

Dostoiévski, Carl Schmitt e a teologia política

Claudia Drucker¹

Palavras-chave: Grande Inquisidor- autoridade –autonomia- secularização-fé

A literatura sobre o mito do Grande Inquisidor é imensa, e não se tentará dar conta dela. Um único leitor de Dostoiévski nos interessará aqui. O mito do Grande Inquisidor é importante para que Carl Schmitt defina a sua interpretação católica da política. Pode parecer pouco habitual recorrer a um jurista, embora erudito, para comentar a obra de um romancista, mas as razões ficarão claras no que se segue. Não se discutirá o uso de fato de conceitos teológicos na política, mas o seu uso de direito.

Recordemos primeiro o prelúdio ao mito. No quinto capítulo do segundo livro da primeira parte de **Os irmãos Karamázov**, Dmitri Karamázov é esperado para jantar nos aposentos do estaroste Zóximo. Enquanto isso, Ivan, seu irmão, é indagado pelos demais convidados a respeito de um artigo que publicara sobre os tribunais eclesiásticos –i. é, que podem aplicar a lei canônica e não a lei civil em âmbitos restritos. Só conhecemos o artigo pelo resumo que faz dele o erudito padre Iósif, o bibliotecário do eremitério, que é quem traz o assunto à tona. O artigo não conclui em favor de nenhum dos lados. Ivan não apóia nem a extinção de um código civil paralelo ao do Estado, nem a permanência dos tribunais eclesiásticos na sua forma atual.

Seguindo o que considera ser o princípio católico, conclui que a Igreja não poderá se contentar nunca com ser um reino do outro mundo apenas. Sua vocação é para o poder terreno e, mais do que isto, para a absorção de todos os Estados pagãos. Se ela ainda se conforma com um papel secundário, restrito e preciso na sociedade, esta situação deve ser vista como provisória e incompatível com a sua verdadeira vocação. Não há compromisso ou meio-termo possível entre Estado e Igreja, se e quando a Igreja se vê também como uma instituição capaz de julgar e punir atos dos fiéis neste mundo. Se ela avançar sobre as funções punitivas do Estado, será sempre uma rival deste, pois não se contentará em legislar sobre uma parte da vida do homem, já que seu fim é a sociedade cristã. Do ponto de vista de uma futura comunidade cristã, todo Estado terreno deve se converter em Igreja e renunciar a outros fins.

De fato, só a Igreja Católica tem a vocação e os instrumentos para o poder total, pois só ela funde crime e pecado. Neste possível Estado futuro, o castigo seria muito mais severo que a prisão: a expulsão da própria Igreja. Para qualquer cidadão que ainda conserve a fé, como ainda parece ser o caso, a excomunhão é uma pena muito mais dolorosa e terrível do que qualquer punição apenas terrena. A Igreja católica deseja incutir nos fiéis o pavor da excomunhão e da perda da alma—muito mais eficaz que o simples medo da polícia, da tortura física ou da prisão. Ela tem a pretensão de exercer um poder interno sobre os indivíduos, além de um poder externo. Quando a Igreja substituir o Estado, sua pena será a mais terrível, e a excomunhão será mais temida que a prisão.

Os principais interlocutores de Ivan são o padre Paísi e Miúsov, o ateu. O padre Paísi gosta do que ouve, pois o âmbito da Igreja parece alargado, com a absorção do Estado dentro da Igreja. Miúsov, o socialista, também gosta do que ouve, pois a sugestão de Ivan implica também na abolição do Estado em sua forma atual. Assim,

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Endereço eletrônico: druckerc@gmail.com.

aparentemente o artigo de Ivan suscita duas interpretações opostas. Mas é só uma impressão. Por um lado, se a Igreja assumir todos os poderes do Estado, emergirá algo que já não é Igreja. Por outro lado, se o Estado assumir a totalidade dos poderes, já será porque reivindica para si um fundamento absoluto, portanto independente de outra forma qualquer de legitimação. Ambos os eventos resultarão no mesmo, quer a Igreja assuma os poderes civis, quer o Estado assuma todos os poderes. Chegar-se-á ao mesmo resultado por vias diferentes. De fato, há uma identidade de fundo entre o Estado racional e onipresente pregado pelos socialistas e o Estado teocrático. Como nota Otto Maria Carpeaux, uma Igreja total é igual a um Estado total, e Ivan antecipa a definição de um Estado totalitário (CARPEAUX, 1955. p. 28).

As implicações definitivas do argumento de Ivan aparecem mais tarde. No quinto capítulo do quinto livro da segunda parte, Ivan confia a seu irmão Aliócha seu maior pesadelo. Imaginemos, como propõe Ivan Karamázov, que Cristo volta à Terra em Sevilha, no século XVI, no auge do poder da Inquisição. Cristo não vem julgar nem vigiar aqueles que se encarregaram de difundir sua palavra; vem apenas para consolar o povo. Ainda assim, é preso e denunciado como uma ameaça à ordem. Cristo é trazido à presença do sumo sacerdote católico, o Grande Inquisidor, que lhe explica que tipo de ameaça ele é. A Igreja católica saciou a fome de pão e ordem. O Grande Inquisidor pensa ter encontrado a verdadeira necessidade humana e a única resposta válida. Os homens querem pão, ou seja, segurança, e é isto o que os seus líderes devem dar-lhes. Não importa que, para isto, a sua liberdade tenha que ser suprimida, pois eles mesmos não sentirão mais a sua falta, assim que tiverem suas necessidades satisfeitas. Os homens são rebeldes e ao mesmo tempo fracos e covardes. Contestam as autoridades, mas não assumem a responsabilidade por seus próprios atos. No fundo, a humanidade é grata àqueles que a aliviam do fardo que é a liberdade. Enquanto Cristo diz que o homem não vive só de pão, o inquisidor diz que, havendo pão, o homem esquecerá todo o resto, e ficará agradecido por poder esquecer.

O Grande Inquisidor se queixa de Cristo por ter dado à sua Igreja o poder de coagir e legislar, antes de partir, e agora voltar apenas para desautorizá-la. Isto não significa o fim da Igreja apenas, mas também o caos sobre a Terra, pois a estabilidade, paz e segurança só podem reinar enquanto os homens dispõem de uma interpretação qualquer já dada do que sejam crime e pecado. Só existe união entre os homens enquanto todos aceitam os mesmos códigos, e não os contestam. Eles preferirão a permissão para cometer alguns erros –porque não poderia ser diferente– sancionados pela organização secular. Antes de deixar a Terra novamente, Cristo beija o Grande Inquisidor, que assim percebe a futilidade de tentar sequer prendê-lo.

Quanto a Ivan Karamázov, tudo isto lhe causa sofrimento. A exigência de autoridade do Inquisidor parece-lhe uma intromissão inaceitável, e ao mesmo tempo inescapável. No seu coração, não é capaz de desdizer que o homem seja um fraco rebelde, sedento de tutela. Reconhece na Igreja católica uma vocação natural para o mando terreno, e ao mesmo tempo as implicações desta vocação, inevitáveis e sinistras. Ivan não consegue se decidir entre os dois pais adotivos que concorrem à sua preferência, o estaroste e o inquisidor, ainda que esteja completamente decepcionado com seu pai Karamázov.

Quanto a Dostoiévski, ele imagina um Cristo que não volta para o Juízo Final. Ele não vem para substituir o poder terreno por outro –e nisso mesmo consiste o seu potencial de promover a instabilidade secular. O que isto quer dizer pode ficar mais claro mediante o recurso a Carl Schmitt.

“Teologia política” é o título de um dos mais conhecidos ensaios schmittianos, cujas conhecidas palavras finais são: “nada é mais moderno que a luta contra tudo o que

é político” (SCHMITT, 1996. p. 129). Um aspecto da obra schmittiana que a transformou em uma referência no pensamento político da última década é a percepção do fim apenas aparente da política. A percepção do fim da política sob certos aspectos não impede que também a vejamos ressurgir sob outros aspectos. Uma razão para a redescoberta da obra schmittiana nos anos 90 do século passado é que ela expressa uma impressão que se tornou corrente: busca-se substituir a política com considerações de ordem técnica e econômica. A economia não toma decisões de mérito: do seu ponto de vista, toda demanda merece ser atendida, e todos colaboram para o progresso econômico. A economia por si mesma não toma decisões sobre o certo e o errado. Todas as opiniões, anseios e sentimentos são interpretados como demandas, e qualquer demanda é tão válida quanto outra. “Eu vos alimento”, diz o industrial ao proletário, ouvindo o mesmo em resposta. Não se pode derivar forças políticas legítimas dos meros lugares ocupados no processo produtivo. Se há uma classe social que representa melhor que outra os interesses da humanidade, é uma pergunta de que o simples planejamento econômico não se ocupa (por isso mesmo Marx não é apenas um economista). A racionalidade econômica exclui, por irracional, qualquer outro tipo de pensar. Tem-se hoje a impressão de que a solução possível para os problemas da convivência humana já foram resolvidos com produtividade e respeito aos contratos – pelo menos para os problemas que podem ser resolvidos.

O pensar técnico, ao ignorar e excluir qualquer hierarquia e diferença entre bom e mau, acaba por contagiar o modo como o Estado é gerido. A política, tal como praticada hoje, parece não oferecer nenhum tipo de resistência ao pensar não-político. A única forma de Estado aceita tanto por patrões como por empregados é aquela em que ele se comporta como um conciliador dos diversos interesses, como um facilitador da produtividade, sem nenhum papel de liderança. Se parlamentares tivessem que escolher entre Cristo e Barrabás, apontariam uma comissão de inquérito especialmente designada para investigar o caso.

Contudo, o ensaio cujo título alude à teologia política parece apontar antes sua ausência no mundo moderno. A noção de teologia política é antiga, e não cabe, aqui, tentar traçar sua trajetória desde Varrão, no século II a.C., pois ela já se revestiu de diversos significados e de diversas conotações. O elemento comum às várias versões parece ser a crença que os conceitos teológicos possuem um lugar legítimo na teoria política. Até aqui, porém, nada no ensaio schmittiano aponta nesta direção, pois só se indica a tendência moderna a abolir qualquer racionalidade que não seja a calculadora, pois esta é incapaz de distinções morais, políticas, estéticas, etc. –tendência que contamina até o pensamento jurídico e político. Nada é mais moderno do que a luta contra uma autoridade que não seja objetivamente justificável. A dominação da política é dita não-objetiva, em contraste com a objetividade da vida econômica, e por isso mesmo parece uma quimera obsoleta. Por isso, a teologia política só é mencionada na última página, em conexão com a crítica a Bakúnin, o autor de um panfleto intitulado “A teologia política de Mazzini e a Internacional” (e hoje já esquecido). Bakúnin é chamado “teólogo do antiteológico”. O anarquismo é uma doutrina segundo a qual as normas devem surgir suave e espontaneamente da vida humana social. Sem uma imposição qualquer, sem nenhum tipo de autoridade, seria possível uma vida social igual à natural (ou seja, auto-regulada). O credo bakuniniano é a negação da autoridade e por isso da teologia política: uma teologia da antiteologia.

Mas também é inegável que há no ensaio uma reflexão teórica sobre a essência e relevância do direito. É aqui que começamos a deixar de tomar Schmitt genericamente, como mais um crítico das idéias modernas. Àqueles que saúdam o fim das velhas formas autoritárias, recorda-se que a violência e a força continuam a ser exercidas, e a

aversão generalizada pelo poder também é uma forma de evitar responsabilidades, da mesma forma que a tecnicização dos processos decisórios. Adiar infinitamente a decisão já é uma decisão errada. A pura dominação da economia, se fosse possível, não resolveria os conflitos humanos. Um mundo gerido por decisões tomadas deste modo só *parece* menos bruto. Lavar as mãos a respeito dos assuntos deste mundo é tornar-se insensível para a crueldade sem limites. Mandar e decidir não são apenas privilégios; são também obrigações duras. Alguém sempre terá de fazê-lo, para não permitir que o pior dos mundos se instale. Comandar é uma função cruel, ainda que necessária.

O cidadão privado, que tem lá suas opiniões sobre a solução que lhe parece melhor, mas não se propõe a lutar por ela, não é um herói. Ninguém se torna uma pessoa melhor por se desvencilhar do fardo de tomar decisões. De fato, este é um ponto de convergência entre Schmitt e Max Weber. Para ambos, a política é inseparável do exercício da força. Não basta a tolerância e o respeito às leis para manter a violência legítima e ilegítima sob controle. O mundo precisa de pessoas que estejam dispostas a sujar as mãos. Por isso, não é moral no sentido imediato e direto –admite o segredo, a conspiração, a designação de aliados e inimigos. Não exige nem santidade nem transparência, mas exige que se assumam parte da responsabilidade pelo mundo.

Uma das divergências entre Schmitt e Weber é a crença que só o princípio de autoridade pode impedir a conflagração final. A insistência na necessidade da autoridade política e na tentativa de fundamentá-la retorna em um outro texto de 1923: **Catolicismo romano e forma política**. O ponto de partida é semelhante ao de **Teologia política**. Não é possível afastar a vitória, por um lado, da racionalidade econômica e técnica e, por outro, da crueldade sem limites, a não ser propondo um outro tipo de racionalidade. A dominação da política pode até não ser objetiva. De outro ponto de vista, porém, ela é racional, se tomada como o poder oposto ao nivelamento de todas as demandas realizado pelo pensar econômico. É racional decidir quais demandas têm sentido moral e quais não têm, e adotar convicções e escalas de valores. Poucas vezes um autor foi tão sincero quanto Schmitt, quando nomeia expressamente “pensar católico” a racionalidade alternativa ao pensar técnico.

Em primeiro lugar, uma atividade mundana que queira se contrapor à técnica terá de adotar uma fé religiosa. A ordem legal só pode opor-se à racionalidade técnica se aceitar a idéia católica. O pensar político recusa a horizontalidade do pensar econômico, pois nenhum sistema político pode sobreviver com simples técnica e afirmação de poder. Ao político pertence a idéia, pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *éthos* de convicção. Na prática, a racionalidade supratécnica consistirá em aceitar o poder enquanto legítimo, ou seja, enquanto autoridade –e não como força e violência. O princípio de autoridade subjaz a toda ordem legal, de maneira explícita ou implícita. Para ser mais do que um agente econômico, isto é, para ser também um cidadão, o homem terá de aceitar a autoridade, isto é, submeter-se de forma consentida. Mas de onde o pensar político retiraria seu *éthos* de convicção? Onde ele se fundamenta, para se afigurar como o único adversário real do pensar econômico? Em Deus. Só Deus reúne o bem e o poder: “só em Deus está superada completamente a oposição do poder e do bem, mas querer escapar à oposição através da recusa de qualquer poder terreno seria a pior desumanidade”. A adesão ao catolicismo romano é o modelo de *éthos* de convicção –do consentimento à autoridade.

Em segundo lugar, a atividade religiosa, propriamente compreendida tem uma expressão mundana. A religião como uma experiência privada, sem impacto no mundo é rejeitada. Não existe fé católica verdadeira que não se expresse como uma escolha pública entre Cristo e Anti-Cristo. A postura moral que acompanha o pensar católico se

expressa como tomada de posição no mundo. Não apenas é possível ao cristão aceitar a legitimidade e a racionalidade da lei, mas também obrigatório. Longe de considerar todo poder mau e desumano, a atitude católica é aceitar a “maldição” que vem com o seu exercício. Eis uma visão peculiar do que significa assumir o martírio de Cristo: a saber, realizar a reunião do bem com o poder. Cristo veio ao mundo para mostrar que é preciso nomear a cada vez o Anti-Cristo, em vista da salvação do mundo. Ser católico romano é assumir o compromisso de afirmar a fusão possível do bem com o poder. É afirmar que a pretensão da Igreja católica ao poder mundano é mais do que legítima — é a única legítima. A Igreja quer ser a noiva real de Cristo: ela representa o Cristo regente, dominador e vencedor. A Igreja romana não pode abdicar de configurar uma instituição visível e retirar-se para o domínio privativo e invisível da interioridade, sob pena de perverter o sentido mais profundo da vinda do Cristo.

Assim, o pensar político pede o pensar católico e vice-versa. Se o catolicismo romano deixa intocado o princípio de autoridade e hierarquia, é por uma necessidade intrínseca. Ao mesmo tempo, isto é o que faz da Igreja o modelo de toda ordem legal. Não tomar posição sobre como a autoridade deve ser exercida neste mundo é não ter Deus, e quem tem um Deus verdadeiro aceita de bom grado o princípio de autoridade. Ateísmo e anarquismo caminham de mãos dadas, pois um pede o outro.

É verdade que, em **Teologia política**, não se fala nada sobre a Igreja católica romana como modelo para outras formas de organização jurídica e política. Seu tema é menos a inevitabilidade da autoridade que a inevitabilidade do poder soberano. Não é possível conceber o direito e o Estado modernos sem admitir alguma forma de poder soberano de suspender a ordem jurídica até então vigente e instaurar uma nova. Assim como a noção de estado de direito é um axioma da ordem jurídica, o estado de exceção também. Os dois elementos do conceito “ordem jurídica” chocam-se entre si e provam sua independência um do outro. Tanto a norma como a decisão permanecem no âmbito jurídico. É verdade que o pensamento moderno acredita poder tratar apenas da primeira. Os teóricos da razão de Estado, o estado de exceção e de sítio são claramente uma minoria suspeita. Afinal, o estado de exceção e o poder soberano que o institui contêm, da perspectiva da ordem jurídica até então vigente, uma boa dose de arbitrariedade — senão uma dose completa. A decisão soberana sempre é um milagre, no sentido em que não é derivada da ordem anterior, nem foi prevista por ela. Na prática, porém, o poder soberano nunca se retirou da cena. Todo o movimento visando modernizar e racionalizar as formas jurídicas e de governo caminhou até agora no sentido da despersonalização e da burocratização. Países que recusam o império da norma e do contrato são considerados atrasados. Mesmo que o gosto e o estilo da época sejam anti-autoritários e pró-contratos, não há como evitar o tema do fundamento último e aparentemente autofundado da ordem jurídica.

Assim, a conclusão dos dois textos é semelhante: o problema de se viver sem política e sem autoridade, sob a dominação objetiva do pensar técnico, é que o poder soberano volta pela porta de trás, depois de expulso pela porta da frente. A autoridade última não só nunca foi realmente banida de uma sociedade burocrática — “politicamente neutralizada” por meio do aparato jurídico —, como é também indispensável à convivência humana. Fechar os olhos para a necessidade da escolha de um soberano ao invés de qualquer um dos outros é uma frivolidade autocomplacente. A justificação última para a existência do poder soberano é a necessidade de salvar o mundo da crueldade des governada que resulta tanto da recusa da autoridade soberana como da autoridade soberana espúria. Em suma, o homem precisa da política, a política precisa da autoridade soberana, e a autoridade soberana precisa de um fundamento que a racionalidade calculadora e econômica é incapaz de oferecer. O político é inescapável,

e com ele a necessidade de um fundamento da autoridade no qual a obediência cívica se baseia.

A alternativa é a conflagração final e total, isto é, a vinda do Anticristo e o fim do mundo. Não se faz necessário escolher somente entre Cristo e Barrabás, mas sobretudo entre Cristo e Anti-Cristo, ou seja, entre a preservação do mundo e a sua destruição. Interpretações mais recentes enfatizam este aspecto. (cf. MEIER 1998 e PALÉOLOGUE 2004). Já se fez de Schmitt um advogado da ambição e da vontade de poder. É um erro, porém, aproximá-lo de Nietzsche, Max Stirner e Netcháiev –entre outras figuras de fins do séc. XIX que ele abominava, e que se tornaram sinônimos de imoralidade, agitação e ambição desenfreadas.

A perspectiva de um mundo como o nosso se tornar novamente compatível com a herança teológica católica parece, contudo, bastante improvável. O que Schmitt faz nos anos seguintes, a meu ver, é refinar esta intuição a fim de torná-la mais crível. Apesar de muitas transformações, ele não deixa de acreditar que a política exigiu e exige um fundamento mais do que mundano e o emprego de conceitos teológicos. Assim como Schmitt nunca deixou de refinar a sua intuição inicial segundo a qual o “princípio católico” e a “racionalidade católica” continuam vivos e necessários, mesmo em um mundo aparentemente secular, ele nunca esqueceu o Grande Inquisidor.

Até aqui, portanto, preparou-se a defesa que Schmitt faz do Grande Inquisidor de Dostoiévski. Já em **Catolicismo romano e forma política** afirma-se que o escritor teve uma percepção profunda sobre a essência do poder secular. Desvendou o fundamento sobre o qual a autoridade política se ergue. Da fraqueza e rebeldia do homem, da sua frivolidade e incapacidade de assumir responsabilidades, segue-se o corolário inevitável: alguém tem de se investir da maldição do poder. O Grande Inquisidor tem a coragem de arriscar a salvação da sua alma em prol do mundo:

O Grande Inquisidor de Dostoiévski confessa com plena consciência ter cedido às tentações de Satã porque sabe que o homem é por natureza mau e pequeno, um rebelde cobarde que precisa de um senhor, e porque só o sacerdote romano encontra a coragem de tomar sobre si toda a maldição que pertence a tal poder (SCHMITT, 1998. p. 44-5).

“Teologia política” é uma expressão, que, dentro do meu conhecimento, nunca foi usada por Dostoiévski. Contudo, se falta a expressão literalmente, isto não significa que o assunto esteja ausente. Perpassa a obra do escritor uma reflexão sobre a essência do poder político, que culmina em **Os irmãos Karamázov**. Ao ver de Schmitt, Dostoiévski afirma a sobrevivência de fato, e a necessidade por uma questão de princípio, da autoridade soberana. Ao ver de Schmitt, muitas vezes se recrimina a Dostoiévski o suposto exagero ao avaliar o poder de Roma, mas é um equívoco. Quando Dostoiévski, no **Diário de um escritor**, mostra a interferência do poder papal em todos os movimentos importantes da política européia, suas palavras não devem ser tomadas ao pé da letra. O que importa é o sentido do princípio católico romano, que deve ser corretamente interpretado. Quem procura corretamente a autoridade, não se deixa levar pela impressão de que ela acabou, e que a teologia deixou de ser um dado da vida secular. Assim, nenhum comentador, dentro do meu conhecimento, afirmou de modo tão claro o potencial descritivo do mito do Grande Inquisidor. Para Schmitt, o romancista russo criou uma figura mais do que apenas plausível –a contragosto e apesar de si mesmo.

Isto é reafirmado em 1949, no seu **Glossário**. O **Glossário** é um diário –portanto não planejado, ao menos imediatamente, para publicação–, mas o tipo de dificuldade que a interpretação das suas entradas oferecem é o mesmo que qualquer dos outros textos schmittianos publicados em vida do autor e igualmente densos. A entrada de 23 de maio, que menciona Dostoiévski de passagem, é especialmente concentrada:

A sentença mais importante de Hobbes ainda é: *Jesus is the Christ*. O poder desta sentença se exerce mesmo quando é empurrado para a margem do sistema de conceitos. Esta expulsão é, para a debilitação (*Verkultung*) do Cristo, um processo análogo ao que o Grande Inquisidor de Dostoiévski empreende. Hobbes explicita e fundamenta de modo erudito o que o Grande Inquisidor de Dostoiévski faz: torna neutra a eficácia do Cristo no âmbito social e político; des-anarquiza a cristandade, ao mesmo tempo em que lhe concede certo efeito legitimador de fundo, e nunca renuncia a ele. (SCHMITT, 1991. p. 243).

O tema expresso do parágrafo é Hobbes, ou melhor, a caracterização de Hobbes como herdeiro do catolicismo. Todas as aparências dizem o contrário. A grande maioria das interpretações de Hobbes o toma como um adversário do Cristianismo. A opinião corrente é que o Estado secular moderno veio para acabar com as guerras religiosas, sobrepondo-se a toda autoridade religiosa. Schmitt está na contramão da sabedoria convencional sobre a Idade Moderna, ao sustentar que ela se caracteriza menos pela rejeição da religião do que pela tentativa de encontrar um sucedâneo para esta que em muito se lhe assemelha. Embora o Estado-nação moderno não alardeie claramente o fundo religioso sobre o qual se ergue, este fundo não pode ser retirado sem que o edifício secular desmorone. Na visão de Schmitt, Hobbes percebeu a mensagem do cristianismo e a incorporou, transformando-a no princípio de soberania.

Não tenho a certeza de seguir corretamente o pensamento de Schmitt sobre Hobbes. Decerto, sua leitura do maior teórico do Estado secular sofre uma “reinterpretação cristã à medida que os anos avançam” (MEIER, 1998. p. 130). Mas a possibilidade da reinterpretação cristã repousa sobre a legitimidade da pretensão a desvendar o sentido oculto do **Leviatã**, de tal modo que a sua doutrina essencial e mais profunda contradiga completamente a sua doutrina expressa. As declarações expressas de Hobbes em favor da nova ciência da natureza esconderiam o adversário aguerrido de todo tipo de heresia: do judaísmo, do paganismo e da própria filosofia? Não é possível abordar esta pergunta aqui. Cuidarei apenas de sugerir que, no caso de Dostoiévski, é muito mais plausível sugerir que o escritor viu na Idade Moderna um processo de neutralização do Cristo precisamente através da sua instrumentalização. O Grande Inquisidor de Dostoiévski decerto “torna neutra a eficácia do Cristo no âmbito social e político, des-anarquiza a cristandade, ao mesmo tempo em que lhe concede certo efeito legitimador de fundo, e nunca renuncia a ele”. A essência da ordem jurídica e política moderna é a busca da própria legitimação, que só pode ocorrer com Cristo, e ao mesmo tempo contra Ele.

Em seu artigo sobre as cortes eclesiásticas, Ivan age como um filósofo desapaixonado que segue apenas as implicações de uma idéia. Mas nem por isso é totalmente franco. Ao confiar em segredo seu pesadelo a Aliócha, deixa claro que não publicou tudo o que sabia. O Grande Inquisidor é o mito do homem que se considera capaz de reescrever o Evangelho e aperfeiçoar a palavra divina. Trata-se do mito da

morte de Deus –ou seja, do homem que pretende se colocar no lugar de Deus. Cristo tem de ser encarcerado, na medida do possível, para que não destrua a obra que resultou da reforma da Sua palavra e que é supostamente superior à Sua obra.

De fato, poderia ser argumentado que este é o sentido da morte de Deus em Dostoiévski. A época de Dostoiévski é a de Feuerbach (**A essência da religião, A essência do Cristianismo**) e David Strauss (**A velha e a nova fé**). É a época inicial da interpretação antropológica da religião, que faz dos deuses meras projeções criadas pelo próprio homem, ou então tentativas ingênuas de explicar o mundo antes que a ciência natural fosse descoberta. Em ambas as perspectivas, a fé está destinada a ser superada, tão logo a verdade a seu respeito seja compreendida. Ao ver de Dostoiévski, o que o futuro reserva nem é tanto a autodeificação do homem, como prevê Feuerbach. O homem passa a ocupar o centro de toda interpretação do mundo, em vez de transformar-se no ente superior. O homem moderno já “matou Deus” no momento em que se institui como o ponto irradiador de toda compreensão do real. O único que se pode objetar a Théodore Paléologue, quando aponta as referências de Schmitt a Dostoiévski – se é que de objeção se trata – é que ele não se pergunta por uma possível réplica dostoiévskiana. A teologia política não é o corolário da fé, mas antes a sua deturpação mais profunda. O Grande Inquisidor é o grande deicida que só pode completar sua obra se interferir atividade na revelação, e recontá-la de um modo tal que a revelação expresse o seu próprio triunfo absoluto. E como a palavra divina e o ritual poderiam dispensar uma revisão, se devem se prestar ao papel de fundamento para uma ordem puramente mundana e auto-referida? Ao mesmo tempo, o cerne da fé é atingido. Dentro do homem, já não mais reina a confiança em Deus, mas a certeza da sua própria autonomia frente a Ele.

Schmitt está correto ao explicar deste modo a opção do escritor russo pelo catolicismo ortodoxo. Dostoiévski não é um entusiasta da expansão russa justificada pela superioridade do catolicismo ortodoxo. Ao contrário, o catolicismo ortodoxo a seu ver é a manifestação da recusa ao princípio absoluto de autoridade terrena. Mas, ao ver de Dostoiévski, é a única posição compatível com uma fé não seja uma pretensão ao poder pessoal e mal disfarçada. Se a adesão ao catolicismo romano condiz com a disposição a aceitar a maldição que todo poder traz consigo, então a adesão ao catolicismo ortodoxo condiz com a recusa dostoiévskiana a reconhecer a legitimidade absoluta de qualquer autoridade terrena –não importando as conseqüências. Eis por que só o estaroste Zózimo percebe a falsa oposição entre o padre Paísi e Miúsov, e faz ver a Ivan que a verdadeira sociedade cristã ainda não é aquela anunciada pelo seu artigo. Uma futura comunidade cristã se absteria ao máximo do recurso à excomunhão e outras formas totais de punição. O estaroste encarna a renúncia ao que Dostoiévski chama “princípio de personalidade”, isto é, à posição de sujeito autônomo. Se não se pode derivar uma doutrina social precisa e razoável das palavras de Dostoiévski, é porque ele nem sequer buscou uma.

Para concluir, não é o caso que não haja afinidade nenhuma entre Schmitt e Dostoiévski. Ambos defendem a necessidade de valores morais e sentem repugnância frente ao modo apenas técnico de tomar decisões. Ademais, é justo reconhecer em Schmitt um sentido de justiça que falta a Netcháiev e Stirner, por exemplo. Sua defesa da ordem jurídica se pretende uma decorrência natural dos princípios morais em que a Europa quis se basear. Se ele sustenta a necessidade de nomear um soberano, é em vista do seu cuidado com o mundo, isto é, para adiar o estado de completa ausência de leis e o fim do mundo. Daí a sua evidente fascinação diante da figura do Grande Inquisidor, embora ela seja mencionada apenas de passagem em 1923 e 1949. Ela encarna a maldição do poder assumida por todo aquele que deseja salvar o mundo, com vistas a

evitar o fim do mundo. O fim do mundo é antes antecipado pelo horror generalizado ao poder. Na entrada de 3 de outubro de 1948 do **Glossário**, encontramos uma referência à sentença de Jacob Burkhardt: “o poder é mau em si mesmo”. Schmitt dirá que ela contém mais ateísmo e nihilismo que toda a obra de Bakúnin, pois significa o mesmo que “Deus morreu” (SCHMITT, 1991. p. 201.) Um dos aspectos da morte de Deus é o fato de ninguém mais querer exercer o poder em Seu nome.

Algumas convergências ocasionais não alteram o quadro geral. Não há acordo possível entre Schmitt e Dostoiévski. A posição do primeiro se mostra contraditória, do um ponto de vista do segundo. A visão de um Cristo cruzado é precisamente a que Dostoiévski considera atéia. A morte de Deus não ocorre quando ninguém mais quer assumir a responsabilidade pelo mundo. Ao contrário, acontece quando cada um reivindica, a partir de sua “personalidade”, o direito de ter mais razão do que os outros. O advento do Anti-Cristo, deste ponto de vista, ocorre quando o homem mata Deus (de forma apenas ritual) para pôr a si mesmo no Seu lugar. Talvez Dostoiévski quisesse, com a figura do Grande Inquisidor, exorcizar suas próprias tendências expansionistas. A partir de 1877, o **Diário de um escritor** soa, por vezes, como a obra de um cruzado ortodoxo contra os hereges turcos. Em Dostoiévski, porém, o escritor e o homem de fé sempre se sobrepõem ao cruzado. Ele rejeitou a organização baseada no cálculo e no planejamento, e nem por isso viu na adesão à autoridade terrena uma boa alternativa. A seu ver, a vontade de ter razão é sempre uma vontade de poder, e é sempre suspeita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARPEAUX, Otto Maria. Dostoiévski no mundo dos Karamázovi. In: Dostoiévski, Fiódor. **Os irmãos Karamázovi**. Trad. Rachel de Queiroz. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

MEIER, Heinrich. **The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy**. Trad. Marcus Brainard. Chicago: The University Press, 1998.

PALÉOLOGUE, Théodore. **Sous l’œil du Grand Inquisiteur: Carl Schmitt et l’héritage de la théologie politique**. Paris: Les Éditions du CERF, 2004.

SCHMITT, Carl. **Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951**. Berlim: Duncker & Humblot, 1991.

_____. Teologia política. In: **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. **Catolicismo romano e forma política**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.