de gozar concretamente dos direitos formais garantidos pela lei.

As lutas sociais tiveram importantes consequências práticas e teóricas. Por um lado, a reação da burguesia foi a de oscilar entre repressão violenta (às vezes sangrenta, como no caso das revoltas populares de 1848 ou da Comuna de Paris em 1871) e concessões até amplas (como no caso da política social do chanceler alemão Bismarck, que preferiu pôr a mão ele mesmo nas reformas sociais, a fim de “domesticar” os movimentos operários).

Quando a ameaça de uma revolução socialista se tornou mais concreta (no primeiro pós-guerra, depois do sucesso da revolução,

• Tornou-se comum falar a
 • esse respeito de diferentes
 • **gerações de direitos**. Os
 • direitos de primeira e segunda
 • geração seriam os direitos
 • civis e políticos reclamados
 • pelas revoluções burguesas
 • (da revolução inglesa de 1640
 • às revoluções francesas de
 • 1789, 1830 e 1848) e os de
 • terceira geração, os direitos
 • sociais (sobre esta distinção
 • clássica, ver: MARSHALL,
 • 1967). Hoje há quem fale em
 • direitos de quarta geração, a
 • saber, os direitos ambientais
 • ou os direitos à paridade entre
 • os gêneros, à inclusão dos
 • diversamente hábeis etc.

na Rússia), a burguesia passou decididamente a apoiar movimentos políticos de extrema direita com função antissocialista. Por outro lado, os teóricos e líderes marxistas se depararam com uma classe trabalhadora interessada mais em melhorar suas condições de vida e de trabalho atuais do que em revolucionar a sociedade.

Em consequência disso, surgiu, no seio do marxismo, uma divisão entre revolucionários e reformistas, como veremos. Nessa ótica, contudo, os trabalhadores foram considerados mais uma vez uma massa a ser manipulada para alcançar o poder: isso vale para Lênin e sua teoria do partido como vanguarda (ver abaixo 3.1.1) como para Mussolini ou Hitler. O triunfo da massa não significa, então, a vitória do proletariado, muito pelo contrário. Ao mesmo tempo, esse fenômeno mudou radicalmente a maneira de se fazer e de se pensar a política, como salienta Hannah Arendt (ver 3.4).

3.2 O MARXISMO E O PROBLEMA DA FALTA DE CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Na segunda metade do século XIX, a teoria marxiana acabou por tornar-se a teoria dominante no contexto dos vários movimentos revolucionários e operários, relegando, a segundo plano, o anarquismo e outras teorias socialistas. O pensamento de Marx foi objeto duma série de interpretações e de adaptações da doutrina básica às diferentes realidades nacionais ou aos novos tempos.

Podemos, portanto, dizer que a teoria marxiana deu lugar a uma corrente de pensamento autônomo, o marxismo, que abrigou pensadores e ideias diferentes, ainda que ligados pela aceitação de alguns pressupostos teóricos básicos como: a divisão fundamental da sociedade em capitalistas e proletários, a visão da história como história da luta entre as classes, a teoria da mais-valia, a crítica do capitalismo e das formas de vida por ele criadas, o ideal da substituição da sociedade capitalista por uma comunista. Há, contudo, divergências importantes sobre a maneira pela qual este último fim deveria ser atingido.

As divergências se manifestaram quando Marx ainda estava em vida, por exemplo, em ocasião da fundação na Alemanha do

partido social-democrático (1875), cujos líderes defendiam posições que o próprio Marx considerava excessivamente moderadas e cripto-burguesas (MARX, 1875). O debate sucessivo se desenvolveu principalmente entre os revolucionários e os reformistas (como podemos observar na polêmica entre Karl Kautsky e Eduard Bernstein), ou seja, entre os que seguiam acariciando a ideia de uma revolução proletária iminente e os que preferiam chegar a uma sociedade socialista por meio de reformas graduais, começando pela extensão do direito de voto e por uma legislação trabalhista mais simpática com as exigências dos proletários.

Ao longo do tempo, contudo, veio à tona claramente, no proletariado, a falta daquela consciência de classe que Marx e os marxistas consideravam condição necessária para qualquer mudança social, revolucionária ou gradual. Uma das causas disso residiu, com certeza, na própria natureza do capitalismo, que, apesar de suas crises (inclusive gravíssimas, como a de 1929), demonstrava-se mais vital do que Marx tinha pensado, tornando mais improvável seu fracasso final e mais remota a possibilidade duma revolução social.

A falta duma consciência de classe e as transformações do capitalismo na era do imperialismo passaram, portanto, a estar no centro da reflexão teórica marxista, já que elas colocavam novos desafios para o movimento socialista. Veremos como os diferentes autores que serão considerados aqui oferecem diferentes respostas a essas duas questões.

3.2.1 LÊNIN: ENTRE TEORIA E AÇÃO REVOLUCIONÁRIA

O russo Vladimir Ilitch Ulianov, mais conhecido pelo apelido de **Lênin** (de e sobre Lênin, ver ZIZEK, 2005), tomou posição sobre ambas estas questões. No escrito *Que fazer?*, de 1902 (LÊNIN, 1902), Lênin reconhece que o proletariado está ainda longe de ter desenvolvido uma consciência de classe que o possa levar a fazer a revolução. Na leitura de Lênin, as lutas operárias da época eram, em primeiro lugar, lutas sindicais que visavam a um melhoramento das condições de vida e de trabalho, mas não a uma revolução social. Isso resulta num progressivo emburguesamento do proletariado, o



The Announcement of the Soviet Government (O anúncio do governo soviético) de Vladimir Serov, de 1918.

qual deixa de perceber seus interesses como sendo radicalmente opostos àqueles dos capitalistas. A consciência política de classe trabalhadora só poderia ser trazida de fora, já que não era realista esperar que os proletários a desenvolvessem autonomamente. Essa tarefa cabia, então, não ao sindicato (que, como vimos, só pensava em melhorar a situação dos trabalhadores, não em transformar a sociedade), mas a um partido revolucionário. Este representaria a vanguarda da classe operária e deveria guiar as massas na luta pelo poder e pelo estabelecimento da sociedade comunista.

¹A transformação do capitalismo nacional em capitalismo imperialista foi considerada também por Rosa Luxemburg, conhecida, no Brasil, como Rosa Luxemburgo (1870-1919), na sua obra *A transformação do capital, de 1913* (LUXEMBURG, 1983).

²“Não nos encontramos já em presença da luta da concorrência entre pequenas e grandes empresas, entre estabelecimentos tecnicamente atrasados e estabelecimentos de técnica avançada. Encontramo-nos perante o estrangulamento, pelos monopolistas, de todos aqueles que não se submetem ao monopólio, ao seu jugo, à sua arbitrariedade” (LÊNIN, 1916, p. 17)

³“O desenvolvimento do capitalismo chegou a tal ponto que, ainda que a produção mercantil continue ‘reinando’ como antes, e seja considerada a base de toda a economia, na realidade encontra-se já minada e os lucros principais vão parar nas mãos dos ‘gênios’ das maquinações financeiras” (LÊNIN, 1916).

Sobre a questão das transformações do capitalismo e do surgimento do imperialismo, Lênin oferece uma contribuição clássica na obra *O imperialismo, fase superior do capitalismo*,¹ de 1916. Ele parte de um duplo diagnóstico relativo ao capitalismo de seus tempos: **em primeiro lugar**, ele constata como o mecanismo da livre concorrência tenha resultado paradoxalmente na formação de enormes *monopólios*² (o paradoxo, na realidade, é só aparente, já que este fenômeno é consequência direta do espírito concorrencial e da lógica capitalista); **em segundo lugar**, ele aponta para a primazia do capitalismo financeiro sobre o *produtivo*³ (isto também é consequência da própria lógica capitalista, já que nela o que interessa é o aumento do capital, não da produção de mercadorias, que é vista como instrumento do primeiro).

Ora, uma vez chegado à sua fase monopolista, o capitalismo se transformou em imperialismo: os capitais procuraram novos mercados e novas áreas de expansão e isto levou a uma divisão do globo entre os grandes atores globais, isto é, os cartéis internacionais e os estados mais poderosos. A consequência foi a formação de uma classe de *rentiers*, de pessoas que vivem de rendas graças à especulação financeira e à exploração das colônias, sem produzir nada, mas fazendo com que enormes riquezas confluam no seu país. Portanto, no final, não são somente os *rentiers* que vivem de maneira parasitária, mas inteiras nações, a saber, os países colonialistas, com o resultado de que o mundo inteiro fique “dividido num punhado de Estados usurários e numa maioria gigantesca de Estados devedores” (LÊNIN, 1916, p. 90).

Podemos afirmar, portanto, que a análise de Lênin representa uma atualização e uma integração do diagnóstico marxiano relativamente à expansão do capitalismo no nível global.

Mais discutíveis são suas considerações acerca do papel do partido como vanguarda e acerca da falta de uma verdadeira consciência de classe no proletariado. Esses assuntos são os objetos de reflexão entre os autores marxistas depois da tão esperada revolução comunista ter finalmente acontecido na Rússia (justamente com a contribuição fundamental de Lênin e em conformidade com sua teoria da ação partidária) e ter levado a uma ditadura de partido. Entre os autores principais que se puseram a questão do desenvolvimento de uma consciência de classe por parte do proletariado (e das dificuldades ligadas a esse processo) estão o italiano Antonio Gramsci e o húngaro György Lukács.

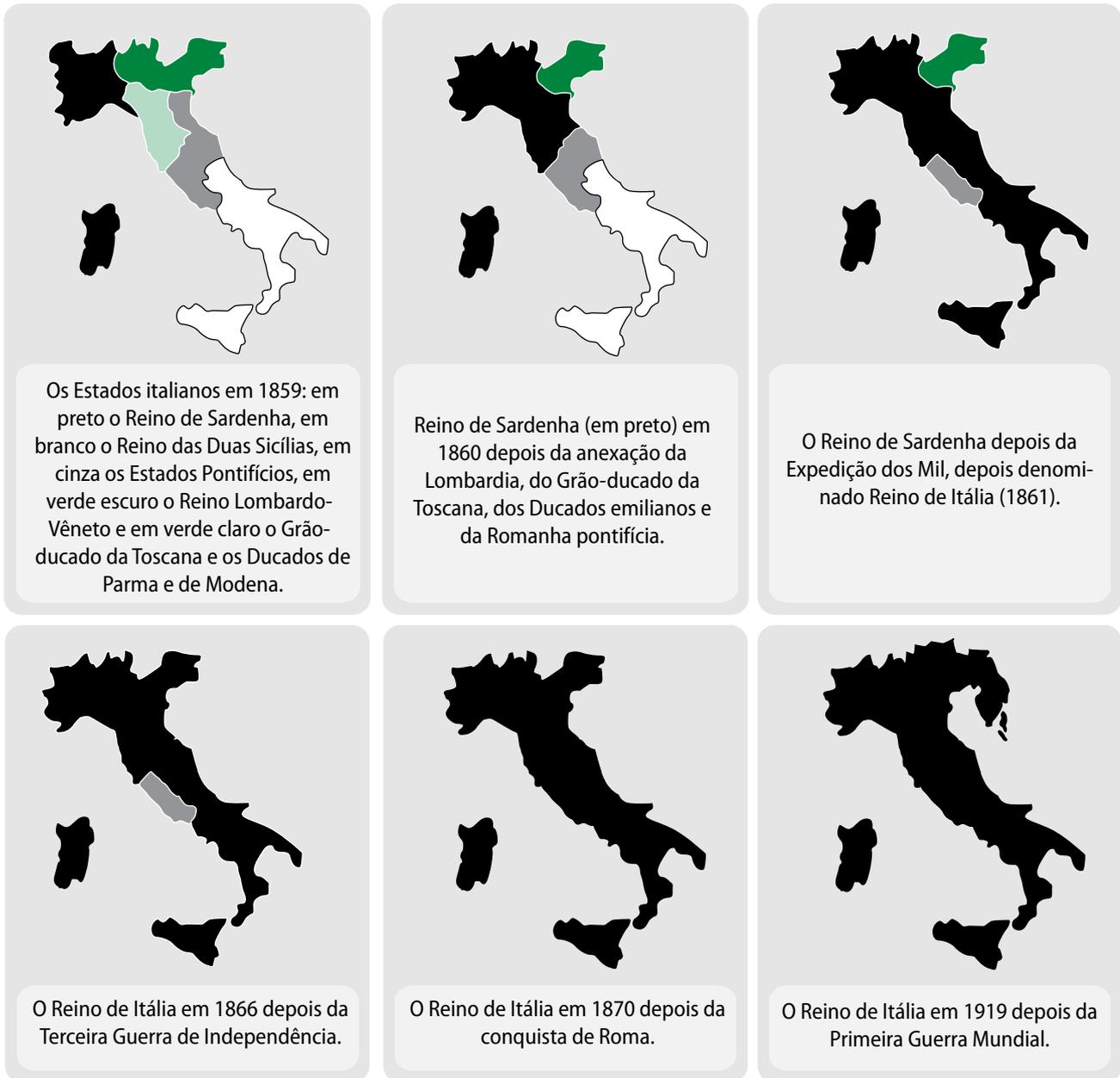
3.2.2 GRAMSCI E A TEORIA DA HEGEMONIA CULTURAL

Antonio Gramsci foi o fundador do Partido Comunista Italiano, que, no pós-guerra, foi o maior partido comunista do Ocidente. Perseguido pelo regime de Mussolini, morreu em consequência das debilitações sofridas nas prisões fascistas, sem deixar obras sistemáticas, mas um conjunto de escritos sobre vários assuntos (entre outros: o *Risorgimento* italiano (figura da próxima página), o papel dos intelectuais, Maquiavel, o papel da literatura na vida política dum país).

Tais escritos foram reunidos e editados entre 1948 e 1951 pela editora italiana Einaudi, com o título *Cadernos do cárcere*. (Novas edições foram editadas em 1975 e em 2007, sob a organização de Valentino Giarratana (tradução portuguesa em GRAMSCI, 1999-2002, sobre Gramsci, ver COUTINHO, 1999 e GRUPPI, 2000). Também por causa do contexto em que foi escrita, essa obra de Gramsci não apresenta uma teoria sistemática, mas trata muitas vezes de questões ligadas à situação política do momento ou à própria prática política. Daí a definição do pensamento gramsciano como “marxismo aberto” (*The Open Marxism of Antonio Gramsci*



Antonio Gramsci (1891-1937)
 Fonte: <http://tinyurl.com/AntonioGramsci>



(Mapas do processo de unificação da Itália) Com o termo *Risorgimento* se indica o período entre 1815 e 1870 no qual se deu a gradual unificação da Itália como Estado nacional.

foi o título de uma das primeiras traduções de escritos gramscianos para o inglês, publicada em 1957 com a organização de Carl Marzani (MARZANI, 1957; ver também HALL, 1986.) com referência a este caráter assistemático da obra gramsciana, mas também ao fato de nosso autor ter-se deixado inspirar não somente por Marx, mas também por outros autores marxistas (Labriola) e não marxistas (Hegel, Sorel, o próprio Croce).

O objeto central do pensamento gramsciano é o fato de as classes trabalhadoras terem se deixado seduzir pela propaganda fascista: um assunto que estará no centro também da reflexão de Adorno e Horkheimer, como veremos. Não se trata dum mero “emburguesamento” do proletariado, como aquele denunciado por Lênin (ver 3.1.1), mas duma tomada de posição contrária aos próprios interesses, na ótica marxista. O problema, mais uma vez, é a dificuldade de o proletariado desenvolver uma consciência de classe adequada. **A análise gramsciana se caracteriza pela renúncia a uma visão meramente econômica nos moldes da ortodoxia marxista encarnada pela Segunda Internacional.** Desse ponto de vista, podemos identificar dois elementos nos quais emerge a distância entre Gramsci e o marxismo ortodoxo.

O primeiro diz respeito à **teoria do conhecimento**. Segundo Gramsci, nosso conhecimento da realidade é sempre determinado historicamente e resulta duma competição entre diferentes interpretações e visões de mundo. Não é possível, em outras palavras, assumir um ponto de vista neutro (o de um observador externo) para descrever uma realidade objetiva, como o supunham as ciências exatas (Este pressuposto hoje não é mantido nem sequer para estas últimas, ou os defensores da ideia dum marxismo científico em sentido positivista). Para nosso autor, conhecemos a realidade somente pondo-a em relação ao ser humano, o qual é um sujeito histórico em devir; o conhecimento da realidade e a própria realidade estão sempre em devir. O próprio marxismo não representa uma exceção nesse sentido: ele também, como todas as outras teorias, é expressão dum contexto social e histórico particular.

Na visão de Gramsci, diferentes teorias oferecem diferentes interpretações do mundo; estas podem resultar numa crítica das relações de poder existentes (como no caso do marxismo) ou numa defesa delas (ou podem ignorar simplesmente tais relações, fingindo que não sejam relevantes para ela). Essa ideia duma luta entre diferentes teorias ou interpretações da realidade é fundamental para entender o papel central que Gramsci atribui aos intelectuais e para entender seu conceito de hegemonia.

Para nosso autor, um **intelectual** não é simplesmente alguém que exerce uma atividade intelectual (assim como quem sabe cozinhar

dois ovos ou remendar um rasgo dum casaco não é, por isso, um cozinheiro ou um alfaiate, para citar dois exemplos oferecidos pelo próprio Gramsci), mas se define com base na função que ele exerce na sociedade (por exemplo, um cientista ou um jornalista etc.).

Em primeiro lugar, cada intelectual possui uma relação (que Gramsci denomina de “orgânica”) com uma classe social, ainda que haja alguns que negam isto: estes são os intelectuais tradicionais (como os eclesiásticos ou os outros grupos que, no passado, foram ligados à classe aristocrática, no gozo de certos privilégios e do poder), os quais se consideram independentes. Mas, como no caso das teorias neutras mencionadas anteriormente, a presumida neutralidade representa quase sempre uma maneira de apoiar o status quo, ainda que sem a consciência de está-lo fazendo.

Em segundo lugar, cabe distinguir entre intelectuais que exercem uma atividade criadora nas ciências, nas artes, na filosofia etc. e intelectuais que se limitam a “administrar” o patrimônio intelectual existente (por exemplo, professores ou divulgadores científicos).

Ora, os intelectuais orgânicos podem ter uma dupla função: eles podem contribuir e manter a hegemonia social duma certa classe, ou podem criticar tal hegemonia (neste sentido, Gramsci considera o partido comunista como um “intelectual coletivo”, anti-hegemônico, que deveria operar pela educação política da massa). O conceito de **hegemonia** apresenta vários níveis. **Em primeiro lugar**, ele se refere à hegemonia econômica e política duma classe social; como da burguesia. **Em segundo lugar**, refere-se aos aparelhos ideológicos que asseguram tal hegemonia em termos de justificação e legitimação. Os dois níveis nem sempre vão juntos: é possível uma transformação nas relações econômicas de base sem que haja mudanças no nível ideológico, ou uma transformação das superestruturas sem mudanças nas relações da base econômica (Gramsci introduz, neste contexto, a noção de revolução passiva). A luta pela hegemonia pode resultar num conflito explosivo, como no caso da revolução russa, ou num conflito demorado, no qual as frentes parecem quase imóveis (Gramsci utiliza, neste contexto, os termos de guerra de movimento e guerra de posição, referindo-se à experiência da Primeira Guerra Mundial).

O conceito de hegemonia serve a Gramsci para oferecer uma leitura da relação entre sociedade civil e Estado, mais diferenciada daquela do marxismo ortodoxo (este é o segundo elemento de diferença anteriormente mencionada). Longe de ser meramente um instrumento para a realização dos interesses da burguesia, o Estado possui sua autonomia (como em parte já tinha reconhecido o Marx de *O 18 Brumário*).

Ao mesmo tempo, contudo, o Estado tende a invadir âmbitos próprios da sociedade civil, em particular a intervir pesadamente na esfera econômica; a sociedade civil, por sua parte, se apoia em medida sempre maior sobre esta ação de intervenção do Estado, interiorizando as estruturas de poder estatais. Gramsci introduz o conceito de **Estado integral** para indicar essa penetração recíproca das duas esferas (que pertencem à superestrutura: a sociedade civil em questão não é a base econômica das relações de propriedade). O Estado é, sim, primeiramente, o conjunto de instituições que se ocupam em criar leis e implementá-las, mas, para manter seu poder, ele não se baseia somente no uso da força, mas também numa hegemonia cultural que vai além da simples legitimação (democrática ou não). A própria sociedade civil, por sua vez, interioriza elementos repressivos e de coação próprios do Estado (como a coerção exercida pela opinião pública ou pelas convenções).

A classe dominante, portanto, não se serve meramente dos aparelhos repressivos do Estado para manter seu poder, mas também de instituições que lhe garantem a hegemonia cultural: a escola, a universidade, a mídia etc. (Gramsci cita até a **toponomástica**).

Para os intelectuais contra-hegemônicos, inclusive para o partido enquanto intelectual coletivo, a luta pela hegemonia passa por todos estes lugares e, no caso numa “guerra de posição”, implica um lento processo de ocupação deles, mas deve acompanhar-se de uma análise cuidadosa da situação social: da estrutura objetiva (as relações de propriedade, o nível de desenvolvimento das forças de produção etc.), das re-



O fato de ruas ou praças (ou escolas, teatros etc.) terem o nome de determinadas figuras públicas, torna estas últimas respeitáveis e dignas de memória e, portanto, aceitáveis suas ações (pensem nas cidades que, no Brasil, trazem o nome de ditadores militares: de Castelo Branco a Médici, mas também a própria Florianópolis; não admira que neste contexto seja possível minimizar publicamente os crimes da ditadura e chamá-la até de “ditabranda”).

lações de força no âmbito político (a ausência ou a presença duma consciência de classe entre os trabalhadores) e até das relações de força no âmbito militar, já que, quando o domínio hegemônico acabar, a classe dominante ainda pode dispor do aparelho repressivo do Estado. Por isso, Gramsci denomina sua posição de **filosofia da práxis**, já que nela teoria e práxis estão indissolúvelmente ligadas.

As experiências do fascismo e do nazismo demonstraram que o proletariado estava ainda longe de ter desenvolvido a consciência de classe necessária para compreender que seus interesses se opunham de maneira essencial àqueles da burguesia e que a luta não poderia reduzir-se a ter como objetivo somente melhorias salariais.

Além disso, também nos países onde não surgiu uma ditadura de direita, a burguesia conseguiu manter sua hegemonia cultural convencendo os trabalhadores de que a democracia representativa seria a mais justa forma de governo e que estaria no interesse de todos os cidadãos mantê-la forte. Um clássico exemplo de **estratégia hegemônica burguesa** consiste em convencer as outras classes de que os interesses dela são, “na realidade”, os interesses de todos ou representam o verdadeiro interesse comum. A questão dominante do pensamento político contemporâneo, a da relação entre Estado e sociedade civil, encontra em Gramsci uma das respostas mais originais.

A teoria do Estado integral permite repensar tal relação sem cair numa dicotomia que impeça de entendê-la corretamente e que poderia até possuir um caráter ideológico (como no caso dos teóricos neoliberais que minimizam o papel do Estado para a economia, reduzindo-o a mero guardião de contratos quando, na realidade, não há sistema econômico complexo que possa sustentar-se sem ele).

Ao mesmo tempo, tal teoria mostra como a luta pela conquista do poder não passa somente pela violência (pelo ataque ao palácio de Inverno, para usar uma expressão gramsciana que alude à revolução russa), mas também pela conquista das cidadelas nas quais a classe dominante exerce seu predomínio ideológico. A ideia de que essa luta possa ser longa (uma guerra de posição) obriga a repensar o papel do partido operário, que não pode ser somente um partido revolucionário, mas deve ser capaz de oferecer às classes populares

Traços dessa estratégia se encontram ainda hoje na ideia de que os interesses dos empresários e da indústria coincidem com os interesses do país inteiro quando a realidade nem sempre comprova isto (se é verdade que uma política de incentivos à indústria e à economia privada em geral pode criar emprego e bem-estar difuso, é também verdade que, frequentemente, o Estado é chamado a cobrir economicamente os gastos provocados pela empresa privada, sem participar de seus ganhos, como aconteceu em muitos países em ocasião da crise de 2008/2009).

uma ideologia alternativa àquela burguesa dominante e de produzir intelectuais orgânicos próprios (possivelmente provenientes do seio da própria classe operária, e não meros burgueses “convertidos”).

O rígido determinismo economicista do marxismo ortodoxo é recusado em nome duma visão mais complexa (e mais próxima à realidade) do papel das superestruturas institucionais e ideológicas e de sua relativa autonomia perante a base das relações de propriedade. O interesse da análise se desloca da mera dimensão econômica para aquela das formas de vida características da sociedade capitalista. Este é o centro da obra do jovem Lukács e da Escola de Frankfurt.

3.2.3 LUKÁCS E A ESCOLA DE FRANKFURT

A trajetória intelectual de *György Lukács* se estende por muitas décadas, passando por diferentes posições teóricas e políticas. Neste contexto, consideraremos unicamente a obra *História e consciência de classe*, de 1923. Outros textos relevantes desse autor são as obras de teoria e crítica literária, como *A alma e as formas* (1911) e *Teoria do romance* (1916); as obras dedicadas à análise das relações da filosofia clássica alemã com o contexto econômico, social e político de seu tempo e da época sucessiva (por exemplo, de sua influência no surgimento do nazismo), como *O jovem Hegel* (1948) e *A destruição da razão* (1954); assim como a extensa e inacabada *Ontologia do ser social* (sobre Lukács, ver ANTUNES; REGO, 1996 e NOBRE, 2001). A obra em análise aqui exerceu uma influência profunda sobre muitos autores marxistas (em particular sobre os membros da Escola de Frankfurt, inclusive sobre Habermas, que pertence à “segunda geração” de tal Escola) e já que é nela que Lukács introduz o conceito de reificação, que até hoje é usado por muitos teóricos (por exemplo, ver HONNETH, 2005).

O ponto de partida de Lukács é uma polêmica distinção entre o método presumidamente científico das ciências positivas e o método dialético. Enquanto as primeiras afirmam basear-se sobre uma descrição neutra dos fatos, o método dialético parte da ideia de que não existem fatos puros, dados desde sempre, mas de que eles possuem um caráter histórico, mais precisamente (so-



György Lukács (1885-1971)
Fonte: <http://tinyurl.com/gyorgylukacs>

bretudo no caso dos fatos econômicos e sociais) de que eles são “produtos de uma época histórica determinada: a do capitalismo” (LUKÁCS, 2003, p. 74).

O método dialético enxerga justamente esse caráter histórico e o processo de formação dos fatos: “no método dialético a rigidez dos conceitos (e dos objetos que lhes correspondem) é dissolvida” (LUKÁCS, 2003, p. 67). Para explicar o caráter histórico dos fenômenos sociais e de sua conceitualização, Lukács cita aqui Marx: “Um negro é um negro. Somente em certas condições torna-se um escravo. Uma máquina de tecer algodão é uma máquina de tecer algodão. Somente em certas condições ela se torna capital” (apud LUKÁCS, 2003, p. 85).

A tentativa de descrever tais fatos como algo imutável ou natural implica num fetichismo próximo ao da mercadoria descrito por Marx. Tal fetichismo é dominante na sociedade capitalista e impede que as relações econômicas, que formam a base dela, sejam vistas como relações entre homens, passando a ser consideradas como relações necessárias e naturais, entre coisas. Destarte, as categorias econômicas estarrecem e perdem seu caráter histórico e dinâmico.

Somente os conceitos tornados “fluidos” pelo método dialético permitem a compreensão da realidade como **totalidade** historicamente determinada, pela ação recíproca de objeto e sujeito, e não como dimensão objetiva imutável – externa ao sujeito, como querem as ciências naturais tradicionais, que – contrariamente à visão dialética – recusam-se em reconhecer as contradições inerentes à realidade como algo essencial a ela (apud LUKÁCS, 2003, p. 78).

O conceito de totalidade não aponta, portanto, a uma eliminação dos contrários na unidade, a uma identidade indiferenciada, mas mantém em si as oposições e as considera no contexto histórico (trata-se, portanto, duma totalidade determinada nos moldes da dialética hegeliana). Para que a totalidade da sociedade se torne visível, é necessário, contudo, que entre em cena um sujeito coletivo específico, a saber, o **proletariado**, pois tal conhecimento da totalidade é irrenunciável para ele:

Para o proletariado, conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida [...]. Do ponto de vista do proletariado, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento. (LUKÁCS, 2003, p. 97).

Mas o proletariado não é um sujeito meramente passivo do conhecimento da totalidade social. Ao conhecer tal totalidade e, portanto, ao ganhar consciência de sua situação (isto é, ao ganhar **consciência de classe**), ele se torna sujeito consciente da transformação dela, sujeito da revolução social.

O fato de as relações econômicas aparecerem no capitalismo como algo natural e como relações entre coisas, e não entre pessoas, leva Lukács a introduzir o conceito de **reificação**. O ponto de partida de Lukács é a análise do fetichismo da mercadoria efetuada por Marx (ver 1.3.2) e ecoam as páginas que o jovem Marx tinha dedicado ao conceito de trabalho alienado nos *Manuscritos* de 1844 (ver 1.1), que Lukács não conhecia, já que foram publicados apenas em 1932.

Na moderna sociedade capitalista, a dominação da forma-mercadoria chega a penetrar “no conjunto das manifestações vitais da sociedade e a remodelar tais manifestações à sua própria imagem” (LUKÁCS, 2003, p. 196), ao ponto que a mercadoria se torna a “categoria universal de todo o ser social” (LUKÁCS, 2003, p. 198). Qualquer aspecto da vida social acaba sendo dominado pela lógica da troca, tudo se torna mercadoria; portanto, tudo se torna coisa (em latim: res, daí o termo português “reificação”), objeto possível de troca, inclusive as relações humanas e a própria atividade humana, que se apresenta ao ser humano como algo objetivo, separado dele.

Tudo é submetido a uma racionalidade calculadora que abstrai dos momentos subjetivos e peculiares de tal atividade, operando a redução dela a trabalho abstrato objetivamente quantificável (LUKÁCS, 2003, p. 202). O homem aparece assim como máquina, não como sujeito, “como parte mecanizada dum sistema mecânico que já se encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e cujas leis ele deve se submeter” (LUKÁCS, 2003, p. 203).

O resultado é uma atomização dos indivíduos que, além de não se reconhecerem como sujeitos de sua atividade, perdem de vista as relações humanas que subjazem a ela e a toda a realidade social. Esse processo de reificação marca a sociedade capitalista e a vida dos indivíduos nela.

A obra de Lukács influenciou profundamente a reflexão do grupo de pesquisadores reunidos no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (fundado em 1923), que se dedicou à análise de fenômenos que podem ser definidos como fenômenos de reificação, embora nem sempre estes autores utilizem o termo. Os membros do Instituto provinham de diferentes âmbitos de pesquisa (entre eles, havia sociólogos, economistas, juristas, filósofos, críticos literários ou de arte) e o objeto de seus estudos era, numa palavra, a vida na era do capitalismo moderno, isto é, a vida “reificada”, sujeita à lógica da mercadoria. Nesse sentido, a análise que autores como Adorno ou Horkheimer fazem de tal vida pode ser considerada como uma forma de crítica ética do capitalismo (ver 1.3.2).

O projeto originário do Instituto de Frankfurt, mantido também depois de o filósofo Max Horkheimer ter assumido sua direção em 1930, era inspirado por um **materialismo interdisciplinar**. Também neste caso, como já aconteceu com Gramsci e Lukács, assistimos a uma reação contra o economicismo dominante no marxismo ortodoxo. Objeto de crítica é, novamente, a visão pela qual a base econômica determinaria, de maneira automática, a superestrutura (isto é, o direito, o Estado, a cultura duma sociedade). Não somente Horkheimer reconhece uma maior autonomia da superestrutura relativamente à base econômica, mas ele acrescenta uma terceira instância, a saber, a estrutura da **personalidade**, que opera como mediadora entre a base e a superestrutura.

As relações econômicas não se traduzem diretamente em fenômenos culturais ou em normas jurídicas; a forma em que isso acontece depende, antes, da maneira como os indivíduos se socializam e formam sua personalidade. Para dar um exemplo: a atitude de conformismo e obediência passiva que caracterizava a população nos estados totalitários é explicada pelos frankfurtianos, que

recorrem a Freud e à sua teoria psicológica, como expressão dum Eu fraco, que, por sua vez, é consequência duma educação autoritária que suscita, nas crianças, temor e dependência dos pais.

Nessa ótica, não é possível reduzir todos os fenômenos sociais às relações econômicas que lhes subjazem, mas é necessário levar em conta vários aspectos (econômicos, psicológicos, educacionais etc.). Por isso, segundo Horkheimer, é necessário que “filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos se reúnam em grupos de trabalho permanentes” a fim de elaborar novos métodos de pesquisa social. (HORKHEIMER, 1988, p. 29)

A questão central a ser analisada dessa perspectiva interdisciplinar é a relação

(...) entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações nos âmbitos culturais em sentido estrito, dos quais fazem parte não somente os conteúdos espirituais das ciências, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de diversão, o estilo de vida, etc. (HORKHEIMER, 1988, p. 29).

Conforme esse programa, os membros do Instituto de Pesquisa Social efetuaram inúmeras pesquisas empíricas, particularmente sobre a relação entre família e autoridade e sobre o caráter autoritário como consequência dum certo tipo de educação. Também depois de sua emigração para os EUA, em consequência da tomada de poder pelos nazistas, os frankfurtianos não deixaram de realizar pesquisas desse tipo (por exemplo, sobre a nova mídia, em particular sobre rádio e cinema). Mas, com o passar do tempo, a atenção de Adorno e Horkheimer, que eram as figuras centrais do Instituto, dirigiram-se a questões não imediatamente empíricas, mas teóricas e filosóficas, em sentido estrito.

Nos anos de exílio nos EUA, os dois pensadores escreveram juntos sua obra mais conhecida, *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947, que representa um ponto de chegada de suas pesquisas e (para Adorno) um ponto de partida para novos caminhos teóricos que, contudo, não serão discutidos *aqui*. A questão da qual nossos autores partem é “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se

• Sobre a Escola de Frankfurt,
• ver JAY, 2008, NOBRE, 2004, e
• WIGGERSHAUS, 2002; sobre
• Adorno, ver SELIGMANN-SILVA,
• 2003, e TIBURI, 1995; sobre a
• Dialética do Esclarecimento,
• ver DUARTE, 2002.

afundando em uma nova espécie de barbárie” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 11).

Os avanços técnicos deveriam ter tornado possível uma humanização da produção e uma vida melhor para todos, mas acabou tornando o homem ainda mais escravo do seu trabalho (um trabalho, aliás, que o embrutece cada vez mais); e tal avanço tecnológico não corresponde a um avanço moral ou político, já que os homens parecem incapazes de sair do antigo mecanismo perverso da guerra e do ódio (ou do antissemitismo).

Em seu diagnóstico, os dois autores juntam, por assim dizer, Weber com Lukács. Do filósofo húngaro, retomam a noção de reificação, do primeiro a noção de uma razão finalisticamente interessada na dominação da natureza, que eles denominam de **razão instrumental**.

Contrariamente a Weber, contudo, eles não consideram o triunfo desta última como sendo uma característica exclusiva da modernidade; Horkheimer e Adorno procuram antes, na antiguidade, a origem da racionalidade instrumental e da dominação da natureza. Esta última se apresenta ao homem como algo externo e ameaçador que ele tenta reduzir sob o seu controle ao torná-la uma coisa, um objeto do seu trabalho, mas também do seu saber. O **mito** representa precisamente uma tentativa de explicar, de forma coerente, a natureza e seus mistérios assombradores; portanto, ele é já esclarecimento e tentativa de racionalização. Ao mesmo tempo, o **esclarecimento**, que se apresenta como uma tentativa de superar a arbitrariedade e irracionalidade do mito, acaba, por sua vez, tornando-se mito: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 15).

A tentativa de substituir a imaginação do mito pelo saber do entendimento leva ao triunfo da técnica, que é “a essência deste saber” e que acaba submetendo o próprio homem, pois a única coisa que lhe importa é dominar completamente a natureza, não dar um sentido ao mundo e à vida humana (como em parte ainda acontecia no mito): “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21).

Assim, o esclarecimento, ao pretender reduzir tudo a essas duas categorias, ao não admitir que algo escape de sua lógica, torna-se “totalitário” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 22). Mas, se o esclarecimento é totalitário, isso vale para qualquer doutrina ou sistema de pensamento:

O esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão. [...] Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. [...] O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 37).

O próprio pensamento se transforma assim “em coisa, em instrumento” com fins que visam à dominação do mundo. O processo de reificação descrito por Lukács se torna aqui total e perpassa toda relação do homem com a natureza, com o pensamento e consigo mesmo:

o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens em relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitizadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 40).

Não se há somente a dominação do homem sobre os outros homens, mas também sobre si mesmo: o indivíduo se torna, aos próprios olhos, um objeto separado, um instrumento para a realização de fins impostos exteriormente pela lógica da razão calculadora e utilitária, que invade assim cada espaço, rechaçando qualquer outra lógica. O próprio processo de formação do Eu é marcado por essa tentativa de dominação de si, quer historicamente (o paradigma mitológico desse doloroso processo é Ulisses com suas peregrinações, analisadas no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”), quer no nível da formação pessoal, na infância dos indivíduos, que repete, de certa forma, tal processo (emerge aqui e ao longo do texto a influência de Freud).

Dessa maneira, “o espírito torna-se de fato o aparelho da domi-

nação e do autodomínio” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 46). Numa página que antecipa toda a obra de Foucault e as análises de Hannah Arendt sobre a sociedade de massa, os dois autores concluem:

Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. [...] Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do Eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força. [...] São as condições concretas do trabalho na sociedade que forçam o conformismo [...]. A impotência dos trabalhadores não é mero pretexto dos dominantes, mas a consequência lógica da sociedade industrial. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 47).

O economista **Friedrich Pollock**, que colaborou com o Instituto de Pesquisa Social, utilizou na posição dos monopólios o termo “capitalismo de Estado” e o conceito de “economia planificada”, que, em seguida, foram aplicados somente em relação aos países do chamado Socialismo Real. Na leitura de Pollock, contudo, também nos países ocidentais é necessário que o Estado intervenha pesadamente na economia para garantir o funcionamento do sistema.

Expressão mais adequada da lógica de domínio própria da racionalidade instrumental é, portanto, o capitalismo, em particular o capitalismo monopolístico, no qual o mercado e o Estado são tão profundamente entrelaçados a ponto de formar um único complexo todo-dominante, que lembra o Estado integral de Gramsci: o “**Estado autoritário**”, que se ocupa de regulamentar as inevitáveis crises do sistema capitalista, intervindo, por um lado, nos mercados, e fortalecendo, por outro, *a posição dos monopólios*.

O Estado autoritário se baseia no uso da força, mas também no fato de que os indivíduos submetidos ao seu domínio não somente não se revoltam, mas não veem razão alguma para a revolta, pois sua visão do mundo é manipulada pela mídia e por aquilo que nossos dois autores denominam de **indústria cultural**, cuja tarefa principal é, portanto, criar no público certa atitude que, ainda que seja “parte do sistema”, é apresentada como uma “desculpa” pela organização deste último (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 115).

O resultado, além da padronização e da produção em série dos produtos culturais (das obras de arte às de diversão), é o de formar sujeitos padronizados, que compartilham os mesmos gostos e a mesma maneira de desfrutar seu lazer (assistindo todos aos mesmos filmes, ouvindo as mesmas canções de sucesso, admirando as mesmas celebridades do cinema etc.).

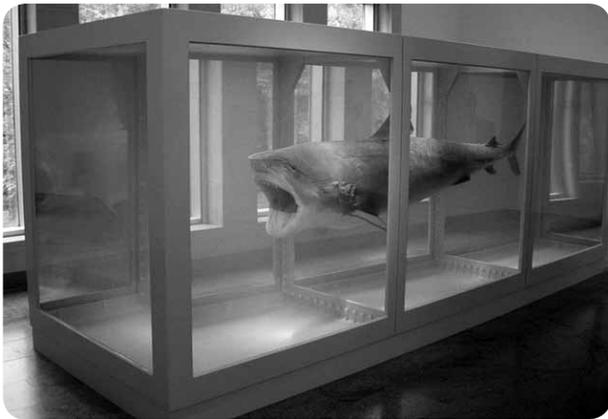
Os produtos culturais padronizados (aos quais hoje poderíamos acrescentar as novelas, os programas televisivos, os jogos para computador) têm a função de apresentar ao espectador uma visão do mundo pré-estabelecida e que não deixa espaço à fantasia ou a reflexão. O espectador é adestrado a “curtir” o produto e a não pensar, de tal modo que se chega a uma “atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural [...]”. Os próprios produtos [...] paralisam essas capacidades [...], proíbem a atividade intelectual do espectador” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 119), particularmente usando uma linguagem rápida (como aquela das propagandas ou de muitos filmes atuais), que não deixa tempo para refletir e transforma o espectador em consumidor passivo de imagens e sons.

Até a cultura “elevada” se torna mera ocasião de diversão: a música erudita é adaptada como música popular (um bom exemplo disso hoje são os músicos que fazem *easy listening* ou *cross-over*, como Andrea Bocelli, André Rieu ou Keith Garrett), a arte conceitual ou de difícil compreensão é abandonada em prol duma arte de fácil consumo ou da arte clássica reduzida a mero evento (por exemplo, nas grandes exposições que atraem milhares de visitantes, que, contudo, nem sempre dispõem dos instrumentos conceituais para entender as obras que estão admirando). O contato com a cultura é reduzido a ocasião de lazer e diversão, em vez de representar, para o sujeito, uma experiência estética genuína que

EASY LISTENING

Easy listening é o nome inglês para o estilo de música orquestrada, que surgiu na década de 50 e que teve como precursores Ray Conniff, Burt Bacharach, Paul Mauriat, Percy Faith, Annunzio Paolo Mantovani, Franck Pourcel, Bradley Joseph, entre outros. Também conhecida como “lounge music”, é geralmente vista por parte dos críticos como música estritamente comercial e de fácil audição, por seu estilo melodioso – daí sua denominação “easy listening”, que pode ser traduzido como audição fácil. Desse modo, sempre fez enorme sucesso junto ao público, vendendo milhões de discos, e suas apresentações públicas chegavam a lotar as casas de espetáculos, além de influenciar inúmeros músicos de gerações posteriores e o próprio desenvolvimento dos estilos musicais. Suas raízes estão nas Big Bands dos anos 30 e 40, de onde se originou a maioria de seus intérpretes, onde atuavam como instrumentistas ou como arranjadores.

lhe dê um diferente acesso ao mundo. Esse processo de banalização da cultura é até indicado como democratização dela, já que, para entender uma canção de sucesso ou uma obra de arte trivial, por exemplo, uma sonata de piano de Beethoven ou Schönberg, uma pintura de Kandinsky ou de Iberé Camargo não é necessária a competência técnica e cultural.



The Physical Impossibility Of Death In the Mind Of Someone Living (A impossibilidade física da morte na mente de alguém vivo), de Damien Hirst. A imagem é a de um enorme tubarão numa vitrine cheia de formaldeído. Essa obra foi vendida em 2004 como a segunda obra mais cara de um artista em vida, custando dez milhões de dólares. Fonte: <http://tinyurl.com/2d8eb69>

A ideologia da indústria cultural é o negócio; qualquer produto cultural se torna, portanto, objeto de comércio, inclusive os produtos que criticam a própria indústria cultural e a lógica da sociedade capitalista e consumista (pense no enorme êxito comercial de artistas críticos do sistema, como **Damien Hirst** ou os *rappers*). A força da indústria cultural é a de submeter à sua lógica também os que pretendem subtrair-se a ela. Nesse sentido, ela também tende a ser totalitária, pois tende a englobar qualquer manifestação cultural.

Ora, o fato de a diversão apresentar o caráter duma reprodução padronizada dos mesmos produtos culturais faz com que ela se torne um prolongamento do trabalho, já que reproduz o caráter mecânico e alienante deste:

Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condição de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. [...] O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação [...]. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 128).

A indústria cultural leva, portanto, o espectador (o consumidor) a não pensar em alternativas possíveis e lhe apresenta seu mundo como o único mundo possível, quando não como um paraíso (na propaganda, nos seriados televisivos, em muitos filmes). Ela é uma

“apologia da sociedade”, já que “divertir-se significa estar de acordo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 135). Nela o indivíduo é ilusório, “o que domina é a pseudo-individualidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144), pois qualquer tentativa de opor-se à sociedade é condenada ou, como se disse, imediatamente engolida pela própria indústria cultural.

Nessa negação da individualidade, contudo, a indústria cultural desvela “o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia”, já que “todo personagem burguês exprime, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva”. A liberdade era só aparente e se reduzia à liberdade de perseguir seus fins privados numa ótica de competição com os outros. O sujeito burguês está “afinal dispensado do esforço da individuação pelo esforço [...] da imitação”, e a indústria cultural oferece justamente os modelos a serem imitados (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 145). Daí ao fascismo e ao nazismo o passo é curto e simples demais.

A sociedade capitalista é, portanto, uma sociedade totalitária, apesar da fachada das instituições liberais e democráticas, já que não permite ao indivíduo viver outra vida que a proposta pela indústria cultural. Na sociedade totalitária, falta aos sujeitos a consciência de que as coisas poderiam ser diferentes; nela domina a ideia que hoje em dia é indicada pelo acrônimo T.I.N.A. (“There Is No Alternative”, ou seja, “Não há alternativa”).

Desse ponto de vista, as análises de Horkheimer e Adorno mantêm uma atualidade assustadora. Não devemos, contudo, interpretar sua crítica à razão instrumental e ao esclarecimento como uma crítica à racionalidade *tout-court*. O problema é, antes, que o racionalismo do esclarecimento se converte no seu contrário: na irracionalidade da barbárie fascista, que se serve das mais avançadas tecnologias para praticar seus crimes, e na irracionalidade duma sociedade capitalista, na qual os avanços tecnológicos, longe de aliviar a vida das pessoas, tornam o trabalho e a vida privada cada vez mais alienados.

3.3 CONSERVADORISMO E FASCISMO

O fim da Primeira Guerra Mundial foi marcado na Alemanha e na Itália por graves transtornos sociais. A Itália tinha saído vencedora da guerra, mas teve que renunciar a boa parte dos ganhos territoriais prometidos pelos seus aliados, levando os nacionalistas a reclamar da “traição” por parte das democracias liberais (França e Inglaterra) e a falar em “vitória mutilada”. Nos anos sucessivos ao fim da guerra, os movimentos operários travaram lutas ásperas contra os padrões, levando a uma série quase ininterrupta de greves (não é por acaso que Sorel se tornou um dos autores mais estudados pelos teóricos esquerdistas da época). Chegou-se rapidamente a violentas confrontações entre milícias comunistas e nacionalistas que levaram o país à beira da guerra civil.

Nesse contexto de descontentamento nacionalista e de violência política, Benito Mussolini (um ex-socialista) fundou o Partido Fascista, que, em poucos anos, recebeu o apoio dos industriais (que se serviam das milícias fascistas para reprimir violentamente as greves), assim como dos pequenos burgueses e dos proprietários da terra (que temiam uma revolução social e uma redistribuição das terras). Com o apoio decisivo da monarquia, Mussolini tomou o poder e instaurou a primeira ditadura fascista da história; outras lhe seguiram no resto da Europa (Hungria, Áustria, Espanha, Portugal e, naturalmente, Alemanha) e no Mundo (Perón, na Argentina, e Vargas, no Brasil, admiravam Mussolini e se inspiraram nele para suas políticas populistas).

Mas a crise mais violenta depois da guerra se deu na Alemanha, onde, em consequência da deposição do Kaiser e da proclamação da república, houve várias revoluções comunistas. A de Berlim foi reprimida sangrentamente pelo exército a pedido do novo governo republicano social-democrático (nessa ocasião, Rosa Luxemburg foi barbaramente morta pelos nacionalistas, junto a Karl Liebknecht e outros políticos esquerdistas). Aqui, como sucessivamente em Munique (onde a revolução teve, por um breve tempo, êxito melhor e levou à criação duma república soviética), as tropas regulares foram auxiliadas por milícias de extrema direita, verdadeiras antecipações das SA e das SS nazistas. A república liberal instaura-

da durante essa fase tumultuada da história alemã (a chamada República de Weimar; nome da cidade na qual se reuniu a assembleia constituinte) nasceu fraca, tendo que enfrentar a hostilidade da direita nacionalista (convicta de que a guerra tivesse sido perdida por causa da covardia dos burgueses e da traição dos operários) e da esquerda revolucionária (que esperava imitar os bolcheviques russos), mas também da burguesia que deveria apoiá-la.

A crise econômica e o altíssimo nível de desemprego que perturbaram o país no final dos anos 20 criaram o chão ideal para o populismo nacionalista de Hitler, que mobilizou o antissemitismo presente na sociedade alemã, apontando os judeus como a única causa dos males da Alemanha. O resto é tristemente conhecido.

3.3.1 O ESTADO TOTALITÁRIO: GENTILE COMO TEÓRICO DO FASCISMO

O fascismo italiano encontrou seu maior teórico no filósofo neo-hegeliano *Giovanni Gentile*¹. Conforme ele afirma no escrito *A doutrina do fascismo*², esse movimento tem caráter espiritual e antimaterialista, já que considera o indivíduo como sendo inserido num “contexto maior” do que ele, a saber, a nação – que forma uma unidade espiritual que inclui também as gerações passadas.

Na visão de Gentile, o fascismo “vê a vida como luta, pensando que cabe ao homem conquistar algo que seja digno dele [...]. Daí o grande valor da cultura em todas suas formas – arte, religião, ciência – e a importância enorme da *educação*. Daí também o valor essencial do trabalho, com o qual o homem vence a natureza e cria o mundo humano (econômico, político, moral e intelectual)” (GENTILE, 1932). O fascismo não acredita “na felicidade neste mundo” e é “contra a vida confortável”. O hegelismo de Gentile aparece claro no momento em que ele considera o indivíduo como essencialmente ligado à família, à sociedade, à nação (que aqui coincide com o Estado) e à história. Em relação a esta última, Gentile afirma que “fora da história o homem é nada”.

O fascismo é explicitamente anti-individualista e, portanto, antiliberal; é antidemocrático (ao recusar a noção de igualdade política dos cidadãos) e antissocialista (já que, para ele, nada existe



¹Giovanni Gentile (1875-1944) Fonte: <http://tinyurl.com/GiovanniGentile>

²O escrito foi publicado na Enciclopédia Italiana, em 1932, como se fosse de Mussolini, mas de fato foi redigido por Gentile.

Gentile foi ministro da educação do governo fascista e autor duma importante reforma do currículo escolar.

O termo foi usado, pela primeira vez, por um opositor do regime fascista, o político Giovanni Amendola (que morreu em consequência das violências fascistas), o qual usou a expressão “sistema totalitário” para referir-se ao fascismo (num artigo publicado no jornal *Il Mondo* em 12 de maio de 1923).

fora do Estado, nem indivíduos, nem grupos particulares, menos ainda classes). Como escreve Gentile, “para o fascista, tudo é no Estado e nada de humano e espiritual existe ou tem valor fora do Estado. Neste sentido, o fascismo é totalitário”; e ainda: “para o fascismo, o Estado é um absoluto, perante o qual indivíduos e grupos são o relativo” (GENTILE, 1932). Eis teorizado o **totalitarismo** como ideologia dum Estado que penetra em todos os aspectos da vida individual e social, privada e pública, material e espiritual; que, em suma, é “Estado ético”, para usar a expressão de Gentile:

O Estado, assim como o fascismo o concebe e realiza, é um fato espiritual e moral, pois torna concreta a organização política, jurídica, econômica da nação, e tal organização é, em seu nascimento e desenvolvimento, uma manifestação do Espírito. O Estado garante a segurança interior e exterior, mas é também quem guarda e transmite o espírito do povo assim como este foi elaborado pelos séculos na língua, nos costumes, na fé. O Estado não é somente presente, mas também passado e principalmente futuro. [...] É o Estado que educa os cidadãos à virtude civil, os torna conscientes de sua missão, os solicita à união; harmoniza seus interesses na justiça; transmite as conquistas do pensamento nas ciências, nas artes, no direito, na solidariedade humana; leva os homens da vida elementar da tribo à máxima expressão humana de potência, a saber, ao império. (GENTILE, 1932).

Mussolini era obcecado pela ideia de restaurar o império romano; sua política expansiva levou à anexação da Albânia e à conquista da Abissínia depois duma guerra feroz, na qual as tropas italianas usaram armas químicas (proibidas pelo direito internacional) e operaram chacinas entre a população civil.

Esta última referência ao **império** aponta para outro ponto central: o fascismo é contrário à ideia duma paz perpétua e recusa o pacifismo, “que esconde somente uma renúncia perante a luta e uma covardia perante o sacrifício”. À recusa do pacifismo segue a exaltação da guerra: “Somente a guerra leva ao máximo nível de tensão todas as energias humanas e coloca um selo de nobreza aos povos que possuem a virtude de enfrentá-la” (GENTILE, 1932).

Já que o Estado não admite o individualismo liberal, nem a ideia de classes com interesses opostos, defendida pelo socialismo, e já que recusa os princípios liberais, ele impede a formação de sindicatos autônomos que representem interesses de classe. É um **Estado corporativista**, no qual os cidadãos são divididos em corporações ligadas a determinadas atividades econômicas, no modelo das corporações medievais e das associações profissionais hegelianas (ver livro-texto *Filosofia Política II*).

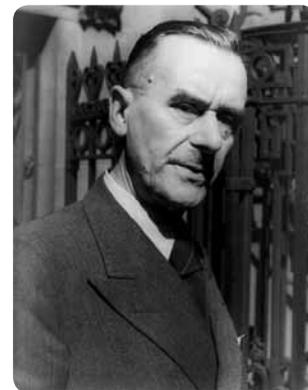
Na realidade, o Estado fascista italiano foi, em primeiro lugar, uma potência imperialista, cujo governo apoiou os interesses dos grandes capitalistas (começando pela família Agnelli, proprietária da FIAT) e que, ao mesmo tempo em que introduzia uma legislação trabalhista que fazia concessões relevantes para a vida dos trabalhadores, negava a estes a possibilidade de organizar-se autonomamente e perseguia com violência os opositores (com o exílio, a prisão ou a morte). Como no caso do nazismo, apesar de definir-se como movimento espiritual, o fascismo teve um efeito nefasto sobre a cultura nacional, já que o regime não tolerava nenhuma expressão cultural que não se adequasse aos ideais estéticos e políticos por ele impostos.

3.3.2 CIVILIZAÇÃO X CULTURA: O ANTIDEMOCRATISMO ALEMÃO ENTRE AS GUERRAS

A filosofia acadêmica alemã, anterior à Primeira Guerra Mundial, é caracterizada pela insistência sobre questões como a contraposição entre materialismo ou positivismo, por um lado, e filosofia dos valores, por outro; entre ciências naturais e ciências do espírito, entre *Zivilisation e Kultur* – entendida, a primeira, como resultado da atividade esclarecedora da razão identificada com o Iluminismo francês, e a segunda, como a expressão de forças espirituais profundas e não racionais enraizadas na história de um povo.

Essa contraposição culminou na adesão entusiástica da maioria dos intelectuais alemães à empreitada bélica de 1914, saudada por muitos deles como o definitivo acerto de contas entre os dois mundos espirituais encarnados pela França e pela Alemanha. Até um escritor como **Thomas Mann**¹, num escrito inacabado sobre *Espírito e Arte*, redigido nos anos de 1909 a 1912, escreveu com respeito ao “espírito alemão”:

Este espírito, contudo, se afirmou e mostrou seu valor em poderosas ações bélicas (na selva de Teutoburgo, a Wittenberg, nas Guerras de Libertação) contra o espírito romano-gaulês invasor. Negar isto, como o fazem *certos radicais*², e exigir que a Alemanha se torne política e espiritualmente francesa, e que a essência alemã [*deutsches Wesen*] de-



¹Thomas Mann (1875-1955). Mann se tornou um feroz opositor do nazismo e foi obrigado a deixar a Alemanha (mais precisamente: foi impedido de voltar depois duma viagem no exterior) Fonte: <http://tinyurl.com/2edh5ft>

²A referência aqui é ao seu irmão Heinrich Mann, autor, entre outras coisas de polêmicos romances sobre a Alemanha depois de 1870, como *Professor Unrat* e *O súdito*, e de um polêmico ensaio sobre Zola em que exaltava esta típica figura de intelectual engajado social e politicamente contrapondo-o aos intelectuais alemães presos em sua torre de marfim.

sapareça da face da terra em prol da *humanité* e da *raison*; fazer como se o espírito alemão fosse o mais preguiçoso e menos revolucionário do mundo e como se Lutero e Kant não valessem no mínimo quanto a Revolução Francesa (alguns radicais acham isto mesmo) – é absurdo, já não é política, mas ódio e xenofilia. (MANN, 2005, p. 40).

Emerge aqui a ideia de um *Sonderweg*, de um caminho peculiar alemão, que levaria a Alemanha numa outra direção, inversamente a outros países europeus, *in primis* (latim; significa “em primeiro lugar”) a França, mas também a Inglaterra. Enquanto nestes países triunfavam o liberalismo e a democracia representativa, o espírito universalista da *humanité* e da *raison* iluministas, assim como filosofias pragmáticas e materialistas, na Alemanha, a primazia foi a filosofias mais idealistas (como o próprio Idealismo ou a mencionada filosofia dos valores) e à ideia de uma comunidade popular e nacional originária, contraposta ao individualismo liberal e democrático. Expressão característica desses ideais é o Romantismo na sua versão alemã, que, para Mann, encontrou seu resultado sumo em **Richard Wagner**¹, o grande compositor de óperas que tinham por inspiração a história e a mitologia alemãs.

De fato, se considerarmos as concepções políticas que Wagner defendeu durante a chamada revolução liberal de 1848 (que, na Alemanha, fracassou completamente), encontramos a ideia de uma comunidade popular fortemente coesa e reunida ao redor da figura de um monarca absoluto que encarna a unidade nacional. A coincidência com a sucessiva visão schmittiana de democracia identitária, com o povo reunido numa unidade compacta sob o mando de um chefe que representa a totalidade da nação, não é casual e nos mostra, antes, de que tradição intelectual são filhos os próprios Wagner e Schmitt, a saber, um certo tipo de Romantismo, mencionado anteriormente (ver 1.5). É o Romantismo que retoma em suas canções a lenda popular do imperador **Frederico Barba-Ruiva**², que, longe de ter morrido na cruzada, estaria dormindo no interior duma montanha encantada com seu exército, pronto a despertar quando chegar o momento de defender o Império Alemão contra seus inimigos – uma espécie de Sebastianismo de cunho alemão, em suma.

Realmente, há uma continuidade entre o Fichte dos *Discursos à nação alemã*, pronunciados para levantar o povo alemão con-



¹Richard Wagner (1813-1883)
Fonte: <http://tinyurl.com/RichardWagner>



²Frederico I da Alemanha (1122-1190) – também conhecido por Frederico Barba-roxa, Frederico Barbarossa (ou simplesmente o Barbarossa) e sob a forma aportuguesada de Frederico Barba-Ruiva – foi imperador do Sacro Império Romano-Germânico (1152-1190), rei da Itália (1155-1190) e, com nome de Frederico III, duque da Suábia (1147-1152, 1167-1168). Pertencia à poderosa família dos Hohenstaufen (Staufen). Fonte: <http://tinyurl.com/BarbaRuiva>

tra o invasor francês, em nome da sua peculiar natureza espiritual, e os teóricos do *Sonderweg*: democráticos alemães nacionalistas do século XIX, como August von Fallersleben (o autor da letra do *Deutschlandslied*, o hino que começa com o famigerado verso *Deutschland, Deutschland über Alles*) e **Rudolph Heym** e conservadores reacionários do século XX, como Carl Schmitt.

Em suma, a atmosfera espiritual da Alemanha ao longo do século XIX (a partir da invasão napoleônica e das Guerras de Libertação de 1813-1814) e na véspera da Primeira Guerra Mundial foi marcada por uma forte hostilidade contra a França e a Inglaterra – hostilidade que tem suas raízes não tanto nos diferentes interesses políticos, econômicos e militares (embora no nível das relações diplomáticas estes sejam naturalmente os únicos aspectos que contém) quanto na mencionada contraposição entre o *deutsches Wesen*, com seu *Sonderweg*, e o espírito das Luzes, particularmente nos seus êxitos liberais.

Ora, a Constituição da República de Weimar representa, aos olhos dos círculos políticos e intelectuais conservadores e nacionalistas, uma concessão a tal espírito. Enquanto expressão dos valores liberais identificados com as potências vencedoras da guerra, ela é vista como uma imposição de valores não alemães ou até antialemães. Nesse sentido, a feroz crítica schmittiana ao liberalismo representa, mais do que uma obra de cunho teórico, um duro ataque político às potências ocidentais e à própria constituição de Weimar. Quando a frágil república weimariana cai, será justamente Carl Schmitt a tornar-se um dos maiores teóricos e juristas do regime nazista.

3.4 CARL SCHMITT

A figura de **Carl Schmitt** é uma das mais controversas da história do pensamento político, principalmente pelo seu apoio ao regime nazista e por ter oferecido a base teórica para a reforma do direito e do Estado, efetuada por este regime. Por essa razão, depois da guerra, Schmitt foi afastado de qualquer atividade de ensino, como Heidegger. Contudo, contrariamente a este último, Schmitt nunca recebeu a permissão para voltar ao ensino.

O nacional-liberal Heym criticava ferozmente Hegel por ser excessivamente francês na sua teorização de um Estado burguês de direito, preocupado em garantir direitos que – na visão de Heym – fariam de cada alemão um indivíduo separado da comunidade do povo.



Carl Schmitt (1888-1985)
Fonte: <http://tinyurl.com/CarlSchmitt>

Por outro lado, ele nunca deplorou publicamente seu comprometimento com o regime, antes: em seus escritos, atacou os Aliados pelo processo de Nuremberg, no qual os chefes do regime tinham sido condenados, já que, aos olhos de Schmitt, tal processo seria somente um exemplo de “justiça dos vencedores”.

Apesar disso, Schmitt manteve uma grande influência no pensamento jurídico alemão e internacional. Numa certa altura, houve até uma “recuperação” do pensamento dele por parte da esquerda; contudo, o interesse dos esquerdistas ia ao pensamento do último Schmitt e a textos como *O nomos da terra*, no qual havia uma tentativa de ler, de forma realista, o direito internacional, e não ao Schmitt do período pré-guerra e a textos como *O conceito do político ou Teologia política*, nos quais nosso autor criticava ferozmente a democracia liberal.

Cabe, portanto, distinguir pelo menos três períodos do pensamento schmittiano: o do tradicionalismo católico e da teologia política, o da crítica vitalista e existencial à democracia liberal e o do realismo desencantado da teoria da nova ordem mundial.

3.4.1 TEOLOGIA POLÍTICA, SOBERANIA, ESTADO DE EXCEÇÃO

O católico Schmitt se inseriu na tradição reacionária franco-alemã de De Maistre ou Novalis. Na obra *Catolicismo romano e forma política*, de 1923, ele apresenta a Igreja católica como sendo caracterizada pela forma política da **representação**: o papa representa a unidade de todos os fiéis e suas decisões devem ser consideradas como decisões da Igreja como totalidade. Encontram-se aqui duas ideias centrais no pensamento sucessivo de Schmitt. **Pela primeira**, um povo alcança unidade política ao ser representado por um indivíduo, cujas decisões são *eo ipso* expressão da vontade popular (no nazismo, isso se expressa no chamado *Führerprinzip*, pelo qual cada decisão do *Führer* é lei). **A segunda ideia** é a de que “todos os conceitos expressivos da moderna doutrina do Estado [como o de representação – nota de A.P.] são conceitos teológicos secularizados”, como afirma Schmitt em *Teologia política*, de 1921 (SCHMITT, 1996, p. 109). Isso significa que, para entender a organização

política e jurídica dum a época, é necessário analisar a imagem metafísica do mundo por ela criada (SCHMITT, 1996, p. 116), como, nos séculos XVI e XVII, à ideia dum Deus criador e construtor do mundo correspondia a dum monarca legislador absoluto.

Destarte, há uma coincidência entre a afirmação, no século XIX, dum metafísica sem Deus, inspirada numa ideia positiva de ciência e de verdade; na recusa de qualquer ótica transcendente, e dum concepção política, pela qual a legitimação do poder político é imanente ao próprio povo. Todo conflito deve ser resolvido pelo recurso ao direito positivo, e a soberania pessoal do rei é substituída por aquela impessoal, de cargos públicos eletivos. Schmitt recupera aqui o pensamento de Donoso Córdés (ver 1.5) sobre a necessidade de se opor contra qualquer instrumento de triunfo do materialismo “metafísico e político”, de travar uma “batalha sangrenta decisiva [...] entre o catolicismo e o socialismo ateu” (SCHMITT, 1996, p. 125). Esse autor compartilha essa visão e, como Cortés, critica o liberalismo por “não se decidir nesta luta”. Daí a ideia de que seja necessário recorrer a instrumentos excepcionais e liberais para defender o Estado do ataque dos socialistas.

Inspirado pelo pensador espanhol, no livro *A ditadura*, de 1921, Schmitt defende a ideia de que, quando o Estado se depara com adversários que o ameacem, o recurso à **ditadura** se torna não somente necessário, mas juridicamente legítimo. Nesse caos, o paradoxo da violação da lei (pela ditadura) em nome justamente da defesa da lei é somente aparente. Destarte, Schmitt pode chegar, em *Teologia política*, à sua célebre definição de soberania, pela qual “soberano é aquele que decide sobre o **estado de exceção**” (SCHMITT, 1996, p. 87). Nesse sentido, o conceito de soberania é um conceito-limite, já que o estado de exceção não representa a normalidade. Por outro lado, é justamente nesse caso-limite que se manifesta o traço essencial do poder soberano, a saber, seu caráter decisório.

No Estado de direito não há como definir formalmente em quais circunstâncias ocorre um caso emergencial; tal decisão cabe precisamente ao soberano que, portanto, “se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição” (SCHMITT, 1996, p. 88). Ora, segundo Schmitt, “todas as

tendências do desenvolvimento do moderno Estado de direito são no sentido de eliminar o soberano”, isto é, de formalizar a decisão sobre o estado de exceção, determinando com clareza quando ela deve ser tomada (SCHMITT, 1996, p. 88).

Contra essa visão formalista, na qual “quem deve deter o poder é o direito, não o Estado” (SCHMITT, 1996, p. 100), Schmitt afirma que a ordem jurídica “baseia-se numa decisão e não numa norma” (SCHMITT, 1996, p. 90) e que a decisão se distingue da norma jurídica porque “para criar a justiça, ela não precisa ter justiça” (SCHMITT, 1996, p. 90).

No caso de situações excepcionais, nas quais não seja possível aplicar as normas (“não existe norma aplicável no caos”, admoesta Schmitt (1996, p. 90)), é preciso implantar de novo a ordem por uma decisão que escapa às normas vigentes e não depende delas. Soberano é justamente quem decide quando se dá tal situação excepcional. Portanto, a essência da soberania estatal não consiste no monopólio da força ou do domínio, como acreditam muitos, mas no monopólio da decisão (SCHMITT, 1996, p. 93). Em consequência dessa visão, é possível suspender a constituição formal para manter a constituição material, isto é, o Estado como unidade de órgãos políticos e jurídicos.

3.4.2 AS CATEGORIAS DE “AMIGO” E “INIMIGO” E A CRÍTICA À DEMOCRACIA LIBERAL

A crítica à visão formal de soberania leva Schmitt a criticar a visão liberal do Estado. Ainda que, nessa fase, ele insista na centralidade do Estado e de suas prerrogativas, Schmitt individua uma dimensão precedente à existência dele como sendo decisiva. Por isso, a obra *O conceito do político* (1ª edição em 1927, 2ª edição em 1932) começa com a afirmação pela qual “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 1992, p. 43).

Para compreender o Estado, portanto, é necessário partir do **político**. Com esse termo, referimo-nos a um âmbito determinado por categorias específicas, como no caso da estética, da moral ou da economia. Nestes últimos âmbitos, as categorias últimas específicas são respectivamente belo e feio, bom e mau, útil e prejudicial (ou

rentável e não rentável). No âmbito do político, a distinção específica é entre **amigo e inimigo**; nele, portanto, formam-se grupos de associados que se definem ao diferenciar-se de outros grupos ou indivíduos: “A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação” (SCHMITT, 1992, p. 52).

A decisão sobre quem deve ser considerado inimigo é tomada pelos próprios associados a fim de preservar sua associação. Trata-se duma questão existencial: o que está em jogo aqui, para eles, é “a preservação da própria forma de vida”; o inimigo “representa a negação da sua própria forma de existência” e deve, portanto, “ser repellido e combatido” (SCHMITT, 1996, p. 52). Não se trata, portanto, de conceitos metafóricos: eles devem ser tomados em sentido existencial, pois eles implicam a “possibilidade real de aniquilamento físico” (SCHMITT, 1996, p. 52).

Nesse sentido, “a guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser” (SCHMITT, 1996, p. 59). Isso não significa, contudo, que o político leve necessariamente à guerra. “O político não reside na luta em si”, escreve Schmitt, mas “num comportamento determinado por esta possibilidade real” (SCHMITT, 1996, p. 63).

Ora, ainda que aparentemente o político designe um âmbito ao lado dos outros, de fato qualquer um dos outros âmbitos pode ser marcado por contraposições que se deixam descrever recorrendo à dupla categorial “amigo/inimigo”. Em outras palavras, conflitos religiosos, econômicos, morais, podem tornar-se conflitos políticos. Nesse sentido, tudo pode tornar-se político, e o Estado tornar-se total, como já tinham salientado outros pensadores analisados anteriormente.

A visão existencial do político, defendida por Schmitt, leva-o naturalmente a criticar a democracia parlamentar liberal, baseada na ideia de que a política consiste na busca do consenso ou dum acordo entre as partes. Segundo ele, “a evolução da moderna democracia de massas transformou a discussão pública, argumentativa, numa simples formalidade vazia” (SCHMITT, 1996, p. 68), já que os partidos modernos são na realidade “grupos de poder sociais ou econômi-

cos” (SCHMITT, 1996, p. 68), que tentam impor seus interesses particulares (que são os dos seus eleitores). O argumento é substituído pela “contabilização calculista dos interesses e das chances de poder” (SCHMITT, 1996, p. 68) e a finalidade não é mais a “de convencer o opositor de uma verdade ou de uma atitude correta, mas sim de conquistar a maioria, para poder exercer o poder” (SCHMITT, 1996, p. 68). As próprias massas dos eleitores são conquistadas por meio duma propaganda, que apela a interesses e paixões imediatas, não a argumentos racionais (SCHMITT, 1996, p. 68).

À democracia parlamentar liberal, Schmitt contrapõe uma visão de democracia, que pode ser denominada de *identidária*, isto é, a ideia de que a verdadeira democracia se dá quando o povo forma uma unidade étnica, política e culturalmente homogênea, representada por um chefe. Se a democracia liberal leva à criação dum Estado total, no qual a economia se serve da política para resolver seus problemas, a democracia *identidária* leva a outra forma de *Estado total*, no qual a política toma o controle da economia.

Para uma crítica da
democracia *identidária*, ver
AZZARITI, 2005.

Ingeborg Maus fala, nesse
respeito, de Estado total
quantitativo, no primeiro caso,
e qualitativo, no segundo caso
(MAUS, 1976).

O Estado total é aquele que sabe distinguir amigo e inimigo e não tolera divisões internas. Ele é expressão dum povo que se caracteriza por uma **homogeneidade substancial**, que, contudo, Schmitt não define claramente (em geral, Schmitt é muito eficaz em suas críticas, menos na parte propositiva), fora a alusão a **qualidades físicas e morais** não especificadas, mas que parecem remeter a uma visão étnico-racial da comunidade nacional altamente problemática (sem considerar as consequências práticas de tal visão, tragicamente visíveis na política nazista contra os judeus).

Em suma, Schmitt defende a ideia de que a comunidade política se define com base numa presumida homogeneidade substancial e pela distinção entre amigo e inimigo. Essa posição o leva a recusar o legalismo das normas, a democracia parlamentar liberal e, naturalmente, o pacifismo, como veremos.

3.4.3 DIREITO E ORDEM INTERNACIONAL

Já que as categorias específicas do político dizem respeito à dimensão existencial da sobrevivência duma comunidade, a **guerra** (entendida como luta pela sobrevivência) possui, aos olhos de

Schmitt, um caráter meramente existencial; não há, em outras palavras, guerras com caráter normativo, guerras justas ou moralmente justificadas.

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. [...] Também não se pode fundamentar nenhuma guerra com normas éticas e jurídicas. (SCHMITT, 1992, p. 75).

Isso não implica uma recusa da guerra, antes leva à sua justificação como tentativa de afirmação duma “forma de existência” perante outra. A negação da justificação jurídica ou moral da guerra significa, nesse caso, atribuir-lhe um caráter existencial e, finalmente, decisionista, conforme a primazia que Schmitt atribui ao gesto da decisão perante qualquer formalismo normativo. Se não existem guerras justas, todas são justificadas enquanto formas de autoafirmação das comunidades que as iniciam. Nessa ótica, Schmitt nega a possibilidade duma guerra que tenha a finalidade de punir um inimigo injusto ou criminoso, assim como de qualquer intervenção humanitária. Cabe citar a passagem em questão, pois ela oferece uma argumentação ainda hoje usada pelos adversários desse conceito.

O conceito de humanidade exclui o conceito de inimigo, porque também o inimigo não deixa de ser homem [...]. Quando um Estado luta contra seu inimigo em nome da humanidade, não se trata de uma guerra da humanidade e sim de uma guerra para a qual um determinado Estado procura ocupar um conceito universal frente ao seu inimigo, para (às custas do adversário) identificar-se com tal conceito, assim como se pode abusar da paz, justiça, progresso e civilização, para reivindicá-los para si e negar que existam no lado do inimigo. “Humanidade” é um instrumento ideológico, especialmente útil, das expansões imperialistas, e em sua forma ético-humanitária um veículo específico do imperialismo econômico. Aqui se aplica, com uma modificação óbvia, uma palavra forjada por Proudhon: “Quem diz humanidade, pretende enganar”. O emprego do nome da humanidade, a apelação à humanidade, a confiscação desta palavra, tudo isso só poderia [...] manifestar a terrível pretensão de que se deve denegar ao inimigo a qualidade de homem. (SCHMITT, 1992, p. 81).

Schmitt reconstrói a maneira em que, na história europeia, a guerra assumiu um caráter jurídico formal regulamentado por

Ius ad bellum Ius in bello

As expressões *ius ad bellum* e *ius in bello* indicam, respectivamente, o conjunto de regras e normas jurídicas que estabelecem os casos em que uma guerra é legítima formalmente (por exemplo, estabelecendo a maneira em que ela deve ser declarada) e materialmente (por exemplo, estabelecendo que é legítimo atacar preventivamente um inimigo que se prepare a atacar ou que a guerra só é legítima como instrumento de defesa etc.) e que regulamentam a conduta das partes beligerantes, inclusive dos soldados, durante o conflito (por exemplo, proibindo que seja feita violência à população civil, que sejam usados determinados tipos de armas etc.).

Nomos

O termo grego *nomos* significa lei, ordem.

normas que estabeleciam não somente em que casos ela era legítima (*ius ad bellum*), mas distinguiam também entre combatentes e não combatentes, protegendo estes últimos da violência injustificada e atribuindo direitos aos primeiros, em caso de rendição etc. (*ius in bello*).

Ora, a Primeira Guerra Mundial marcou uma quebra com essa tradição, já que nela houve uma criminalização do inimigo, por parte dos vencedores, e já que foi abolida (também pelos alemães) a distinção entre combatente e não combatente (SCHMITT, 1992, p. 137). Isso aponta para uma transformação que investe não somente a maneira de se fazer guerras, mas o próprio Estado e, ao final, o mundo. Esse foi até agora um “pluriverso de estados”, isto é, um mundo organizado em unidades territoriais. Os estados eram instâncias de ordem espacial que dividiam entre si a terra. Agora as coisas mudam.

No livro *Terra e mar* (1942), escrito em forma de conto para sua filha Anima, Schmitt apresenta uma visão da história mundial como história do conflito entre potências marítimas e potências terrestres. Não se trata, então, de estados que se contrapõem, mas de diferentes formas de ordenar o espaço, cada uma das quais representa um diverso *nomos*, uma diversa ordem. Schmitt se refere explicitamente à hegemonia inglesa sobre o mar, que tinha levado à formação do império britânico. A ela se contrapõe a tentativa alemã de alcançar a hegemonia sobre a terra, no continente europeu (lembre-se de que o texto foi escrito durante a Segunda Guerra Mundial, na qual Alemanha e Inglaterra se enfrentavam numa luta total). Mas, na época atual, com as novas tecnologias, até a distinção entre mar e terra perdeu sentido.

A nova ordem mundial marcou o desaparecimento do Estado entendido como instância territorial, cuja função era justamente ordenar o espaço. A forma-Estado chegou ao fim, a velha ordem, simbolizada pelo império marítimo britânico, cedeu à nova ordem, que, no texto de 1942, foi simbolizada pelo Reich nazista e, no livro *O nomos da terra* (publicado em 1950, depois da guerra e da derrota alemã), por áreas supranacionais que Schmitt denomina de *Grossräume*, de macroespaços, que substituíram, na substância (ainda que não necessariamente na forma), os estados nacionais.

O pluriverso de estados foi substituído, então, por um pluriverso de macroespaços, que estabeleceram relações jurídicas entre si (as alternativas seriam a sobrevivência do direito internacional tradicional – que, contudo, tornou-se impossível pelo fim da forma-Estado – ou a hegemonia duma potência mundial – *que Schmitt recusou*).

· Seria o caso de perguntar-se se Schmitt teria recusado essa possibilidade também no caso em que a Alemanha tivesse vencido a guerra, tornando-se de fato a potência hegemônica.

O fim da ordem tradicional significou também o fim da guerra tradicional. No pluriverso de macroespaços, o inimigo deixou de ser somente representado por um exército de combatentes e assumiu a forma de combatentes irregulares, de **guerrilheiros** (ou, em nossos dias, de terroristas), que geralmente praticam uma guerra defensiva e são enraizados num território específico (por isso, Schmitt fala de guerrilheiros “autóctones”, dotados dum caráter “telúrico”), mas que podem tornar-se agressivos no nível mundial, como – exemplo dado por Schmitt – no caso dos revolucionários bolcheviques (ou dos terroristas contemporâneos). Não é possível fazer uma guerra tradicional contra esse tipo de guerrilheiros, já que ele incorpora perfeitamente a categoria ontológica do inimigo com o qual nenhuma paz é possível.

· Com esse termo, indica-se a posição de autores (por exemplo, Thomas Pogge, Otfried Höffe ou o próprio Jürgen Habermas) que defendem a ideia de que seria necessário fundamentar o direito internacional (em geral: as relações internacionais) sobre normas morais universais e sobre valores como aqueles expressados nos direitos humanos (daí a eventual justificação de intervenções que visem a proteger tais direitos).

As considerações de Schmitt sobre a figura do guerrilheiro, sobre a ideia de macroespaços e sobre a intervenção humanitária foram retomadas por muitos autores contemporâneos, particularmente numa ótica polêmica contra o **cosmopolitismo normativo**.

Em geral, contudo, a redução da política à dimensão existencial e à contraposição entre amigo e inimigo é insatisfatória, pois parece considerar somente um aspecto do fenômeno político. Finalmente, a polêmica contra a democracia parlamentar, em nome duma concepção identitária da democracia, baseia-se sobre uma visão duvidosa da comunidade política (o conceito de homogenia substancial é bastante vago e, fundamentalmente, vazio).

Desse ponto de vista, admira bastante o sucesso que a obra de Schmitt ainda encontra, quer no âmbito da teoria política, quer no âmbito da teoria jurídica. Por outro lado, esse sucesso demonstra que o pensador alemão conseguiu apontar para questões centrais e ainda irresolutas (como a definição de soberania, a teoria do estado de exceção e da ditadura, as novas formas de guerra).



Hannah Arendt (1906-1975)
 Fonte: <http://tinyurl.com/hannaharendt1>

3.5 HANNAH ARENDT

Na história das teorias políticas, *Hannah Arendt* aparece como uma pensadora que não se encaixa em nenhuma das tantas correntes teóricas (liberalismo, republicanismo, socialismo etc.), ainda que seu pensamento apresente características republicanas.

De família judaica, depois de ter estudado com Heidegger, deixou a Alemanha quando os nazistas tomaram o poder. Depois de ter passado alguns anos em Paris trabalhando numa organização que ajudava os judeus a sair da Alemanha, emigrou para os EUA, onde ficou até sua morte, tendo adquirido a cidadania estadunidense.

Arendt não gostava de ser chamada de “filósofa” política e preferia denominar-se cientista política, ainda que sua obra não siga a metodologia típica da ciência política contemporânea e se insira de fato na tradição política “realista” que nasce com Aristóteles. Contudo, a recusa da denominação de “filósofa” corresponde à polêmica arendtiana com aquele que, usualmente, é chamado de platonismo político, a saber, com toda aquela tradição de pensamento político que contrapõe, à realidade, modelos ideais que nela deveriam ser realizados de maneira categórica (ver a introdução ao livro-texto *Filosofia Política II*). O pensamento de Arendt se caracteriza, pelo contrário, por uma grande atenção pela empiria, pela realidade concreta da vida política, por seus mecanismos e pela história política de sociedades reais.

3.5.1 O TOTALITARISMO E A BANALIDADE DO MAL

A experiência dos horrores nazistas foi objeto de muitos estudos, logo após o fim da guerra. Sociólogos tentaram pesquisar as causas sociais do sucesso do nazismo entre os alemães (como William S. Allen, autor de *A tomada nazista do poder*, estudo baseado sobre uma pequena cidade alemã (ver ALLEN, 1965)); outros pesquisadores recorreram à psicologia e à teoria freudiana para explicar os mecanismos psicológicos que levaram pessoas normais a tornarem-se cúmplices de crimes horríveis (é esse o caso de Adorno e Horkheimer, com seus estudos sobre o antissemitismo).

duos (num regime totalitário, as pessoas têm medo de todos: dos vizinhos, dos amigos e até dos familiares; qualquer ação, qualquer palavra, pode pôr a pessoa à mercê da violência do Estado).

O triunfo do totalitarismo se torna possível, contudo, graças à afirmação das **ideologias**. Uma ideologia representa a pretensão de explicar, de forma definitiva, a realidade (natural ou histórica). Nesse sentido, ela oferece juízos que só esperam ser realizados na prática (por exemplo, aquele que afirma que os judeus são um corpo estranho na nação e, portanto, devem ser eliminados). A ideologia é dogmática e não admite ser desmentida pela experiência ou pelos fatos (por exemplo, pelo fato de que não existem raças no sentido em que os teóricos racistas as definem; ou pelo fato de que nem todos os judeus são poderosos e ricos, e nem todos os homens poderosos e ricos são judeus). Um exemplo típico dos efeitos da ideologia sobre os indivíduos foi descrito por Arendt, alguns anos depois da publicação de *As origens do totalitarismo*.

Em 1961, em Israel, foi celebrado o processo contra Adolf Eichmann, um dos principais responsáveis pela organização material da *shoah*, o extermínio dos judeus europeus pelos nazistas. Arendt seguiu o processo como enviada da revista *The New Yorker*; suas reportagens confluíram num livro que provocou muitas polêmicas (sobre as quais, contudo, não falaremos aqui): *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963 (ARENDR, 1999).

No livro sobre o totalitarismo, Hannah Arendt tinha recorrido ao conceito de **mal totalitário**, que se distingue do mal radical teorizado por Kant, pelo fato de não servir ao amor próprio ou às inclinações humanas, mas de ter, como seu alvo, a humanidade – e isso num duplo sentido: por um lado, porque ele destrói qualquer possibilidade de interação entre os homens; por outro lado, porque ele tenta destruir fisicamente os seres humanos, como demonstrado pela Shoah. O aparelho mortífero dos campos de extermínios visava justamente uma tal destruição. Seu objetivo não era o simples homicídio em massa, mas a transformação das vítimas num material que pudesse ser indiferentemente eliminado, queimado, sepultado ou

transformado em sabão e em botões. A condição que permitiu aos responsáveis por esse crime enorme perpetrá-lo era, segundo Arendt, justamente essa desumanização, a transformação da pessoa em coisa, a eliminação de qualquer característica humana nas vítimas.

Arendt censura os carrascos justamente pela sua incapacidade de reconhecer a humanidade das suas vítimas, de colocar-se no lugar delas, em suma, pela sua falta de imaginação. O problema de pessoas como Eichmann (e dos alemães em geral) foi o de não terem sido capazes de achar errado o comportamento que deles se exigia por parte do regime. Não foram capazes de reconhecer o mal que lhes era comandado praticar. Isso não significa, contudo, que os alemães tivessem se tornado repentinamente tolos. Como salienta Arendt, Eichmann não era tolo, mas meramente privado de ideias.

Arendt censura Eichmann e os alemães pelo fato de eles terem abdicado da capacidade de pensar – aquela capacidade que nos permite assumir a perspectiva do outro e que, portanto, impossibilita-nos de considerá-lo como um não humano ou como uma coisa. Essa incapacidade de pensar pode ser considerada a marca característica do mal. A causa do mal não é, como achava Platão, a ignorância do bem, mas antes, como achava Sócrates (o Sócrates dos primeiros diálogos platônicos), a incapacidade de formar-se pessoalmente um juízo sobre o bem.

Nesse sentido, Eichmann (não somente ele, mas todos os inúmeros Eichmanns que houve no nazismo) representa o clássico caso duma pessoa caída na ideologia segundo a qual o indivíduo não possui o direito de elaborar um juízo moral autônomo, sem levar em consideração a opinião de uma autoridade superior. A ideologia segundo a qual o indivíduo é nada e a comunidade, o Estado, o *Führer*, o partido, ou certa igreja, são tudo. A ideologia que nega ao indivíduo a capacidade de pensar e o obriga a ficar à superfície das coisas, a orientar-se, por exemplo, na sua ação por uma coisa tão contingente como a pertença a um determinado grupo humano.

Essa superficialidade é a razão pela qual Arendt não quis mais falar de mal *radical*. Numa célebre carta ao filósofo Gershom Sholem, ela escreveu:



Morte (1942) do artista Lasar Segall.

(...) De fato a minha opinião é que o mal nunca é radical, que ele só é extremo e que não possui profundidade, e nem sequer qualquer dimensão demoníaca. Pode destruir o mundo, justamente porque se espalha como um fungo sobre a superfície dele. É resistente ao pensamento, como afirmei outrora, porque o pensamento se esforça para atingir profundidade [...]. Só o bem possui profundidade e pode ser radical” (apud YOUNG-BRUEHL, 1986, p. 507).

Por isso, Arendt fala de **banalidade do mal**: não porque Eichmann fosse uma pessoa banal (embora também isto seja verdade), mas porque o mal que ele fez era justamente privado de profundidade, era somente destruição estúpida da humanidade nos outros e em si.

3.5.2 A CONDIÇÃO HUMANA

O livro sobre o totalitarismo se ocupava somente do nazismo. Perante a crítica, segundo a qual ela teria deixado de lado o stalinismo, Arendt resolveu dedicar-se ao estudo do marxismo. O resultado não foi uma análise dos elementos totalitários do socialismo real, mas a exposição duma teoria que se concebe como uma resposta ao marxismo e ao capitalismo “total”, denunciado por autores como Horkheimer e Adorno. Tal teoria é exposta em *A condição humana*, de 1958.

Esse livro não é propriamente uma obra de teoria política, mas representa a tentativa de pensar a situação do homem contemporâneo no pano de fundo duma teoria geral do agir humano e duma filosofia da história, ainda que Arendt provavelmente não a teria chamado assim. O título precisa duma explicação. Segundo a autora, o homem não possui uma natureza, contrariamente ao que muitos filósofos pensaram; sua vida deve ser descrita antes em termos das condições, nas quais lhe é dado viver sobre a Terra.

Segundo Arendt, existem três tipos fundamentais de **atividade** humana (da *vita activa*, que ela – seguindo a tradição – contrapõe à *vita contemplativa*), a cada um deles corresponde “uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2007, p. 15). A primeira forma de atividade é o

tinção clara entre **esfera privada** e **esfera pública**, entre família e cidade, entre *oikia* e *agorá* (ver livro-texto *Filosofia Política I*) e, portanto, entre economia e política. Enquanto a casa era o reino da necessidade (onde se satisfaziam as carências e as exigências vitais por meio do labor e do trabalho), a praça pública era o reino da liberdade, onde os cidadãos deliberavam e discutiam livremente.

No mundo moderno, tal distinção desapareceu: a esfera da economia e a da política se aproximam e, finalmente, o âmbito da política é invadido pelas questões sociais, isto é, o **social** prevalece sobre o político. O ser humano deixa de ser *zoon politikón* para ser somente *homo faber* (produtor de artefatos pelo seu trabalho) e *animal laborans* (cuja atividade é visada unicamente a garantir a sobrevivência).

A sociedade contemporânea vê justamente o triunfo deste último: qualquer atividade humana (inclusive as mais intelectuais ou espirituais) acontece no signo da mera reprodução biológica, já que sua finalidade não é a livre afirmação duma comunidade humana (como no caso da ação), nem a construção dum mundo comum (como no caso do trabalho), mas garantir, ao indivíduo, os instrumentos necessários para sobreviver (habitualmente, na forma dum salário).

O livro se conclui num tom pessimista e na constatação de que o mundo contemporâneo viu o triunfo da sociedade de massa e do labor. Sob essas condições, as ocasiões para a ação estão extremamente reduzidas e esta é possível somente em circunstâncias excepcionais. Algumas delas serão objeto do livro, *Sobre a revolução*, de 1963, no qual Arendt compara e contrapõe entre si as duas grandes revoluções que marcam o surgimento do Estado moderno: a Revolução Americana e a Revolução Francesa (ARENDR, 1990).

Na visão da autora, a primeira é uma revolução genuinamente política, já que visa ao estabelecimento dum novo regime político em substituição do existente, enquanto a segunda é uma revolução eminentemente social, pois seu objetivo é a transformação radical da ordem social. As simpatias de Arendt vão todas para a primeira, como é de se imaginar, considerando a centralidade que ela atribui à ação política na vida humana e o correspondente papel negativo que ela atribui à dimensão social.

Embora seus textos mais conhecidos pareçam representar mais uma análise crítica e negativa do mundo moderno e, às vezes, até um elogio nostálgico do mundo antigo, Arendt não se limita somente a descrever e a lamentar o desaparecimento da política na época contemporânea, mas tenta oferecer também soluções práticas para fazer política no mundo de hoje. A referência à maneira em que a política era concebida na antiguidade lhe serve para reafirmar a dignidade da própria política, num momento histórico no qual, como relevava Constant (ver livro-texto *Filosofia Política II*, seção 6.1), ela é percebida como um peso do qual livrar-se.

Mas o sentido da política é justamente a liberdade, afirma Arendt (ARENDR, 2004, p. 38), já que ela consiste na capacidade de iniciar algo completamente novo. Para referir-se a este “poder-comoçar”, ela fala de “milagre da liberdade”, já que esta consiste precisamente na possibilidade de realizar algo que parecia impossível ou improvável (ARENDR, 2004, p. 43), como no caso das revoluções anteriormente mencionadas ou de outros acontecimentos análogos (Arendt menciona explicitamente a revolução húngara de 1956, na qual pareceu possível praticar formas de democracia direta por meio dum sistema de conselhos ou *soviets* – um experimento que, paradoxalmente, foi terminado com a força pelas tropas soviéticas).

A transformação da nossa sociedade em sociedade de massa e o império do *animal laborans* não implica, em suma, uma renúncia definitiva aos espaços de liberdade que a ação política ainda pode abrir. Com certeza, porém, tais espaços ficam sempre mais dificilmente acessíveis sob as condições atuais nas quais o homem existe e habita o mundo. O conflito entre sociedade e Estado, do qual tinham partido os teóricos do século XIX, transforma-se no pensamento de Arendt na erosão da esfera da política pela esfera do social. Veremos, agora, como, na segunda metade do século XX, assiste-se – na teoria política – a um renascimento do político e da política perante o social e a economia.

LEITURAS RECOMENDADAS

Os capítulos “O conceito de esclarecimento” e “A indústria cultural” do livro *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

O livro *O conceito do político* de Schmitt (SCHMITT, 1992).

Os capítulos I e II de *A condição humana*, de Arendt (ARENDR, 2007).

REFLITA SOBRE

1. Em que diferem as concepções de Estado, próprias do fascismo e do marxismo?
2. A reflexão sobre a falta de consciência de classe no proletariado leva os autores marxistas a diferentes conclusões. Quais os diversos diagnósticos? Quais os diversos tipos de solução?
3. Quase todos os principais autores analisados, neste capítulo, tentam oferecer uma definição da relação entre política e sociedade (ou economia). Tente compará-las entre si.
4. Que relação há entre o fenômeno da banalidade do mal, analisado por Arendt, e as análises sobre a indústria cultural, de Horkheimer e Adorno?
5. Em que medida o conceito de pluriverso de macroespaços, usado por Schmitt, responde ao critério que, segundo este autor, define a esfera do político, isto é, a dupla categorial amigo/inimigo?