

Coleção
CLÁSSICOS DO PENSAMENTO POLÍTICO

Volumes publicados:

4. TRATADO SOBRE A CLEMÊNCIA – Sêneca
A CONJURAÇÃO DE CATILINA / A GUERRA DE JUGURTA –
Salústio
7. SOBRE O PODER ECLESIASTICO – Egdio Romano
8. SOBRE O PODER RÉGIO E PAPAL – João Quidort
9. BREVILÓQUIO SOBRE O PRINCIPADO TIRÂNICO – Guilherme
de Ockham
10. DEFENSOR MENOR – Marsílio de Pádua
TRATADO SOBRE O REGIME E O GOVERNO DA CIDADE DE
FLORENÇA – Savonarola
16. OS DIREITOS DO HOMEM – Thomas Paine
19. ESCRITOS POLÍTICOS – San Martín
22. SOBRE A LIBERDADE – Stuart Mill
24. MANIFESTO DO PARTIDO COMUNISTA – K. Marx e F. Engels
26. O ABOLICIONISMO – Joaquim Nabuco
29. A REVOLUÇÃO RUSSA – Rosa Luxemburg
33. O CONCEITO DO POLÍTICO – Carl Schmitt
40. O SOCIALISMO HUMANISTA – “Che” Guevara

Próximos lançamentos:

12. O PRÍNCIPE – Maquiavel
13. DE CIVE – Thomas Hobbes
14. DO CONTRATO SOCIAL / SOBRE A ECONOMIA POLÍTICA
– J.-J. Rousseau
15. A TEORIA DO DIREITO / PAZ PERPÉTUA – Immanuel Kant
21. SOBRE A CAPACIDADE POLÍTICA DAS CLASSES
TRABALHADORAS – P.J. Proudhon
23. REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA – Georges Sorel
25. FACUNDO – Sarmiento
31. SOBRE O ESTADO / O ESTADO E A REVOLUÇÃO – Lênin
35. O CONCEITO DA REVOLUÇÃO PASSIVA – A. Gramsci

Carl Schmitt

**O CONCEITO DO
POLÍTICO**

Apresentação de
HANS GEORG FLICKINGER

Tradução de
ALVARO L. M. VALLS



Petrópolis
1992

© Duncker & Humblot, Berlin 41, 1979

Título original alemão:

Der Begriff des Politischen

Direitos de tradução em língua portuguesa:

Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689 Petrópolis, RJ

Brasil

ISBN 3.428.01331-X (Edição original alemã)

ISBN 85.326.0688-1 (Edição portuguesa)

Coleção Clássicos do Pensamento Político

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Neylor José Tonin

Membros do Conselho

Octavio Ianni

Maurício Tragtemberg

José Cavalcanti Souza

Maria Ligia Prado

Luís De Boni

Maria Helena Capellato

Marco Aurélio Nogueira

Secretário

José Cardonha

Copidesque

Névio Fiorin

Diagramação

Daniel Sant'Anna

Este livro foi composto e impresso nas oficinas gráficas da Editora Vozes Ltda.
em fevereiro de 1992.

SUMÁRIO

A luta pelo espaço autônomo do político - apresentação de

Hans Georg Flickinger, 9

O conceito do político - Carl Schmitt, 27

Prefácio, 29

O desafio, 31

Tentativa de resposta, 34

Prosseguimento da resposta, 38

O Conceito do político (texto de 1932), 41

1. Estatal e político, 43

2. A distinção amigo-inimigo, critério do político, 51

3. A guerra como o fenômeno da hostilidade, 54

4. O Estado, como forma da unidade política, questionado pelo pluralismo, 63

5. A decisão sobre a guerra e a designação do inimigo, 71

6. O mundo não é uma unidade política e sim um pluriversum político, 80

7. Fundamento antropológico das teorias políticas, 85

8. A despolitização pela polaridade de ética e economia, 86

A era das neutralizações e despolitizações, 106

1. Alternância das áreas dominantes, 107

2. As etapas da neutralização e despolitização, 114

Posfácio à edição de 1932, 121

Corolários

Corolário 1: Quadro sinótico das diversas significações e funções do conceito de neutralidade do Estado quanto à política interna (1931), 123

Corolário 2: Sobre a relação dos conceitos de guerra e de inimigo (1938), 129

Corolário 3: Quadro sinótico sobre possibilidades e elementos de direito internacional não relacionados ao Estado, 139

Notas e referências (1963), 143

posfácio

... Aristóteles refere, aprovando, o que muitos sabiamente falam e pensam, que a amizade e a guerra são a origem de toda instituição e de toda destruição. Cillierchronik, p. 72 (Citado por Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, 1939, como epígrafe ao capítulo Política e Sistema de Guerras Privadas ("Politik und Fehdewesen").

A presente reimpressão do meu estudo acerca do "conceito do político" contém o texto completo e inalterado da edição de 1932. No posfácio de 1932 acentua-se o caráter fortemente didático da obra e enfatiza-se, expressamente, que tudo o que aqui é dito acerca do conceito de político deve apenas "enquadrar teoricamente um problema incomensurável".

Em outras palavras, pretende-se estabelecer um contexto para determinadas questões de jurisprudência, com o fim de ordenar uma temática confusa e encontrar uma tópica de seus conceitos. Este é um trabalho que não pode partir de definições essenciais intemporais, mas deve partir inicialmente de critérios que impeçam perder-se de vista a situação e o tema. Trata-se, principalmente, da relação e posição recíproca dos conceitos de *estatal* e *político*, de um lado, e de *guerra* e *inimigo*, de outro, para reconhecer seu conteúdo de informação concernente a este campo conceitual.

O DESAFIO

O campo de relações do político encontra-se em constante alteração, conforme as forças e potências que se coligam ou se divorciam para afirmar-se. Desde a antiga *pólis*, Aristóteles obteve conceituações do político diferentes das de um escolástico

medieval que tenha assumido literalmente as formulações aristotélicas tendo, não obstante, algo bem diverso em vista, ou seja, a oposição espiritual-eclésiástico e secular-político, isto é: uma relação de tensão entre duas ordens concretas. Por ocasião da ruína da unidade da Igreja da Europa Ocidental no século XVI e da destruição da unidade política mediante guerras civis cristão-confessionais, na França chamavam-se "politiques" justamente os juristas que, na guerra civil das facções religiosas, defendiam o Estado como a unidade suprema e neutra. Jean Bodin, o pai do direito internacional público e estatal europeu, foi um dos políticos típicos daquela época.

A parcela européia da humanidade vivia até há pouco numa época cujos conceitos jurídicos eram estabelecidos unicamente pelo Estado, o qual era pressuposto como modelo da unidade política. A época do Estado chega agora ao seu final, nada mais cabendo dizer a respeito. Com ela, extingue-se toda a superestrutura de conceitos relativos ao Estado, que um labor de pensamento de direito internacional público e estatal eurocêntrico erigiu em quatrocentos anos. O Estado como modelo de unidade política, o Estado como portador do mais formidável de todos os monopólios, ou seja, o monopólio da decisão política, esta obra-prima da forma européia e do racionalismo ocidental, é destronado. Mas seus conceitos são mantidos, até mesmo como conceitos clássicos. Sem dúvida, o termo clássico atualmente soa, no mais das vezes, ambíguo e ambivalente, para não dizer irônico.

Realmente houve um tempo em que fazia sentido identificar os conceitos estatal e político, pois o Estado europeu clássico havia conseguido algo completamente inverossímil: estabelecer a paz em seu interior e excluir a inimizade como conceito jurídico. Ele havia conseguido eliminar a guerra privada, uma instituição do direito medieval, acabar com as guerras civis confessionais dos séculos XVI e XVII, conduzidas por ambas as partes como guerras especialmente justas, conseguindo promover a tranqüilidade, a segurança e a ordem no interior de seus domínios. A fórmula "tranqüilidade, segurança e ordem" servia, sabiamente, como definição da polícia. Com efeito, no interior de tal Estado havia apenas a polícia, não mais a política, a menos que intrigas da corte, rivalidades, tentativas de levantes e rebeliões de descontentes, enfim, "perturbações", fossem chamadas de política. Tal emprego do termo "política" naturalmente também é possível, e seria uma disputa em torno de palavras a

discussão sobre sua correção ou incorreção. Cumpre, entretanto, observar que ambas as palavras, política e polícia, derivam da mesma palavra grega, *pólis*. A política no sentido lato, a alta política, naquela época era somente a política externa, realizada por um estado soberano enquanto tal, diante de outros estados soberanos reconhecidos por ele como tais, no plano deste reconhecimento, decidindo acerca da amizade, inimizade ou neutralidade mútuas.

O que é que constitui o elemento clássico em tal modelo de unidade política emergente fechada e apaziguada para o seu interior, fechada para o exterior como soberano diante de soberanos? O clássico é representado pela possibilidade de estabelecer distinções mais claras e inequívocas. O interior e o exterior, a guerra e a paz e, durante a guerra, o militar e o civil, a neutralidade ou a não-neutralidade, tudo isto é nitidamente separado e não propositalmente confundido. Também na guerra, todos têm, de ambos os lados, seu *status* definido. Também o inimigo, na guerra do direito internacional entre Estados (*zwischen-staatlichen Völkerrechts*), é reconhecido como Estado soberano, ao mesmo nível. Neste direito público interestatal o reconhecimento como Estado, enquanto ainda tem algum sentido, já implica o reconhecimento do direito à guerra e, portanto, o reconhecimento como inimigo de direito. Também o inimigo tem o seu *status*: ele não é um criminoso. A guerra pode ser delimitada e cercada de cuidados de direito público internacional. Ela podia, em consequência disso, ser também encerrada com um acordo de paz, o qual normalmente continha uma cláusula de anistia. Somente nestes moldes é possível uma clara distinção entre guerra e paz, bem como uma neutralidade limpa e inequívoca.

O resguardo e a clara delimitação da guerra contém uma relativização da inimizade. Qualquer relativização deste tipo representa um grande avanço no sentido da humanidade. É claro que não é fácil efetuar-lo, pois aos homens é difícil não considerar seu inimigo um criminoso. O direito público internacional europeu da guerra nacional entre Estados, não obstante, conseguiu realizar tal avanço. De que modo outros povos que, em sua história, apenas conhecem guerras civis e coloniais, conseguirão realizá-lo, fica por ser visto. Em hipótese alguma representa um avanço no sentido da humanidade desprezar a guerra resguardada do direito público internacional europeu como reacionária e criminosa e, ao invés dessa, liberar inimizades revolucionárias

de classes ou raças, que não mais conseguem, nem querem distinguir entre inimigo e criminoso.

Estado e soberania são os fundamentos das delimitações erigidas pelo direito internacional público entre guerra e inimizade. Em verdade, uma guerra corretamente conduzida segundo o direito internacional público europeu contém em si não só maior senso de justiça e reciprocidade, como também maior procedimento jurídico, mais "ação legal", como antigamente se costumava dizer, do que um dos espetáculos atualmente encenados pelos modernos detentores do poder no sentido da destruição moral e física do inimigo político. Aquele que derruba as clássicas distinções e os preceitos sobre elas erigidos da guerra interestatal deve estar consciente do que está fazendo. Revolucionários profissionais como Lênin e Mao Tsé-Tung o sabiam. Muitos juristas profissionais não o sabem. Eles nem sequer dão-se conta de como os tradicionais conceitos da guerra resguardada são utilizados como armas da guerra revolucionária de modo puramente instrumental, descompromissada e sem obrigações para com a reciprocidade.

Eis a situação. Uma tão confusa situação intermediária entre forma e deformidade, guerra e paz, levanta questões incômodas e inevitáveis e contém um genuíno desafio. A palavra alemã *Herausforderung* (desafio/provocação) expressa aqui tanto o sentido de *challenge* quanto de *provocação*.

TENTATIVA DE RESPOSTA

O estudo sobre o conceito do político representa uma tentativa de fazer jus às questões recentes, sem menosprezar o aspecto de desafio nem o de provocação. Enquanto que a conferência sobre Hugo Preuss (1930) e os ensaios *O guardião da Constituição* (*Der Hüter der Verfassung*) (1931) e *Legalidade e Legitimidade* (*Legalität und Legitimität*) (1932) examinam a nova problemática intra-estatal e de direito constitucional, agora os temas de teoria do Estado se encontram com os de direito público internacional interestatal; não se trata apenas da teoria pluralista do Estado – na Alemanha de então ainda completamente desconhecida –, mas também da Liga das Nações de Genebra. O estudo responde ao desafio de uma situação intermediária. O desafio, que brota desta, dirige-se, em primeira linha, aos constitucionalistas e aos juristas do direito internacional público.

Eis a primeira proposição: "O conceito do Estado pressupõe o conceito do político". Quem há de compreender uma tese formulada de modo tão abstrato? Ainda hoje tenho dúvidas, se havia sentido em iniciar uma exposição de maneira tão abstrata, à primeira vista opaca, pois muitas vezes já a primeira frase de uma publicação decide o seu destino. Não obstante, a proposição conceitual quase que esotérica não se encontra deslocada, neste contexto. Devido ao seu provocante formato de tese, ela expressa a que destinatários, em primeira linha, se dirige, ou seja, a conhecedores do *jus publicum Europaeum*, conhecedores de sua história e de sua problemática atual. Com referência a tais destinatários é que o posfácio adquire seu sentido, pois salienta tanto a intenção do "enquadramento de um problema incomensurável", quanto o caráter estritamente didático da exposição.

Um relato acerca dos efeitos do presente estudo no interior do campo de seus genuínos destinatários precisaria levar em conta publicações posteriores que levam adiante os princípios deste conceito de político e procuram completar este enquadramento. Incluem-se aí a conferência "*A virada rumo ao conceito discriminativo de guerra*" (*Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*), 1938, e o livro *Nomos da Terra* (*Nomos der Erde*), 1950. Tal relato também deveria abranger o desenvolvimento das concepções acerca de crime e asilo políticos e da justiciabilidade (*Justitiabilität*) de atos políticos e decisões sobre questões políticas tomadas de forma jurídica; deveria, na verdade, incluir a própria questão fundamental do processo jurídico, portanto, uma investigação acerca da extensão em que o procedimento jurídico, já por si só, enquanto procedimento, altera sua matéria e objeto e os transpõe a outro estado de agregação. Tudo isto ultrapassa, de longe, o escopo de um prefácio, podendo ser indicado aqui apenas como tarefa. Também a questão da unidade política – não somente econômica ou técnica – do mundo se incluiria neste contexto. Não obstante, gostaria de citar aqui dois artigos de direito internacional público, dentre a multiplicidade de manifestações, artigos estes que se ocupam crítica e desaprovadamente com minhas idéias, sem perder de vista, entretanto, a objetividade do tema: as duas tomadas de posição publicadas pelo Prof. Hans Wehberg, Genebra, em sua revista *Friedenswarte*, em 1941 e 1951.

Uma vez que o estudo sobre o conceito de político, como qualquer discussão de ciência jurídica acerca de conceitos concretos, trata de material histórico, ele se dirige ao mesmo tempo

aos historiadores, e principalmente aos conhecedores da época da república européia e da transição do sistema de contendas (guerras privadas) medieval ao Estado territorial soberano com sua distinção entre Estado e sociedade. Neste contexto, cumpre citar o nome de um grande historiador, Otto Brunner, que, em seu trabalho pioneiro, "Território e Dominação" (*Land und Herrschaft*) 1ª. ed., 1939, apresentou uma importante verificação histórica de meu critério do político. Ele também leva em conta este opúsculo, ainda que o registre apenas como um "termo extremo", ou seja, o termo extremo do desenvolvimento de uma doutrina da razão de Estado. Ao mesmo tempo, levanta a objeção crítica de que este colocaria o inimigo, e não o amigo, como marco conceitual propriamente positivo.

Mediante a designação "termo extremo", este estudo é remetido à era imperialista, e seu autor, classificado como epígono de Max Weber. A maneira pela qual se comportam meus escritos em relação a uma doutrina tipicamente imperialista de Estado e direito internacional público depreende-se com suficiente clareza a partir da nota 9, que se refere a um típico produto desta era. A acusação de um suposto primado do conceito de inimigo é universalmente difundido e estereotipado. Ele não compreende que qualquer movimento de um conceito jurídico origina-se, com uma necessidade dialética, da negação. Na vida jurídica, da mesma forma que na teoria jurídica, a inclusão da negação constitui algo que nada tem a ver com um "primado" daquilo que é negado. Um processo, enquanto procedimento jurídico, somente se torna pensável a partir da negação de um direito. Punição e direito penal pressupõem não uma ação, mas uma má ação (crime), em seu ponto de partida. Representaria isto, por acaso, uma concepção "positiva" da má ação e um "primado" do crime?

Independente disto, o historiador para o qual a história não é só passado levará também em conta o desafio atual e concreto de nossa discussão sobre o político, ou seja, observará a confusa situação intermediária entre os conceitos jurídicos clássicos e revolucionários, e não entenderá mal o sentido de nossa resposta a este desafio. O desdobramento iniciado em 1939 entre guerra e inimigo levou a novas e mais intensivas formas de guerra, a concepções de paz completamente confusas e à moderna guerra revolucionária e de guerrilhas. Como se poderá compreender teoricamente tudo isto, se se recalcar da consciência científica a realidade de que existe inimizade entre os homens? Não podemos

aprofundar aqui esta discussão; lembremos apenas que o desafio para o qual buscamos respostas entretanto não foi esquecido, mas sua força e insistência cresceu de modo imprevisível. De resto, o segundo corolário acrescentado em 1938 fornece um quadro sinótico da relação entre os conceitos de guerra e inimigo.

Contudo não apenas juristas e historiadores, mas também importantes teólogos e filósofos têm-se ocupado com o conceito do político. Também neste caso, caberia um relato crítico especial, para que fosse possível um quadro medianamente completo. Neste campo, entretanto, surgem novas e extraordinárias dificuldades de compreensão mútua, de modo que um enquadramento convincente da problemática comum torna-se praticamente impossível. O dito *Silete Theologi!*, proferido por um jurista do direito internacional no início da época estatal aos teólogos de ambas as confissões, ainda guarda seus efeitos. A apressada fragmentação do corpo de pesquisa e ensino das nossas ciências do espírito confundiu a linguagem comum, e justamente no caso de conceitos como amigo e inimigo, uma *utio in partes* torna-se quase inevitável.

A orgulhosa presunção manifestada naquele *Silete!* do início da época estatal desapareceu, em grande medida, entre os juristas do final da mesma. Muitos hoje buscam apoio e revalorização junto a um direito natural teológico-moral, ou até em cláusulas gerais da filosofia de valores. O positivismo jurídico do século XIX não é mais suficiente, e o abuso revolucionário do conceito de uma legalidade clássica é notório. O jurista do direito público vê-se, — em contraposição à teologia ou filosofia, por um lado, às técnicas do ajustamento técnico-social, por outro, — numa posição intermediária defensiva, na qual a invulnerabilidade autóctone de sua posição deixa de existir e o conteúdo informativo de suas definições é ameaçado. Uma tão confusa situação, por si só, já seria suficiente para justificar a reimpressão de um escrito há muitos anos inacessível, para que se possa salvar um documento autêntico de falsas mitificações e devolver uma genuína proposição à sua determinação original, informativa.

O justificado interesse no teor autêntico de uma proposição vale ainda mais para campos extracientíficos, para o jornalismo e para o público dos meios de comunicação de massa. Nestes setores, tudo é adaptado aos fins imediatos da luta política do dia ou ao consumo cotidiano. Aqui, um esforço no sentido de um enquadramento científico torna-se simplesmente absurdo. Neste meio, transformou-se uma primeira e cautelosa delimitação de

um campo conceitual num slogan primitivo, numa assim chamada teoria do amigo-inimigo, a qual apenas se conhece por ouvir falar e se imputa à facção contrária. Aqui nada mais resta ao autor, senão salvaguardar o texto integral, na medida do possível. De resto, ele precisa ter consciência de que os efeitos e as conseqüências de suas publicações não mais se encontram sob seu controle. Escritos menores, principalmente, seguem seu próprio caminho, e o que de fato seu autor conseguiu com eles, "somente o dia seguinte dirá".

PROSSEGUIMENTO DA RESPOSTA

A situação inicial persiste e nenhum de seus desafios foi superado. A contradição entre o emprego oficial dos conceitos clássicos e a realidade efetiva dos objetivos e métodos de revolução mundial apenas se intensificou. A reflexão acerca de tal desafio não pode cessar, e o ensaio de busca de uma resposta deve ter prosseguimento.

Como isto pode suceder? O tempo dos sistemas acabou. Quando a época da estatalidade européia teve sua grande ascensão, há trezentos anos, surgiram magníficos sistemas de pensamento. Atualmente, não é mais possível construir desta forma. Hoje só é possível fazer um retrospecto histórico que reflita o grande período do *jus publicum Europaeum* e suas concepções de Estado, guerra e inimigo justo, na consciência de sua sistemática; foi o que procurei fazer em meu livro *Nomos der Erde* (1950).

A segunda possibilidade, oposta à primeira, consistiria no salto ao aforismo, que, para mim, como jurista, é impossível. No dilema entre sistema e aforismo resta apenas uma saída: não perder de vista o fenômeno e testar segundo seus critérios as questões que sempre e repetidamente voltam a se pôr acerca de situações sempre novas e tumultuosas.

Destarte, um conhecimento aglutina-se aos demais e surge uma série de corolários. Destes, já existem muitos, mas não seria nada prático onerar com eles a reimpressão de um escrito de 1932. Somente levamos em conta, aqui, uma categoria especial destes corolários, a qual possibilita um quadro sinótico das relações de um campo conceitual. Elas circunscrevem um campo conceitual em que os conceitos informam-se mutuamente através de sua posição no campo conceitual. Tal panorama poderá ser particularmente útil aos objetivos didáticos deste escrito.

A reimpressão do texto de 1932 precisava ser apresentada enquanto documento, de forma inalterada e com todas as suas deficiências, dentre as quais a principal reside em que as diversas espécies de inimigo – convencional, real ou absoluto – não são distinguidas com suficiente clareza e precisão. Devo a indicação desta lacuna a um francês, Julien Freund, da Universidade de Estrasburgo, e a um americano, George Schwab, da Universidade Colúmbia, de Nova Iorque. A discussão do problema prossegue irresistivelmente e realiza um autêntico progresso na consciência, pois as novas e modernas modalidades e métodos da guerra forçam-nos a meditar acerca do fenômeno da inimizade. Em um ensaio independente e simultâneo a esta reimpressão, "*Teoria do guerrilheiro*" (*Theorie des Partisanen*), apresentei esta situação com um exemplo particularmente agudo e atual. Um segundo exemplo, particularmente marcante, é oferecido pela assim chamada guerra fria.

Na atual guerra de guerrilhas, da forma como se desenvolveu primeiramente na guerra sino-japonesa desde 1932, a seguir na Segunda Guerra Mundial e, finalmente, após 1945, na Indochina e em outros países, unem-se dois processos opostos, duas espécies bastante diversas de guerra e de inimizade: de um lado, uma resistência autóctone, essencialmente defensiva, oposta à invasão estrangeira pela população de um país, e além disso o apoio e telecomando de tal resistência por terceiros interessados, potências mundialmente agressivas. O guerrilheiro, que para a guerra clássica não passava de um mero "irregular", mera figura marginal, transformou-se, entretanto, em uma figura central, pelo menos numa figura-chave da guerra revolucionária mundial. Lembremo-nos da clássica máxima com que os exércitos prussiano-alemães esperavam derrotar os guerrilheiros: a tropa combate o inimigo; a polícia dá cabo dos desordeiros. Também na segunda espécie moderna da guerra atual, na assim chamada guerra fria, quebram-se todos os eixos conceituais que até aqui sustentavam o sistema tradicional de delimitação e resguardo das formas da guerra. A guerra fria faz pouco caso de todas as distinções clássicas entre guerra, paz e neutralidade, entre política e economia, militar e civil, combatentes e não-combatentes – só não da distinção entre amigo e inimigo, cuja conseqüência lógica constitui sua origem e essência.

Não é de espantar que a antiga palavra inglesa *foe* tenha sido despertada de seu sono arcaico de quatrocentos anos e há duas décadas venha sendo novamente utilizada ao lado de

enemy. Como seria possível, numa época que produz meios de aniquilamento nuclear e simultaneamente apaga a distinção entre guerra e paz, deter uma reflexão acerca da distinção entre amigo e inimigo? O grande problema é todavia a delimitação da guerra, e esta ou é um jogo cínico, a organização de uma *dog fight*, ou é uma auto-ilusão vã, se não estiver ligada, em ambos os lados, a uma relativização da inimizade.

O prefácio à reimpressão de um opúsculo não pode ter o propósito de tratar destes problemas exaustivamente, nem de preencher evidentes deficiências de um texto lançado há trinta anos, nem, tampouco, pode substituir qualquer novo livro que deva ser escrito. Tal prefácio deve contentar-se com algumas indicações de motivos que esclareçam o interesse persistente na obra e que sugeriram sua reimpressão.

Março de 1963
Carl Schmitt

O Conceito do Político

(Texto de 1932)

1. Estatal e político

O conceito do Estado pressupõe o conceito do político. Estado, segundo o uso lingüístico atual, é o status político de um povo organizado numa unidade territorial. Com isto, temos apenas uma primeira perífrase, não uma definição conceitual de Estado. Tal definição, na medida em que aqui tratamos do político, tampouco é necessária. Podemos deixar em suspenso o que é, por essência, o Estado, se é uma máquina ou um organismo, uma pessoa ou uma instituição, uma sociedade ou uma comunidade, uma empresa ou uma colméia, ou talvez até uma "série fundamental de procedimentos". Todas essas definições e imagens antecipam demasiadas interpretações, significações, ilustrações e construções, não podendo, portanto, fornecer qualquer ponto de partida adequado para uma exposição simples e elementar. Estado, conforme o sentido da palavra e de acordo com seu surgimento histórico, é um estado (Zustand) peculiar de um povo, a saber, o estado (Zustand) que fornece a medida em caso de decisão e, portanto, diante dos muitos status individuais e coletivos pensáveis, o status pura e simplesmente. Mais não é possível dizer, por enquanto. Todos os sinais característicos desta representação — status e povo — adquirem seu sentido mediante outro marco característico, o do político, e tornam-se incompreensíveis, se entendermos mal a essência do político.

Raramente nos deparamos com uma definição clara de político. Na maior parte das vezes, a palavra é empregada apenas

negativamente, em contraposição a diversos outros conceitos, em antíteses como política e economia, política e moral, política e direito e, dentro do direito, política e direito civil,¹ e assim por diante. Mediante tais contraposições negativas, geralmente também polêmicas, pode-se bem designar, dependendo do contexto e da situação concreta, algo suficientemente claro, mas isto ainda não constitui uma determinação do que há de específico. Em geral, "político" é equiparado, de alguma forma, a "estatal" ou, pelo menos, relacionado ao Estado.² O Estado surge então como algo político, o político, porém, como algo estatal; evidentemente um círculo que não satisfaz.

1. A antítese de direito e política se confunde facilmente com a de direito civil e direito público, como por exemplo em Bluntschli, *Allgem. Staatsrecht* (Direito público geral), I, 1868, p. 219: "A propriedade é um conceito de direito privado e não um conceito político". A importância política desta antítese salientou-se especialmente em 1925 e 1926, por ocasião da discussão sobre a confiscação dos bens das dinastias que anteriormente governavam a Alemanha; a título de exemplo citemos a seguinte frase, proferida num discurso do deputado Dietrich (sessão do Reichstag de 2 de dezembro de 1925, *Relatórios* 4717): "Pois nós somos da opinião de que aqui não se trata de questões de direito civil, mas apenas de questões políticas" (Expressões de aprovação nos democratas e na esquerda).

2. Mesmo naquelas definições que utilizam o conceito de "poder" como uma característica decisiva, seguidamente este poder se apresenta como poder estatal, por exemplo em Max Weber: "a participação no poder ou a luta para influir na distribuição do poder, seja entre os Estados, ou entre os grupos dentro de um Estado", ou: "a liderança, ou a influência sobre a liderança, de uma associação política, hoje, portanto, de um Estado" (*Politik als Beruf* / Política como vocação, 2ª ed. 1926, p. 7); ou (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* / Parlamento e governo na Alemanha reorganizada, 1918, p. 51): "A essência da política consiste, como ainda se enfatizará freqüentemente, em luta, recrutamento de aliados e de seguidores voluntários". H. Triepel (*Staatsrecht und Politik* / Direito público e política, 1927, p. 16) diz: "Até há poucas décadas atrás entendia-se por política a doutrina do Estado, simplesmente, por exemplo, Waitz caracteriza a política como sendo a discussão científica das condições do Estado, levando em conta tanto o desenvolvimento histórico dos Estados quanto da situação e das necessidades próprias aos Estados atuais." Triepel critica então com fundamentos bons e pertinentes o método de análise pretensamente político e "puramente" jurídico da escola de Gerber e Laband, bem como a tentativa de continuá-la no período de entre guerras (Kelsen). Mas Triepel ainda não reconheceu o sentido puramente político desta pretensão de uma "pureza apolítica" porque ainda se agarra à equação político=estatal. Na verdade, e como ainda se mostrará mais adiante várias vezes, constitui uma maneira típica e muito intensiva de fazer política rotular o adversário de político, enquanto a gente se define como não-político (isto é, aqui: científico, justo, objetivo, imparcial etc.).

Na literatura jurídica especializada encontramos muitas destas paráfrases do político, as quais, no entanto, na medida em que não possuem um sentido político polêmico, apenas devem ser compreendidas a partir do interesse prático-técnico da decisão jurídica ou administrativa de casos particulares. Elas recebem então seu significado pelo fato de pressuporem de forma não-problemática um Estado existente, em cujo contexto se movimentam. Assim há, por exemplo, uma jurisprudência e literatura acerca do conceito de "associação política" ou de "assembléia política", no direito de associação;³ além disso, a prática do direito administrativo francês procurou erigir um conceito de motivo político (*mobile politique*), que deveria auxiliar na distinção entre atos "políticos" de governo (*actes de*

3. Segundo o par. 3, alínea 1 da lei alemã das associações, de 19 de abril de 1908 (*Reichsvereinsgesetz*) é uma associação política "toda associação que tem por finalidade exercer uma influência sobre assuntos políticos". Na prática, são então caracterizados como assuntos políticos aqueles assuntos que se referem à manutenção ou alteração da organização estatal ou à influência sobre as funções do Estado ou dos organismos de direito público a ele integrados. Nestas paráfrases e em outras semelhantes, os assuntos políticos, estatais e públicos valem como comutáveis. Até 1906 (julgamento do Tribunal Superior, de 12 de fevereiro de 1906, *Johow* volume 31 C.32-34), a prática jurídica prussiana tratava, sob o ordenamento de 13 de março de 1850 (*Gesetzesammlung* / Coleção de leis, p. 277) inclusive todas as atividades eclesásticas e de associações religiosas sem caráter corporativo, até mesmo as assembléias de edificação, como intervenção em assuntos públicos ou discussão de tais assuntos; sobre a evolução desta prática, conforme H. Geffcken, *Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preussischem Recht* (Assunto público, objeto político e associação política segundo o direito prussiano), *Festschrift für E. Friedberg* (Homenagem a E. Friedberg), 1908, p. 287s. No reconhecimento pelos tribunais do caráter não-estatal de certas questões religiosas, culturais, sociais e outras, situa-se um índice muito importante, decisivo até, de que aqui certas áreas de atividade enquanto esferas de influência e de interesse de certos grupos e organizações conseguem subtrair-se ao Estado e à sua dominação. No modo de expressão do século XIX dir-se-ia: a "sociedade" põe-se como autônoma frente ao "Estado". Se então a teoria do Estado, a ciência jurídica e a linguagem corrente continuam afirmando que político=estatal, resulta a conclusão (logicamente impossível, mas na prática aparentemente inevitável) de que tudo o que não é estatal, neste contexto: tudo o que provém da "sociedade", é por conseguinte não-político! Isto constitui em parte um erro ingênuo que inclui toda uma série de ilustrações particularmente manifestas da teoria de V. Pareto sobre os resíduos e as derivações (*Traité de Sociologie générale*, ed. francesa 1917 e 1919, I, p. 450s, II, p. 785s); mas em parte também, em conexão quase indissociável com aquele erro, um meio praticamente muito útil, um instrumento tático de alta eficiência na luta política interna com o Estado estabelecido e com a ordem que lhe é própria.

gouvernement) e atos administrativos “não-políticos”, para excluir os primeiros do controle do direito administrativo.⁴

Tais determinações que vêm ao encontro das necessidades da prática jurídica buscam, fundamentalmente, apenas um meio prático para a delimitação de variados fatos que se apresentam no interior de um Estado, em sua prática jurídica; não visam a qualquer definição do político como tal. Portanto, saem-se bem com sua referência ao Estado ou ao estatal, enquanto o Estado e

4. Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, I, 3ª. ed. 1925, p. 392, para quem toda esta distinção não passa de uma questão de “opportunité politique”. Igualmente: R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, Paris 1926, p. 70s. Maiores detalhes bibliográficos em Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform* (O poder político no Estado constitucional e o problema da forma do Estado); *Festschrift für Kahl* (Homenagem a Kahl), Tübingen 1923, p. 16.; e ainda *Verfassung und Verfassungsrecht* (Constituição e Direito constitucional) p. 103, 133, 154 e o relatório nas Publicações do Instituto Internacional de Direito Público, 1930; ali também os relatórios de R. Laun e P. Duez. Do texto de Duez eu peguei emprestado uma definição, para o critério aqui apresentado do político (a polaridade amigo-inimigo), definição particularmente interessante do ato especificamente político que é o *acte de gouvernement*, que Dufour (“à l'époque le grand constructeur de la théorie des actes de gouvernement”) apresentou, no *Traité de Droit administratif appliqué*, t. 5, p. 128: “ce qui fait l'acte de gouvernement, c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou personnifiée dans le gouvernement, contre ses ennemis intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement”. A distinção de “actes de gouvernement” e “actes de simple administration” recebeu uma nova significação quando em junho de 1851 na Assembléia Nacional francesa discutiu-se a responsabilidade do Presidente da República frente ao Parlamento e o Presidente quis assumir pessoalmente a responsabilidade propriamente política, ou seja, a dos atos de governo, conforme Estéin-Néard, *Droit constitutionnel*, 7ª. ed. I p. 234. Semelhantes discussões por ocasião da discussão das atribuições de um “Geschäftsministerium” (ministério dos negócios) segundo o Art. 59 alínea 2 da Constituição prussiana, quando se trata de saber se o ministério dos negócios só poderia resolver os negócios “correntes” no sentido de negócios políticos; conforme Sier-Somlo, *Archiv für öffentliches Recht* (Arquivo de Direito Público) vol. 9 (1925), p. 233; L. Waldecker, *Kommentar zur Preuss. Verfassung* (Comentário da Constituição Prussiana), 2ª. ed., 1928, p. 167, e a decisão do Supremo Tribunal do Reich alemão, de 21 de novembro de 1925 (RGZ 112, apêndice p. 5. Mas aqui este julgamento renuncia finalmente a uma distinção entre negócios correntes (apolíticos) e outros (políticos). Baseia-se na confrontação de negócios correntes (= administração) e política também o artigo de A. Schäffle, *Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik* (Sobre o conceito científico da política) na *Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft* (Revista de Ciência geral do Estado) vol. 53 (1897); Karl Mannheim, em *Ideologie und Utopie* (Ideologia e Utopia), Bonn 1929, p. 71s, assumiu esta oposição como “ponto de partida orientador”. Existem outras distinções semelhantes, tais como: a lei (ou o direito) é política estabilizada, a política é lei em devir (ou direito), uma é estática, a outra dinâmica etc.

as instituições estatais puderem ser pressupostos como algo evidente e sólido. As definições conceituais gerais do político que nada mais contém além de uma remissão ao “Estado” também são compreensíveis e cientificamente justificáveis, enquanto o Estado representa realmente uma clara, unívoca e determinada grandeza, e se defronta com grupos e assuntos não-estatais e, justamente por isso mesmo, “não-políticos”, logo, enquanto o Estado ainda detém o monopólio do político. Este era o caso onde o Estado ou (como no século XVIII) não reconhecia qualquer “sociedade” como rival ou, pelo menos (como na Alemanha do século XIX até meados do século XX) situava-se como potência estável e distinguível acima da “sociedade”.

Por outro lado, a equivalência estatal=político mostra-se incorreta e enganosa, na mesma medida em que Estado e sociedade se interpenetram, todos os assuntos até então políticos tornam-se sociais e vice-versa, todos os assuntos até então “apenas” sociais tornam-se estatais, como ocorre, necessariamente, numa coletividade democraticamente organizada. As áreas até então “neutras” – religião, cultura, educação, economia – deixam então de ser “neutras” no sentido de não-estatal e não-político. Como conceito polêmico contraposto a tais neutralizações e despolitizações de importantes domínios surge o Estado *total* da identidade entre Estado e sociedade, o qual não se desinteressa por qualquer âmbito e, potencialmente, abrange qualquer área. Nele, por conseguinte, *tudo* é, pelo menos potencialmente, político, e a referência ao Estado não mais consegue fundamentar um marco distintivo específico do “político”.

Esta evolução vai do Estado absoluto do século XVIII, passando pelo Estado neutro (não-intervencionista) do século XIX, até o Estado total do século XX, cf. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (O Guardião da Constituição), Tübingen 1931, p. 78-79. A democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal, e ao apagar a oposição Estado – sociedade (= o político oposto ao social), fará também desaparecer as contraposições e as separações que correspondem à situação do século XIX, notadamente as seguintes:

religioso (confessional)	como oposto ao político
cultural	como oposto ao político
econômico	como oposto ao político
jurídico	como oposto ao político
científico	como oposto ao político

e muitas outras antíteses, incontestavelmente polêmicas e por isso mesmo mais uma vez políticas. Os pensadores mais profundos do século XIX perceberam isto bastante cedo. Em Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Considerações sobre a história do mundo), lá por volta de 1870, encontram-se as seguintes frases sobre a democracia: "Esta concepção do mundo que brota de mil fontes diferentes varia muito segundo a formação de seus adeptos, mas num ponto ela é conseqüente: para ela o poder do Estado sobre o indivíduo jamais é suficientemente grande, de modo que ela apaga os limites entre Estado e sociedade, atribui ao Estado tudo aquilo que provavelmente a sociedade não fará; mas esta concepção quer manter sempre tudo como discutível e transitório; e finalmente reivindica para algumas castas um direito especial ao trabalho e à subsistência".

Burckhardt percebeu igualmente muito bem a contradição interna de democracia e Estado constitucional liberal:

"O Estado deve portanto, por uma parte, ser a realização e a expressão da idéia cultural de cada partido, e por outra parte não deve ser senão a vestimenta visível da vida burguesa, e só para isto ele é onipotente! Ele deve ser capaz de fazer tudo o que é possível, mas nada mais lhe será permitido, sobretudo não lhe é permitido defender sua forma existente contra qualquer crise - e por fim, todo mundo, por sua vez, gostaria de participar de um jeito ou de outro no exercício de seu poder. Assim se torna sempre mais discutível a forma do Estado e a abrangência de seu poder sempre maior" (ed. Kroner, p. 133, 135, 197).

A doutrina alemã do Estado, sob influência da filosofia do Estado de Hegel, não renunciou de saída à idéia de que o Estado, frente à sociedade, é algo de distinto e de superior. Um Estado que transcendia à sociedade podia ser chamado de universal, mas não de total no sentido de hoje, ou seja, da negação polêmica do Estado neutro (frente à cultura e à economia), Estado para o qual a economia e a legislação econômica eram *eo ipso* algo de não-político. Contudo, a diversidade qualitativa entre Estado e sociedade, ainda mantida por Lorenz von Stein e Rudolf Gneist, perde após 1848 a sua nitidez anterior. A evolução da doutrina alemã do Estado, cujas linhas fundamentais eu já assinalaí em meu estudo sobre *Hugo Preuss, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Hugo Preuss, seu conceito de Estado e sua posição na doutrina alemã do Estado), Tübingen 1930, acaba seguindo, embora com muitas restrições, reservas e

compromissos, o desenvolvimento histórico rumo à identidade democrática de Estado e sociedade.

Pode-se ver em A. Haenel um interessante estágio intermediário, nacional-liberal, neste caminho; ele qualifica de um "erro palpável, universalizar o conceito de Estado até identificá-lo com o conceito de sociedade humana"; ele vê no Estado "uma organização social de tipo especial" que se junta às demais organizações sociais, mas que "se eleva sobre elas e as mantém unidas"; seu fim comum é de fato "universal" mas somente na tarefa específica da delimitação e da coordenação das forças que atuam na sociedade, isto é, na função específica do direito (*Studien zum deutschen Staatsrecht* / Estudos sobre o direito alemão do Estado/, II, 1888, p. 219, e *Deutsches Staatsrecht* /Direito público alemão/, I, 1892, p. 110). Haenel também declara expressamente errônea a opinião de que o Estado teria ao menos potencialmente todos os fins sociais também como seus próprios fins; para ele o Estado é, portanto, universal, sem dúvida, mas de maneira alguma total. O passo decisivo se encontra na teoria das associações corporativas de Gierke (o primeiro volume de seu Direito corporativo alemão apareceu em 1868), porque esta teoria concebe o Estado como uma corporação da mesma natureza das demais associações. É verdade que ao lado dos elementos corporativos também devem pertencer ao Estado outros elementos, relativos à dominação, que ora são acentuados com mais força, ora com menos força. Mas justamente porque se tratava de uma teoria das corporações e não de uma teoria da dominação do Estado, as conseqüências democráticas eram inelutáveis. Conseqüências que foram tiradas na Alemanha por Hugo Preuss e K. Wolzendorff, enquanto que na Inglaterra elas conduziram a teorias pluralistas (ver mais, a respeito, no cap. 4, abaixo).

Quanto a Rudolf Smend, sua teoria da integração do Estado me parece, salvo esclarecimentos posteriores, corresponder a uma situação política na qual a sociedade não mais se integra em um Estado preexistente (como a burguesia alemã no Estado monárquico do século XIX), mas sim a sociedade deve integrar-se a si mesma, transformando-se num Estado. Esta situação reclama o Estado total. Isto é dito da maneira mais clara possível na observação de Smend (*Verfassung und Verfassungsrecht* /Constituição e Direito constitucional/ 1928, p. 97, obs. 2) que se refere a uma frase da dissertação de H. Trescher sobre Montesquieu e Hegel (1918), onde é dito que a doutrina hegeliana da separação dos poderes significa "a mais viva impregnação de todas as

esferas sociais pelo Estado, com a finalidade geral de conquistar todas as forças vitais do corpo popular para a totalidade do Estado". Aqui observa Smend que este seria "exatamente o conceito de integração" de seu livro sobre a constituição. Trata-se, de fato, do Estado total, que nada mais reconhece como absolutamente apolítico e que exige a abolição das despolitizações do século XIX e liquida especialmente o axioma da economia livre em relação ao Estado (não-política) e do Estado livre em relação à economia.

2. A distinção amigo-inimigo, critério do político

Uma determinação conceitual do político só pode ser obtida mediante a descoberta e identificação das categorias especificamente políticas. É que o político tem seus critérios próprios, que de maneira peculiar se tornam eficazes diante dos domínios diversos e relativamente independentes do pensamento e do agir humano, especialmente o moral, o estético e o econômico. O político precisa, pois situar-se em algumas distinções últimas, às quais pode reportar-se toda ação especificamente política. Admitamos que as distinções últimas no âmbito moral sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não rentável. A questão, então, é se também existe uma distinção peculiar não semelhante ou análoga às demais, porém independente delas, auto-suficiente, e como tal evidente, como critério simples do político, e em que ela consiste.

A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre *amigo* e *inimigo*. Ela fornece uma determinação conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou especificação de conteúdos. Na medida em que ela não é derivável de outros critérios, corresponde, para o político, aos critérios relativamente

independentes das demais contraposições: bom e mau, no moral; belo e feio, no estético etc. Em todo caso, ela é independente, não no sentido de um novo âmbito próprio, mas na maneira em que não se fundamenta nem em alguma das demais oposições, nem tampouco em várias delas, e nem a elas pode ser reportada. Se a contraposição de bom e mau não é simplesmente idêntica à de belo e feio ou útil e prejudicial e não pode ser imediatamente a elas reduzida, então, menos ainda pode a contraposição de amigo e inimigo ser confundida ou misturada com uma das demais. 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; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas, ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele. Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intenso, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro "desinteressado", e, portanto, "imparcial".

A possibilidade do reconhecimento e entendimento correto e, com isto, a competência de opinar e julgar dá-se, aqui, apenas pela participação e pelo interesse existenciais. O caso extremo de conflito só pode ser decidido pelos próprios interessados; a saber, cada um deles tem de decidir por si mesmo, se a alteridade do estrangeiro, no caso concreto do conflito presente, representa a negação da sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida, segundo sua modalidade de ser. Ao nível da realidade psicológica, o inimigo facilmente vem a ser tratado como mau e feio, pois cada uma das distinções, e na maioria das vezes, naturalmente, a política, enquanto a mais forte e intensiva, invoca em seu auxílio todas as demais que sejam utilizáveis. Isto em nada altera a autonomia de tais contraposições. Por conseguinte, vale também o inverso: o que é moralmente mau, esteti-

camente feio ou economicamente prejudicial não precisa, só por isto, ser inimigo; o que é moralmente bom, esteticamente belo e economicamente útil ainda não se constitui em amigo, no sentido específico, ou seja, político, da palavra. A natureza objetiva e a autonomia intrínseca do político já se mostram nesta possibilidade de separar uma tal contraposição específica como a de amigo-inimigo de outras diferenciações e de compreendê-la como algo independente.

3. A guerra como o fenômeno da hostilidade

Os Conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto, existencial, não como metáforas ou símbolos, não misturados e enfraquecidos mediante noções econômicas, morais ou outras, e menos ainda psicologicamente, como expressão de sentimentos e tendências, num sentido privado-individualista. Eles não constituem contraposições normativas nem "puramente espirituais". O liberalismo procurou, a partir de seu típico dilema entre espírito e economia (a ser examinado mais de perto no capítulo 8), reduzir o inimigo a um concorrente, na perspectiva da economia, e a um oponente de discussões, na perspectiva do espírito. No domínio do econômico, de fato, não existem inimigos, mas apenas concorrentes, e num mundo totalmente moralizado e eticizado talvez apenas restem adversários de discussão. Aqui não vem ao caso saber se se considera condenável ou não, e, talvez até um vestígio atávico de épocas de barbárie, o fato de que os povos continuam ainda, realmente, agrupando-se segundo a oposição amigo-inimigo, ou se se espera que esta diferença um dia desapareça da face da terra, se é bom e correto, talvez, fingir por motivos pedagógicos que não existem mais inimigos. Trata-se, aqui, não de ficções e normatividades, da realidade atual e da possibilidade real desta distinção. Pode-se compartilhar ou não tais esperanças e anseios pedagógicos; é impossível, racionalmente, negar que os povos se agrupam se-

gundo o antagonismo amigo-inimigo, que este antagonismo também hoje ainda está dado realmente e como possibilidade real para cada povo politicamente existente.

O inimigo, portanto, não é o concorrente ou o adversário em geral. O inimigo também não é o adversário particular, que odiamos por sentimentos de antipatia. Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, *combatente*, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo *público*, pois tudo que refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, *público*. Inimigo é *hostis*, e não *inimicus* no sentido lato; *polémios*, não *ekhthros*⁵.

A língua alemã, assim como outras, não faz distinção entre "inimigo" privado e político, de modo que aqui são possíveis muitos mal-entendidos e falsificações. A muito citada passagem "Amai vossos inimigos" (Mateus 5,44; Lucas 6,27) reza "diligite inimicos vestros", "agapáte tous ekhthrous hymón", a não "diligite hostes vestros"; não se fala do inimigo político. Mesmo no combate milenar entre cristandade e islamismo, jamais ocorreu a um cristão a idéia de que por amor aos sarracenos ou aos turcos se deveria entregar a Europa ao Islã em vez de defendê-la. O inimigo no sentido político não precisa ser odiado pessoalmente, e somente na esfera privada tem um sentido amar seu "inimigo", isto é, seu adversário. Tal passagem bíblica toca o antagonismo político ainda menos do que pretende abolir as contraposições de bem e mau ou belo e feio. Não afirma, sobretudo, que se deveria amar os inimigos de seu povo e apoiá-los contra o mesmo.

O antagonismo político é a mais intensa e extrema contraposição e qualquer antagonismo concreto é tanto mais político,

5. Platão, no livro V da República, 470, acentua fortemente a oposição de *polémios* e *ekhthros*, mas relacionado com a outra oposição, de *pólemos* (guerra) e *stásis* (revolta, sublevação, rebelião, guerra civil). Para Platão, só é guerra realmente uma guerra entre helenos e bárbaros (que são "inimigos por natureza"), enquanto que para ele as lutas entre os helenos são *stáseis* (discórdias). Aqui domina a idéia de que um povo não pode fazer guerra a si mesmo e de que uma "guerra civil" só significa autodilaceração, mas não significaria a formação de um novo Estado ou até de um novo povo. Para o conceito de *hostis* cita-se geralmente o Digesto de Pomponius, 50, 16, 118. A definição mais nítida é a que se encontra, com referências suplementares, em Porcellini, *Lexicon totius Latinitatis* III, 320 e 511: "*Hostis is est cum quo publice bellum habemus... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nas odit; hostis qui oppugnat.*"

quanto mais se aproximar do ponto extremo, do agrupamento amigo-inimigo. No interior do Estado, enquanto unidade política organizada que, como um todo, coincide com a distinção amigo-inimigo, e além disso, *ao lado* das decisões primariamente políticas e sob a proteção das decisões tomadas, produzem-se numerosos conceitos *secundários* de "político". Principalmente com auxílio da identificação de político e estatal, abordada no capítulo 1.

Ela ocasiona, por exemplo, que se contraponha uma postura "de política de estado" a uma de política partidária, que se possa falar de uma política religiosa, escolar, comunal, social etc. do próprio Estado. Contudo, também aqui permanece constitutivo para o conceito de político um antagonismo e contraposição no interior do Estado, relativizados, entretanto, pela existência da unidade política do Estado, que engloba todos os antagonismos.⁶ Finalmente desenvolvem-se espécies ainda mais atenuadas de "política", chegando ao *parasitário* e caricaturalmente deformado, nas quais resta apenas, do originário agrupamento amigo-inimigo, algum momento antagonista que somente se expressa em táticas e práticas de todo tipo, concorrências e intrigas, designando os mais esquisitos negócios e manipulações como "política".

Entretanto, o fato de que na referência a um antagonismo concreto encontra-se a essência das relações políticas é expressado pelo uso corrente da linguagem. Mesmo lá onde se perdeu completamente a consciência do "caso de guerra".

Isto torna-se visível, cotidianamente, em dois fenômenos imediatamente constatáveis. *Primeiro*, todos os conceitos, representações e palavras políticas têm um sentido *polêmico*, visualizam um antagonismo concreto, estão ligados a uma situação concreta, cuja consequência extrema é um agrupamento amigo-inimigo (manifestado na guerra ou revolução) e transformam-se em abstrações vazias e fantasmagóricas quando esta situação é esquecida.

6. Assim, só existe uma "política social" a partir do momento em que uma classe politicamente considerável apresentou suas reivindicações "sociais"; a assistência social de que se beneficiavam antigamente os pobres e miseráveis não era considerada como um problema social e nem tinha este nome. Igualmente só havia uma política religiosa onde uma Igreja se apresentava como um adversário político considerável.

Palavras como Estado, República⁷, Sociedade, Classe, e mais, Soberania, Estado de Direito, Absolutismo, Ditadura, Planejamento, Estado Neutro ou Total, etc., são incompreensíveis quando não se sabe quem, em concreto, deve ser atingido, combatido, negado ou refutado com tal palavra⁸. O caráter polêmico rege, sobretudo, também o próprio uso linguístico da palavra "político", quer se coloque o adversário como "apolítico" (no sentido de alienado, que esquece do concreto), quer se

7. Maquiavel, por exemplo, chama de repúblicas todos os Estados que não são monarquias; com isso, ele marcou a definição até os nossos dias. Richard Thomas define a democracia como Estado sem privilégios, com o que se declara que todas as não-democracias são Estados de privilégios.

8. Aqui também são possíveis muitas formas e graus de caráter polêmico, mas o traço essencialmente polêmico permanece sempre reconhecível no processo de definição dos termos e dos conceitos políticos. Questões terminológicas tornam-se aí assuntos altamente políticos; um termo ou uma expressão pode ser ao mesmo tempo reflexo, sinal distintivo e arma de uma querrela entre inimigos. Um socialista da Segunda Internacional, Karl Renner (numa pesquisa cientificamente muito importante sobre *Rechtsinstitute des Privatrechts* (Instituições jurídicas do direito privado), Tübingen 1929, p. 97), chama por exemplo o aluguel, que o inquilino tem de pagar ao proprietário, de "tributo". A maioria dos professores de direito, dos juizes e advogados alemães recusariam esta denominação como sendo uma "políticação" abusiva de relações de direito privado e uma intervenção indevida num debate que seria "puramente jurídico", "puramente legal", "puramente científico", porque para eles a questão já está decidida pelo "direito positivo" e a decisão política do Estado incluída nesta solução é reconhecida por eles. E inversamente: numerosos socialistas da Segunda Internacional consideram importante que os pagamentos que a França armada força a Alemanha desarmada a pagar não sejam chamados de "tributos", mas que se fale de "reparações". "Reparações" parece ser algo de mais jurídico, mais legal, mais pacífico e menos político do que "tributos". Mas quando se observa mais de perto, "reparações" é ainda mais intensamente polêmico e por isso também um termo político, porque esta palavra utiliza politicamente um juízo de valor negativo jurídico e até moral, para submeter o inimigo vencido, através de pagamentos forçados, simultaneamente a uma desqualificação legal e moral. Hoje em dia, a questão de se falar em "tributos" ou de "reparações", tornou-se na Alemanha um tema de oposição no interior do Estado. Há alguns séculos atrás houve uma controvérsia no sentido inverso, entre o Imperador alemão (rei da Hungria) e o Sultão turco, para saberem se aquilo que o Kaiser tinha de pagar ao Turco era "pensão" ou "tributo". Aqui, o devedor acha importante dizer que ele não paga tributo, e sim "pensão", enquanto que o credor, por outro lado, diz que seria "tributo". Naquele tempo, pelo menos nas relações entre cristãos e turcos, as palavras eram aparentemente mais francas e objetivas, e os conceitos políticos talvez ainda não tivessem se transformado em instrumentos de coação política no mesmo grau que hoje em dia. Entretanto, Bodinus, que menciona esta controvérsia (*Les six livres de la République*, 2ª. ed., 1580, p. 784), acrescenta: "geralmente a 'pensão' só é paga ao protetor não para ser protegido dos outros inimigos, mas sobretudo do próprio protetor e para se livrar de uma invasão (pour se racheter de l'invasion)".

queira, pelo contrário, desqualificá-lo e denunciá-lo como "político", para elevar-se acima dele como "apolítico" (no sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente econômico, ou baseado em puzas polêmicas semelhantes). Segundo: na forma de expressão da polêmica diária intra-estatal, "político" é empregado hoje comumente como sinônimo de "político-partidário"; a inevitável "falta de objetividade" de todas as decisões políticas, que apenas representa um reflexo da distinção amigo-inimigo, imanente a todo comportamento político, expressa-se, então, nas pobres formas e horizontes da ocupação político-partidária de posições e da política de sinecuras, a exigência daí decorrente de uma "despolitização" significa apenas a superação do político-partidário, e assim por diante. A equação político=político-partidário é possível quando a idéia de uma unidade política (do "Estado") abrangente, que relativize todos os partidos intrapolíticos e seus antagonismos, perde sua força e, em consequência, os antagonismos intra-estatais assumem maior intensidade do que o antagonismo comum da política externa contra um outro Estado. Quando no interior do Estado os antagonismos político-partidários transformam-se completamente "nos" antagonismos políticos, alcança-se o grau extremo na escala da "política interna", ou seja, agrupamentos amigo-inimigo intra-estatais, não de política externa, são os decisivos para o confronto armado. A possibilidade real de luta que sempre deve estar presente para que se possa falar de política refere-se, por conseguinte, em tal "primado da política interna" não mais à guerra entre povos organizados em unidades políticas (Estados e Impérios), mas à guerra civil.

Pois ao conceito de inimigo corresponde no âmbito do real a eventualidade de uma luta. Com esta palavra precisamos, antes de mais nada, abstrair de todas as alterações contingentes, subordinadas ao desenvolvimento histórico da técnica bélica e armamentista. Guerra é uma luta armada entre duas unidades políticas organizadas, guerra civil, a luta armada no interior de uma unidade organizada (que com isso torna-se problemática). O essencial no conceito de arma reside no fato de tratar-se de um meio de eliminação física de pessoas. Da mesma forma que a palavra inimigo, a palavra luta deve aqui ser compreendida no sentido de sua originariedade ontológica. Não significa concorrência, nem a luta "puramente espiritual" da discussão, nem o "combate" simbólico, que enfim cada pessoa, de certo modo,

sempre está a travar simplesmente por que toda a vida humana não passa de uma "luta", e cada ser humano, de um "lutador". Os conceitos de amigo, inimigo e luta adquirem seu real sentido pelo fato de terem e manterem primordialmente uma relação com a possibilidade real de aniquilamento físico. A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade. Ela não carece de ser algo de cotidiano, algo normal, nem precisa ser compreendida como algo ideal ou desejável, contudo precisa permanecer presente como possibilidade real, enquanto o conceito de inimigo tiver sentido.

A situação não se coloca, de forma alguma, como se a existência política nada mais fosse que uma guerra sangrenta, e cada ação política, uma ação militar de guerra, como se, ininterruptamente, cada povo estivesse constantemente confrontado à alternativa amigo ou inimigo, e como se o politicamente correto não residisse justamente no evitar a guerra. A definição aqui fornecida do político não é belicista nem militarista, imperialista ou pacifista. Também não representa uma tentativa de colocar a guerra vitoriosa ou a revolução exitosa como "ideal social", pois guerra e revolução não são algo "social", nem "ideal".⁹ A própria luta militar, analisada em si, não é o "prolongamento da política com outros meios", da forma que o famoso mote de von Clausewitz é, muitas vezes, erroneamente citado,¹⁰ mas tem, enquanto

9. A tese de Rudolf Stammler, fundamentada em termos neo-kantianos, de que o "ideal social" é a "comunidade dos homens que são livres no querer", foi contrariada por Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, 1911, p. 146) que afirma: "O ideal social não é a comunidade dos homens livres no querer, mas sim a guerra vitoriosa: a guerra vitoriosa como o último meio para aquele fim supremo" (participação do Estado na história universal e sua auto-afirmação nela). Esta proposição assume a representação tipicamente neokantiana liberal de "ideal social", para a qual porém as guerras, mesmo guerras vitoriosas, são algo de totalmente incomensurável e incompatível, e faz a cópula desta noção com a de "guerra vitoriosa", noção que tem o seu lugar próprio na filosofia da história de Hegel e Ranke, na qual, por sua vez, não existe nenhum "ideal social". Assim se rompe esta antítese, à primeira vista tão surpreendente, em duas partes disparatadas, e nem mesmo a ênfase retórica de um contraste tão convincente consegue encobrir a incoerência estrutural e curar a quebra do pensamento.

10. Clausewitz (*Vom Kriege* /Da guerra/, 3ª parte, Berlim 1834, p. 140) diz: "A guerra nada mais é do que a continuação da relação política com intervenção de outros meios". A guerra é para ele um "mero instrumento da política". Isto ela é, sem dúvida, mas a sua significação para o conhecimento da

guerra, suas próprias regras e pontos de vista estratégicos, táticas e outras, que no entanto conjuntamente pressupõem que a decisão política acerca de quem é o inimigo já se encontra presente. Na guerra os adversários geralmente defrontam-se abertamente como tais, normalmente até caracterizados por um "uniforme", de modo que a distinção entre amigo ou inimigo deixa de ser um problema político que tivesse de ser resolvido pelo soldado em combate. Aí repousa a correção da frase pronunciada por um diplomata inglês: O político estaria mais preparado para o combate do que o soldado, uma vez que o político lutaria a vida inteira, ao passo que o soldado apenas excepcionalmente. A guerra não é, absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o *pressuposto* sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político.

O critério da distinção amigo-inimigo não significa, portanto, de forma alguma, que determinado povo deva sempre ser amigo ou inimigo de determinado outro, ou que uma neutralidade não seja possível ou não possa ter sentido, politicamente. Só que o conceito de neutralidade, como todo conceito político, está implicado no pressuposto extremo da real possibilidade de um agrupamento amigo-inimigo, e se na terra houvesse apenas neutralidade, acabaria não somente a guerra, como também a própria neutralidade, da mesma forma que acontece com qualquer política, mesmo com uma política de evitar confrontos, quando deixa de existir a real possibilidade de luta. O fator determinante é sempre apenas a possibilidade de tal eventualidade decisiva, a verdadeira batalha, e a decisão acerca desta eventualidade ter-se dado ou não.

essência da política com isso ainda não fica esgotada. Visto com mais exatidão, a guerra, aliás, em Clausewitz não é, digamos, um entre os muitos instrumentos, e sim a "última ratio" do agrupamento conforme amigo ou inimigo. A guerra tem sua própria "gramática" (isto é, suas leis específicas de técnica militar), mas a política permanece como o seu "cérebro", pois a guerra não tem nenhuma "lógica própria". Esta só poderia ser tirada dos conceitos de amigo e inimigo, e é este núcleo de tudo o que é político que se manifesta na frase da página seguinte: "Se a guerra pertence à política, tomará desta o seu caráter. Se a política é grandiosa e potente, também a guerra o será, e isto pode chegar a tais alturas que a guerra atingirá sua forma absoluta". Numerosas outras frases também comprovam até que ponto toda consideração especificamente política repousa sobre aquelas categorias políticas, principalmente, por exemplo, as explicações sobre guerras de coalizão e alianças (op. cit. p. 135s e em H. Rothfels, Carl von Clausewitz, *Politik und Krieg* / Política e Guerra/, Berlim 1920, p. 198, 202).

O caráter determinante desta eventualidade não é abolido pelo fato de ser ela algo excepcional, porém justamente se fundamenta nisto. Embora as guerras atualmente não sejam mais tão numerosas e corriqueiras como antigamente, preservaram ou aumentaram seu ímpeto dominador, na medida em que diminuiu sua freqüência. Ainda hoje a eventualidade da guerra é a "eventualidade séria" (Kriegsfall-"Ernstfall"). Podemos dizer que aqui, como outrora, justamente a eventualidade excepcional tem um significado especialmente decisivo e revelador do núcleo da coisa. Pois somente no combate real apresenta-se a consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo. A partir desta possibilidade extrema é que a vida das pessoas adquire uma tensão especificamente política.

Um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política. Poderiam nele existir muitos contrastes, talvez muito interessantes, concorrências e intrigas de toda sorte, mas logicamente não haveria qualquer oposição com base na qual se pudesse pedir das pessoas o sacrifício de suas vidas e se permitisse às pessoas o derramamento de sangue e a morte de outras. Também aqui não interessa à determinação conceitual do político se ansiáramos ou não por tal mundo sem política como situação ideal. O fenômeno do político apenas pode ser compreendido mediante a referência à real possibilidade do agrupamento amigo-inimigo, independente do que daí decorre para a apreciação religiosa, moral, estética, econômica do político.

A guerra, enquanto o meio político mais extremo, revela a possibilidade, subjacente a toda concepção política, desta distinção entre amigo e inimigo. Destarte, ela apenas tem sentido enquanto esta distinção estiver realmente presente ou for ao menos realmente possível na humanidade. Em contrapartida, uma guerra travada por motivos "puramente" religiosos, "puramente" morais, "puramente" jurídicos ou "puramente" econômicos seria um contra-senso. Não se pode, a partir das oposições específicas destas áreas da vida humana, derivar um agrupamento amigo-inimigo nem, por conseguinte, uma guerra. Uma guerra não precisa ser nem algo piedoso, nem moralmente bom e nem algo rentável; hoje, provavelmente, ela não é nada disso. Esta simples constatação geralmente é confundida pelo fato de que oposições morais, religiosas e outras podem elevar-se à condição

de oposições políticas e provocar o agrupamento de luta entre amigo e inimigo. Chegando-se a este agrupamento de combate, porém, a oposição determinante deixa de ser puramente religiosa, moral ou econômica, e passa a ser política. A questão que resta, neste caso, é sempre apenas acerca da possibilidade ou presença real de tal agrupamento amigo-inimigo, independente dos motivos humanos capazes de provocá-lo.

Nada pode escapar a esta consequência do político. Se a oposição pacifista contra a guerra se tornasse tão intensa a ponto de que os pacifistas pudessem travar uma guerra contra os não-pacifistas, numa "guerra contra a guerra" comprovar-se-ia, com isto, que ela realmente tem força política, por ser suficientemente forte para agrupar os homens em amigos e inimigos. Se a vontade de impedir a guerra for tão intensa, a ponto de não mais temer a própria guerra, ela se terá transformado justamente num motivo político, ou seja, afirma, ainda que como eventualidade extrema, a guerra e até mesmo o sentido desta. Atualmente esta parece ser uma espécie bastante promissora de justificação das guerras. A guerra desenrola-se, então, a cada vez na forma de "derradeira guerra da humanidade". Tais guerras têm de ser particularmente intensivas e desumanas porque *ultrapassando o político*, ao mesmo tempo degradam o inimigo em categorias morais e outras e precisam transformá-lo num monstro desumano que não só precisa ser combatido, mas definitivamente *aniquilado que, portanto, deixa de ser um inimigo que deve ser rechaçado de volta às suas fronteiras.*

Na possibilidade destas guerras, entretanto, evidencia-se com bastante clareza que a guerra ainda hoje está presente como possibilidade real, único requisito para a distinção entre amigo e inimigo e para o reconhecimento do político.

4.

O Estado, como forma da unidade política, questionado pelo pluralismo

Toda contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou outra transforma-se numa contraposição política, se tiver força suficiente para agrupar objetivamente os homens em amigos e inimigos. O político não reside na luta em si, que por sua vez tem suas próprias leis técnicas, psicológicas e militares, mas, conforme já dissemos, num comportamento determinado por esta possibilidade real, num claro reconhecimento da própria situação por ela determinada e na tarefa de distinguir claramente entre amigo e inimigo. Uma comunidade religiosa que, enquanto tal, conduz guerras, seja contra adeptos de outras comunidades religiosas, seja guerras de outro tipo, constitui uma unidade política, além de ser uma comunidade religiosa. Ela é uma grandeza política, mesmo que tenha uma possibilidade de influência neste processo decisório apenas num sentido negativo, se estiver em condições de impedir guerras mediante proibição a seus adeptos, ou seja, de negar ao adversário a qualidade de inimigo. O mesmo aplica-se a uma união das pessoas com base numa situação econômica, por exemplo, um conglomerado industrial ou um sindicato. Mesmo uma "classe" no sentido marxista do termo deixa de ser algo puramente econômico e transforma-se em grandeza política ao atingir este ponto decisivo, ou seja, quando levar a sério a "luta" de classes e tratar o opositor de classe como verdadeiro inimigo e o combater, quer

na forma de Estado contra Estado, quer numa guerra civil no interior de um Estado. A verdadeira luta deixa então, necessariamente, de desenrolar-se segundo leis econômicas, mas tem — além dos métodos de luta no sentido técnico estrito — suas necessidades e orientações, coalizações e compromissos políticos etc. Se no interior do Estado o proletariado assenhora-se do poder político, surge justamente um Estado proletário, que constitui uma formação política na mesma medida que um Estado nacional, clerical, comercial, militar, burocrático, ou qualquer outra categoria de unidade política. Se suceder que toda a humanidade se agrupe segundo a contraposição entre proletários e burgueses, como Estados proletários e capitalistas, e se neles desaparecerem todos os demais agrupamentos de amigos e inimigos, então justamente se mostrará a plena realidade do político contida nestes conceitos que de início pareciam “puramente” econômicos. Uma vez que a força política de uma classe ou de outro grupo no interior de um povo seja suficiente apenas para impedir qualquer guerra dirigida ao exterior, sem ter a capacidade ou a vontade de assumir o poder de Estado, de distinguir por conta própria amigos de inimigos e travar uma guerra em caso de necessidade, então a unidade política estará destruída.

O político pode extrair sua força dos mais variados setores da vida humana — de contraposições religiosas, econômicas, morais e outras. Ele não designa um âmbito próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação entre os homens, cujos motivos podem ser de cunho religioso, nacional (no sentido étnico ou cultural), econômico ou outro, e que em diferentes épocas provocam diferentes ligações e separações. O real agrupamento amigo-inimigo é ontologicamente tão forte e decisivo, que a contraposição não-política, no mesmo momento em que provoca tal agrupamento, coloca em segundo plano seus critérios e motivos até então “puramente” religiosos, “puramente” econômicos, ou “puramente” culturais, submetendo-os às condições e conseqüências totalmente novas, peculiares e, do ponto de vista “puramente” econômico ou “puramente” religioso, ou de outra perspectiva “pura”, comumente muito inconseqüentes e “irracionais” da situação que passou a ser política. Político, em todo caso, sempre é o agrupamento que se orienta na perspectiva da eventualidade séria. Por isso, ele é sempre o agrupamento humano determinante, e a unidade política, portanto, se estiver presente, será sempre a unidade normativa e

“soberana”, no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional.

A palavra “soberania” tem aqui um bom sentido, da mesma forma que “unidade”. Isto não significa, de modo algum, que toda individualidade do ser de cada pessoa pertencente a uma unidade política teria de ser determinada e comandada pelo político, ou que um sistema centralista deveria destruir toda e qualquer outra organização ou corporação. Pode ser que considerações econômicas sejam mais fortes que tudo aquilo que deseja o governo de um Estado que se diz economicamente neutro; no terreno das convicções religiosas o poder de um Estado que se proclama neutro do ponto de vista confessional encontra uma limitação com igual facilidade. O que interessa é sempre apenas o caso do conflito. Se as forças opositoras econômicas, culturais ou religiosas forem tão fortes a ponto de, por si sós, determinarem a opção acerca do caso de guerra, estas tornam-se justamente a nova substância da unidade política. Não sendo suficientemente fortes para impedirem uma guerra deflagrada contra seus interesses e princípios, fica patente que não atingiram o ponto decisivo do político. Se forem suficientemente fortes a ponto de impedir uma guerra desejada pela direção do Estado que contrarie seus interesses e princípios, mas se não tiverem força suficiente para, por si sós, determinar uma guerra segundo sua decisão, então não estamos mais em presença de uma grandeza política. Seja como for: como conseqüência da orientação segundo o possível caso extremo da luta efetiva contra um inimigo efetivo, a unidade política, necessariamente, ou é a unidade decisiva para o agrupamento amigo-inimigo e, nesse sentido (não em algum sentido absolutista) soberana, ou ela simplesmente inexistente.

Quando se reconheceu o grande significado político que cabe às associações econômicas no interior do Estado, e especialmente quando se percebeu o crescimento dos sindicatos, sendo as leis do Estado bastante impotentes frente a seu meio de pressão econômica, a greve, proclamou-se um tanto precipitadamente a morte e o fim do Estado. Isto só aconteceu, a meu ver, como doutrina propriamente dita, a partir de 1906 e 1907, nos sindicalistas franceses.¹¹ Dentre os teóricos do Estado, que

11. “Cette chose énorme ... la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'État est mort”. E. Berth, cujas idéias provêm de Georges Sorel, em *Le Mouvement socialiste*, outubro 1907, p. 314. Léon Duguit cita esta passagem em suas conferências *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État* (1ª. ed., 1908); ele se contenta em dizer que o Estado

pertencem a este contexto, Duguit é o mais conhecido; desde 1901, ele tentou refutar o conceito de soberania e a representação da personalidade do Estado, com muitos argumentos corretos contra uma metafísica acrítica de Estado e a personificação do Estado que, em última análise, nada mais são do que resquícios do mundo do absolutismo principesco, escapando-lhes, entretanto, o sentido político da idéia de soberania. Algo semelhante é válido para a chamada teoria de Estado pluralista de G. D. H. Cole e Harold J. Laski¹², surgida um pouco mais tarde nos países anglo-saxões. Seu pluralismo consiste em negar a unidade soberana do Estado, ou seja, a unidade política, e salientar reiteradamente que o homem individual vive em numerosas e diferentes ligações e agrupamentos sociais: ele é membro de uma sociedade religiosa, de uma nação, de um sindicato, de uma família, de um clube esportivo e de muitas outras "associações" que, de caso a caso, o determinam com intensidades diferentes, comprometendo-o numa "pluralidade de obrigações de fidelidade e lealdade", sem que se possa dizer de alguma dessas associações que ela seja incondicionalmente decisiva e

soberano e pessoal está morto ou a ponto de morrer (p. 150: *L'État personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir*). Na obra de Duguit, *L'État*, Paris 1901, ainda não se encontram tais frases, embora a crítica do conceito de soberania já seja a mesma. Outros interessantes exemplos desta diagnose dos sindicalistas sobre o Estado atual em Esmein, *Droit constitutionnel* (7ª. ed. de Nézard 1921, I, p. 55s), e sobretudo no livro de Maxime Leroy, particularmente interessante, *Les transformations de la puissance publique*, 1907. A doutrina sindicalista também deve ser diferenciada da construção marxista no que tange à sua diagnose do Estado. Para os marxistas o Estado não está morto nem morrendo, antes ele é um meio necessário para a instauração da sociedade sem classes e com isso da sociedade sem Estado, e provisoriamente ainda real; na União Soviética, foi exatamente da doutrina marxista que ele recebeu novas energias e uma nova vida.

12. O próprio Cole formulou um quadro sinótico e plausível de suas teses nas publicações da *Aristotelian Society* (v. XVI, 1916, p. 310-325). A tese central aí é a seguinte: Os Estados são essencialmente idênticos a outras espécies de associações humanas. Mencionemos, dos escritos de Laski: *Studies in the Problem of Sovereignty*, 1917; *Authority in the Modern State*, 1919; *Das Recht und der Staat* (O Direito e o Estado), na *Zeitschrift für öffentl. Recht*, v. X, 1930, p. 1-25. Uma bibliografia mais detalhada em Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, Londres, 1927; para a crítica deste pluralismo: W. Y. Elliot em *The American Political Science Review*, XVIII, 1924, p. 251s, e *The pragmatic Revolt in Politics*, New York, 1928; Carl Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat* (A ética do Estado e o Estado pluralista), em *Kant-Studien* XXXV, 1930, p. 28-42. Sobre a fragmentarização do atual Estado alemão e a transformação do Parlamento em palco de um sistema pluralista: Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (O Guardião da Constituição), Tübingen 1931, p. 73s.

soberana. Antes pelo contrário, tais diferentes "associações" podem, cada qual em um âmbito diferente, evidenciar-se como sendo as mais fortes, podendo-se decidir o conflito das condições de lealdade e de fidelidade apenas de caso a caso. Poder-se-ia pensar, por exemplo, no caso de um sindicato que dê a palavra de ordem de que não mais se vá à Igreja e, apesar disso, seus membros continuam indo à Igreja, ao mesmo tempo que também não seguem uma exortação da Igreja de se desligarem do sindicato.

Neste exemplo fica bastante acentuada a coordenação de sociedades religiosas e associações profissionais, que devido à sua comum oposição ao Estado pode transformar-se numa aliança de Igrejas e sindicatos. Ela é típica para o pluralismo emergente nos países anglo-saxões, cujo ponto de partida, além da teoria das corporações, de Gierke, foi também sobretudo o livro de J. Neville Figgis sobre as Igrejas no Estado moderno (1913).¹³ O precedente histórico ao qual Laski sempre retorna e que manifestamente produziu uma grande impressão sobre ele é o

13. Figgis, *Churches in the modern State*, Londres 1913, — que relata, aliás, à p. 249, que Maitland, cujas investigações de história do direito também influenciaram os pluralistas, disse, a respeito do livro de Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht* (Direito corporativo alemão, mencionado acima, em nosso primeiro capítulo) que se tratava do maior livro que ele jamais lera (the greatest book he had ever read), — pretende que a querela entre a Igreja e o Estado na Idade Média, quer dizer, do Papa e do Imperador, e mais precisamente da classe do clero contra os estados seculares, não foi uma luta entre duas "sociedades (societies)", e sim uma guerra civil no interior de uma mesma unidade social; hoje, ao contrário, seriam duas sociedades, *duo populi*, que se confrontariam. Na minha opinião, isto é correto. Pois enquanto no tempo anterior ao cisma a relação do Papa com o Imperador podia ser formulada dizendo-se que o Papa possuía a *auctoritas* e o imperador a *potestas*, de modo que ainda haveria uma repartição dentro da mesma unidade, a doutrina católica desde o século XII afirma que a Igreja e o Estado são duas *societates*, e aliás ambas as *societates perfectae* (cada uma no seu âmbito, soberana e autárquica), sendo que no lado da Igreja naturalmente só é reconhecida uma única Igreja como *societas perfecta*, enquanto no lado do Estado aparece hoje uma pluralidade (senão uma infinidade) de *societates perfectae*, cuja perfeição, por sinal, torna-se bastante problemática devido ao grande número. Um resumo extremamente claro da doutrina católica é dado por Paul Simon no seu estudo *Staat und Kirche* (Estado e Igreja, *Deutsches Volkstum*, Hamburgo, agosto 1931, p. 576-596). É evidente que seria impensável para a teoria católica este nivelamento de Igrejas e corporações sindicais, típica para a doutrina pluralista anglo-saxônica; tampouco a Igreja Católica aceitaria ser tratada como da mesma natureza de uma Internacional sindicalista. De fato, como Elliott acertadamente observa, a Igreja serve a Laski apenas como "stalking horse" dos sindicatos. De resto, falta, infelizmente, tanto no lado católico quanto nos pluralistas, um estudo claro e aprofundado das teorias respectivas e de suas relações recíprocas.

procedimento de Bismarck, simultâneo e igualmente mal sucedido, contra a Igreja católica e os socialistas. Na "Kulturkampf" (luta da cultura) contra a Igreja católica mostrou-se que mesmo um Estado da força inquebrantável do Reich de Bismarck não era absolutamente soberano e onipotente; tampouco foi vitorioso este Estado em sua luta contra o operariado socialista, ou senão teria estado em condições, no terreno econômico, de arrancar das mãos dos sindicatos o poder que detinham no "direito de greve".

Esta crítica é amplamente justa. As formulações sobre a "onipotência" do Estado são de fato freqüentemente apenas superficiais secularizações das fórmulas teológicas da onipotência de Deus, e a doutrina alemã do século XIX, da "personalidade" do Estado é, em parte, uma antítese polêmica dirigida contra a pessoa do príncipe "absoluto", e em parte um desvio do dilema soberania do príncipe ou do povo, que se evade graças ao Estado como o "terceiro termo superior". Mas com isto ainda não fica respondida a questão de qual a "unidade social" (se posso aqui assumir o conceito inexato, liberal, do "social") decide o caso de conflito e define o agrupamento determinante segundo amigo e inimigo. Nenhuma Igreja, nenhum sindicato e nem uma aliança de ambos teria proibido ou impedido uma guerra que o Reich alemão sob Bismarck quisesse travar. Naturalmente Bismarck não podia declarar guerra ao Papa, mas somente porque o Papa mesmo não tinha nenhum *jus belli*; e também os sindicatos socialistas não pensavam em entrar em cena como "partie belligérante". Em todo caso, não se pode imaginar nenhuma instância que tivesse podido ou querido opor-se a uma decisão referente ao caso de guerra do governo alemão daquela época, sem com isso se tornar ela mesma inimiga política e ser atingida por todas as conseqüências deste conceito; e ao contrário nem a Igreja nem um sindicato se predispunha à guerra civil.¹⁴ Isto basta para

14. Como Laski também se refere à controvérsia dos católicos ingleses com Gladstone, citamos aqui as seguintes frases daquele que viria a ser o Cardeal Newman, de sua carta ao duque de Norfolk (1874, a propósito do escrito de Gladstone sobre *Os decretos do Vaticano e sua importância para a lealdade dos súditos*): "Suponhamos que a Inglaterra queira enviar seus encouraçados para apoiar a Itália contra o Papa e seus aliados, certamente os católicos ingleses ficariam muito indignados por causa disto, e ainda antes da guerra iriam tomar partido em favor do Papa e empregar todos os meios que a constituição autorizasse para tentar impedi-la, e, contudo, quem é que acredita que, se afinal a guerra explodisse, o comportamento deles incluiria algo mais do que orações e esforços para que a guerra logo acabasse? Que razões se teria para afirmar que eles se entenderiam para algum passo de natureza traidora?"

fundamentar um conceito razoável de soberania e de unidade. A unidade política é justamente, por essência, a unidade determinante, independentemente de que forças ela extrai seus últimos motivos psicológicos. Ela existe ou não existe. Quando ela existe, é a unidade suprema, isto é, aquela que determina o caso decisivo.

Que o Estado seja uma unidade, e mesmo a unidade que dá a norma ou a medida, isto se baseia em seu caráter político. Uma teoria pluralista é ou a teoria política de um Estado que chega à unidade por meio de um federalismo de agremiações sociais ou então é apenas uma teoria da dissolução ou da refutação do Estado. Se ela questiona a unidade dele e o coloca, enquanto "associação política", lado a lado com outras associações essencialmente iguais, por exemplo, religiosas ou econômicas, então ela precisa antes de mais nada responder adequadamente a questão do conteúdo específico do político. Mas não se encontra em nenhum dos muitos livros de Laski uma definição precisa do político, embora sempre se trate do Estado, da política, da soberania e do "government". O Estado se transmuta simplesmente em uma associação que faz concorrência a outras associações; ele se torna uma *sociedade* ao lado de e entre muitas outras sociedades que subsistem dentro ou fora do Estado. Eis o "pluralismo" desta teoria política, cuja inteira perspicácia se dirige contra os antigos encarecimentos do Estado, contra sua "soberania" e sua "personalidade", contra seu monopólio da unidade suprema, enquanto fica sem esclarecer o que agora afinal de contas ainda deveria ser a unidade política. Ora esta aparece à maneira antiga, liberal, como simples servidor da sociedade determinada essencialmente pela economia, ora ao contrário à maneira pluralista como um tipo especial de sociedade, isto é, uma associação ao lado de outras associações, ora finalmente como o produto de um federalismo de agremiações sociais ou uma espécie de associação de cúpula das associações. Mas em primeiro lugar precisaria ser esclarecido por que razão os homens formam, ao lado das associações religiosas, culturais, econômicas e outras, ainda uma associação política, uma "governmental association", e em que consiste o sentido especificamente político desta última espécie de associação. Aqui não se consegue perceber uma linha de raciocínio mais segura e mais nítida e, como conceito último, abrangente, bem monístico-universal e de maneira alguma pluralístico, aparece em Cole a "society" e em Laski a "humanity".

Esta teoria política pluralista é sobretudo pluralista em si mesma, isto é, ela não tem nenhum centro unitário, porém extrai seus motivos teóricos de círculos de idéias bem diversos (religião, economia, liberalismo, socialismo etc.); ela ignora o conceito central de toda teoria do Estado, o político, e não discute nem mesmo a possibilidade de que o pluralismo das agremiações pudesse conduzir a uma unidade política construída de maneira federalista; ela se atola num individualismo liberal, porque em última análise ela não faz outra coisa senão jogar uma associação contra outra, a serviço do indivíduo livre e suas livres associações, quando então todas as questões e todos os conflitos vêm a ser decididos a partir do indivíduo. Na verdade não há nenhuma "sociedade" política ou "associação" política, existe apenas uma unidade política, uma "comunidade" política. A possibilidade real do agrupamento de amigo e inimigo já é suficiente para criar, para além do meramente social-associativo, uma unidade normativa, que é algo de especificamente diferente e frente às demais associações algo de decisivo.¹⁵ Se esta unidade deixa de existir, mesmo na eventualidade, deixa também de existir o próprio político. Só enquanto não for reconhecida ou percebida a essência do político será possível colocar uma "associação" política pluralista ao lado de uma associação religiosa, cultural, econômica ou outra, e colocá-la numa concorrência com elas. De qualquer maneira, a partir do conceito do político resultam, como se deverá mostrar mais abaixo (cap. 6), conseqüências pluralistas, mas não no sentido de que no interior de uma e mesma unidade política poderia entrar em cena um pluralismo no lugar do agrupamento normativo de amigo e inimigo, sem que fosse destruído, junto com a unidade, também o próprio político.

15. "Podemos dizer que, no dia da mobilização, a sociedade, que existia até ali, se transformou numa comunidade", E. Lederer, *Archiv für Sozialwissenschaften*, 39, 1915, p. 349.

5. A decisão sobre a guerra e a designação do inimigo

Ao Estado como uma unidade essencialmente política pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo, e combatê-lo. Com que meios técnicos a luta será travada, que organização das forças armadas existe, quais são as perspectivas de vencer a guerra, é aqui indiferente, enquanto o povo unido politicamente estiver pronto a lutar por sua existência e sua independência, sendo que ele mesmo determina, em virtude de decisão própria, em que consiste sua independência e sua liberdade. O desenvolvimento da técnica militar parece levar a um ponto em que talvez somente ainda restem poucos Estados a quem seu poder industrial permita levar adiante uma guerra com boas chances, enquanto Estados menores e mais fracos renunciam ao *jus belli*, voluntariamente ou à força, se não conseguem preservar sua autonomia através de uma correta política de alianças. Com este desenvolvimento não está demonstrado que acabaram totalmente guerra, Estado e política. Cada uma das inúmeras mudanças e revoluções da história e do desenvolvimento humano produziu novas formas e novas dimensões de agrupação política, aniquilou formações políticas que antes subsistiam, provocou guerras externas e guerras civis e ora aumentou, ora diminuiu o número das unidades políticas organizadas.

O Estado, como a unidade política decisiva, concentrou um enorme poder (Befugnis): a possibilidade de fazer guerra e de com isso dispor abertamente sobre a vida dos homens. Pois o *jus belli* inclui uma tal disposição; ele significa a possibilidade dupla: de exigir dos que pertencem ao próprio povo prontidão para morrer e para matar, e de matar homens que estejam do lado do inimigo. A função bem desempenhada de um Estado normal consiste porém sobretudo em produzir no interior do Estado e de seu território uma satisfação completa, estabelecer "tranquilidade, segurança e ordem", e assim criar a situação normal que é pressuposição para que as normas jurídicas possam valer, porque cada norma pressupõe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que frente a ela é totalmente anormal.

Esta necessidade de satisfação dentro do Estado leva, em situações críticas, a que o Estado, enquanto unidade política, enquanto se mantém, determine por si mesmo também o "inimigo interno". Em todos os Estados existe por isso em alguma forma aquilo que o direito político das repúblicas gregas conhecia como a declaração de *polémios*, e o direito político romano como a declaração de *hostis*, mais rigorosas ou mais brandas, entrando em vigor *ipso facto* ou vigorando em razão de leis especiais nas formas da justiça, ilimitadas ou ocultas sob paráfrases genéricas, mas sempre formas de desterro, de banimento, de proscricção, desamparo legal (Friedloslegung), colocação como *hors-la-loi*, numa palavra, formas da *declaração de hostilidade* dentro do Estado. Nisto consiste, conforme o comportamento em relação àquele que foi declarado inimigo do Estado, o sinal da guerra civil, isto é, da dissolução do Estado enquanto uma unidade política organizada, pacificada em si, fechada em si territorialmente e impenetrável para estrangeiros. Pela guerra civil se decidirá então o futuro destino desta unidade. Isto vale para um Estado de direito civil e constitucional, apesar de todos os compromissos de legislação constitucional, vale não menos, mas ainda mais obviamente do que para qualquer outro Estado. Pois no "Estado constitucional", como diz Lorenz von Stein, a Constituição é a "expressão da ordem social, a existência mesma da sociedade política. Onde ela é agredida, a luta precisa por isso mesmo decidir fora da Constituição e do direito, portanto com a força das armas".

Da história grega, o exemplo mais famoso poderia ser o *Psephisma* (decreto) de Demofanto; esta decisão popular, que o

povo ateniense tomou no ano de 410 aC após a expulsão dos Quatrocentos, declarava que qualquer um que tentasse dissolver a democracia ateniense "seria um inimigo dos atenienses" (polémios ésto Athenaión); outros exemplos e literatura se encontram em Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde* (Ciência Política Grega) 3ª. ed. 1920, p. 231, 532; sobre a declaração de guerra anual dos eforos espartanos contra os helotas que viviam no interior do Estado, idem, p. 670. Sobre a declaração de *hostis* no direito político romano: Mommsen, *Röm. Staatsrecht* (Direito Político Romano) III, p. 1240s; sobre as proscricções, idem, e II, p. 735s; sobre o ato de por fora da lei, o desterro e o banimento, além dos conhecidos compêndios de história do direito alemão, sobretudo Ed. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters* (Proscricção política e religiosa no direito imperial da Idade Média) 1909. A partir da prática dos Jacobinos e do *Comité de salut public* encontram-se numerosos exemplos de declarações de *hors-la-loi*, na história da Revolução Francesa, de Aulard; deve-se destacar um relatório do *Comité de salut public*, citado por E. Friesenhahn, *Der politische Eid* (O juramento político), 1928, p. 16: "Depuis le peuple français a manifesté sa volonté tout ce qui lui est opposé est hors le souverain; tout ce qui est hors le souverain, est ennemi ... Entre le peuple et ses ennemis il n'y a plus rien de commun que le glaive". Uma colocação fora de lei pode ocorrer também de maneira que para os membros de certas religiões ou partidos se suponha a falta de sentimentos pacíficos ou de respeito às leis. Para isto encontram-se na história política dos hereges e dissidentes inúmeros exemplos, para os quais a argumentação seguinte, de Nicolas de Vernulz (De Una et Diversa Religione, 1646) é característica: Não se deve tolerar o herege no Estado nem mesmo quando ele é pacífico (pacifique), pois homens como os hereges nem podem ser pacíficos (cit. por H.J. Elias, *L'église et l'état, Revue belge de philologie et d'histoire*, V (1927), cad. 2/3). As formas abrandadas da declaração de *hostis* são numerosas e variadas: confiscações, expatriações, proibição de se organizar ou de se reunir, exclusão de funções públicas etc. — A passagem de Lorenz von Stein anteriormente citada encontra-se em sua descrição do desenvolvimento político-social da Restauração e do Reinado de Julho na França, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (História do movimento social em França), volume I: *Der Begriff der Gesellschaft* (O conceito da sociedade), edição de G. Salomon, p. 494.

A competência para dispor sobre vida e morte de um homem, sob a forma de uma sentença penal, o *jus vitae ac necis*, pode também caber a uma outra associação existente no interior da unidade política, como a família ou ao chefe da família, mas não lhes pode caber, enquanto está presente a unidade política como tal, o *jus belli* ou o direito da declaração de *hostis*. Igualmente o direito à vingança sangrenta entre as famílias ou clãs teria que pelo menos durante uma guerra ser suspenso, se é que deve existir, em geral, uma unidade política. Uma agremiação humana que quisesse renunciar a esta consequência da unidade política não seria uma agremiação política, pois ela renunciaria à possibilidade de decidir de maneira abalizada quem ela deve considerar e tratar como inimigo. Por este poder sobre a vida física dos homens eleva-se a comunidade política sobre toda outra espécie de comunidade ou sociedade. No interior da comunidade podem então de novo existir secundariamente formações inferiores de caráter político com competências próprias ou transmitidas, mesmo com um *jus vitae ac necis* restrito aos membros de um grupo mais estreito.

Uma comunidade religiosa, uma Igreja, pode exigir de seu membro que ele morra por sua fé e sofra a morte do martírio, mas só por causa da salvação de sua própria alma, e não pela comunidade eclesíastica enquanto uma formação de poder subsistente neste mundo; caso contrário ela se torna uma grandeza política; suas guerras santas e cruzadas são ações que se baseiam, como as outras guerras, numa decisão sobre quem é inimigo. Numa sociedade determinada economicamente, cuja ordem, isto é, cujo funcionamento calculável ocorre no terreno das categorias econômicas, sob nenhum ponto de vista imaginável pode ser exigido que qualquer membro da sociedade sacrifique sua vida no interesse do funcionamento tranqüilo dela. Fundamentar uma tal exigência em conveniências econômicas seria com efeito uma contradição contra os princípios individualistas de uma organização econômica liberal e jamais justificável a partir das normas ou ideais de uma economia pensada como autônoma. O homem individual pode muito bem morrer voluntariamente por aquilo que ele quiser; isto, como tudo o que é essencial em uma sociedade individualista-liberal, é bem um assunto particular, isto é, assunto para a sua resolução livre, não controlada, e que não tem que ver com mais ninguém senão com aquele que se resolve livremente.

A sociedade que funciona economicamente tem meios suficientes para excluir de sua circulação o derrotado na concorrência econômica e o mal-sucedido, ou até mesmo um "elemento perturbador" e para torná-lo inofensivo de uma maneira "pacífica", não-violenta, falando concretamente: se ele não se submete voluntariamente, deixá-lo passar fome; não vão faltar a um sistema social puramente cultural ou civilizatório "indicações sociais" para se livrar de ameaças indesejadas ou crescimento indesejado. Mas nenhum programa, nenhum ideal, nenhuma norma e nenhuma conveniência empresta um direito de dispor sobre a vida física de outros homens. Exigir dos homens seriamente que eles matem homens e estejam prontos para morrer, a fim de que o comércio e a indústria brilhem para os sobreviventes, ou que progrida o poder de consumo dos netos, é uma atrocidade e uma loucura. Amaldiçoar a guerra como assassinato de homens e então exigir dos homens que eles façam guerra e na guerra matem e morram para que "nunca mais haja guerra", é uma fraude manifesta. A guerra, a prontidão para a morte de homens que combatem, o matar outros homens que se encontram do lado do inimigo, tudo isso não tem nenhum sentido normativo, mas sim um sentido existencial, e isto ainda na realidade de uma situação de luta efetiva contra um inimigo real, não em quaisquer ideais, programas ou normatividades. Não há nenhuma meta racional, nenhuma norma, por correta que seja, nenhum programa, por exemplar que seja, nenhum ideal social, ainda que tão belo, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar que homens se matem mutuamente por eles. Se um tal aniquilamento físico da vida humana não acontece a partir da afirmação de ser da própria forma de existência frente a uma negação também de ser, então ela não se deixa mesmo justificar. Também não se pode fundamentar nenhuma guerra com normas éticas e jurídicas. Mas se há realmente inimigos no sentido existencial do termo, como aqui se quer dizer, então sim tem sentido, mas só tem sentido politicamente, quando necessário repeli-los fisicamente e lutar com eles.

Que a justiça não pertence ao conceito da guerra, já foi reconhecido em geral desde Grotius¹⁶. As construções (mentais)

16. De jure belli ac pacis, I, I, c.I, N.2: "Justitiam in definitione (sc. belli) non includo." Na escolástica medieval, a guerra contra os infiéis era considerada *bellum justum* (portanto, enquanto guerra, não como "execução", "medida pacífica" ou "sanção").

que exigem uma guerra justa costumam servir, por sua vez, a uma finalidade política. Exigir de um povo politicamente unido que ele só faça guerra por uma razão justa é, com efeito, ou algo de totalmente óbvio, quando significa que só se deve guerrear contra um inimigo real, ou então se oculta por trás disso o empenho político de jogar para outras mãos a disposição sobre o *jus belli* e encontrar normas de justiça sobre cujo conteúdo e aplicação no caso específico não é o próprio Estado que decide, e sim qualquer outro terceiro, que desta maneira determina quem é o inimigo. Enquanto um povo existe na esfera do político, ele precisa, ainda que somente para o caso mais extremo – mas sobre cuja ocorrência é ele mesmo quem decide – determinar por si mesmo a diferenciação de amigo e inimigo. Aí se encontra a essência de sua existência política. Se ele não tem mais a capacidade ou a vontade para esta diferenciação, ele cessa de existir politicamente. E se ele deixa que um estrangeiro lhe prescreva quem é o seu inimigo e contra quem lhe é ou não permitido lutar, então ele não é mais um povo politicamente livre e está inserido em ou submetido a um outro sistema político. Uma guerra não tem o seu sentido no fato de ser a favor de ideais ou normas jurídicas, mas sim no fato de que ela é feita contra um inimigo real. Todas as turvações desta categoria de amigo e inimigo se explicam pela mistura com umas ou outras abstrações ou normas.

Um povo politicamente existente não pode portanto renunciar, quando for o caso, a diferenciar amigo e inimigo com uma determinação por sua conta e risco. Ele pode solenemente prestar a declaração de que ele condena a guerra como meio para a solução de disputas internacionais e renuncia a ela como “instrumento de política nacional”, como ocorreu no assim chamado Pacto-Kellogg de 1928.¹⁷ Com isso ele nem renunciou à guerra

17. A tradução alemã oficial (*Reichsgesetzblatt*, 1929, II, p. 97) diz: “den Krieg als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle verurteilen”, enquanto o texto anglo-americano fala de “condemn”, e o francês de “condamner”. O texto do pacto de Kellogg, de 27 de agosto de 1929, está publicado na coletânea *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung* (A Liga das Nações e o problema político da garantia da paz), na *Quellensammlung für den Geschichtsunterricht*, IV, 13, Leipzig, 1930, de Teubner, com as principais reservas: a honra nacional da Inglaterra, sua legítima defesa, o pacto da Liga das Nações e o de Locarno, prosperidade e integridade territorial de regiões como Egito, Palestina etc.; da França: sua legítima defesa, o pacto da Liga das Nações, Locarno e os tratados de neutralidade, sobretudo a manutenção do próprio pacto de Kellogg; da Polônia: sua legítima defesa, manutenção do próprio pacto Kellogg, Liga das Nações. O problema jurídico geral das reservas ainda não encontrou ne-

como instrumento de política internacional (e uma guerra que sirva à política internacional pode ser pior do que a guerra que só serve a uma política nacional), e nem “condenou” ou “proscreeu” a guerra em geral. Em primeiro lugar, uma tal declaração depende completamente de certas reservas que, expressas ou tácitas, são óbvias, por exemplo a reserva da própria existência do Estado e da autodefesa, a reserva dos acordos estabelecidos, do direito à livre e independente continuação da existência etc.; em segundo lugar, estas reservas, no que toca à sua estrutura lógica, não são digamos meras exceções da norma, mas sim somente elas é que dão à norma em geral o seu conteúdo concreto, não são restrições periféricas de obrigações, fazendo reserva de exceções, mas reservas que dão normas e sem as quais a obrigação é desprovida de conteúdo; em terceiro lugar, enquanto um Estado independente existe, é este Estado que decide, por si mesmo e em virtude de sua independência, se é ou não o caso de uma tal reserva (autodefesa, agressão do adversário, violação de acordos existentes, inclusive o Pacto-Kellogg mesmo etc.); em quarto lugar, finalmente, não se pode proscrever “a guerra” assim em geral, mas sim apenas determinados homens, povos, Estados, classes, religiões etc. devem ser declarados inimigos através de uma “proscrição”. E assim também a solene “proscrição da guerra” não suprime a diferença de amigo e inimigo, mas lhe dá, por novas possibilidades de uma declaração de *hostis* internacional, novo conteúdo e nova vida.

Se deixa de existir esta diferenciação, deixa de existir então a vida política em geral. Um povo politicamente existente não é de maneira alguma livre para escapar, através de proclamações juradas, desta diferenciação prenhe de destino. E se uma parte do povo declara que não conhece mais nenhum inimigo, então ela se coloca, conforme a situação da questão, ao lado dos

tratamento sistemático, nem mesmo lá onde foram expostas mais detalhadamente a santidade dos tratados e a formulação *pacta sunt servanda*. Um início extremamente digno de nota para o tratamento científico, que até agora faltava, deste assunto, encontra-se em Carl Bilfinger, *Betrachtungen über politisches Recht* (Observações sobre o direito político), na *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, v. I, p. 57s, Berlim, 1929. Quanto ao problema geral de uma humanidade pacificada, conferir os desenvolvimentos seguintes no nosso cap. 6; sobre o fato de que o Pacto Kellogg não proíba a guerra, mas a sanciona, conferir Borchardt, *The Kellogg Treaties sanction war*, *Zeitsch.f.ausl.öffentl.Recht*, 1929, p. 126s, e Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft* (Introdução à ciência do direito), II, Göschen, nº 1048, p. 109s.

inimigos e os auxílios, mas a diferenciação de amigo e inimigo não fica com isso superada. E se os cidadãos de um Estado afirmam de si que eles pessoalmente não têm inimigos, então isto nada tem a ver com a nossa questão, pois um homem particular não tem inimigos políticos; com tais declarações ele no máximo pode querer dizer que quer destacar-se da totalidade política à qual ele pertence por sua existência e gostaria de viver apenas como homem privado.¹⁸ Seria além disso um erro acreditar que um povo individual pudesse, graças a uma declaração de amizade a todo o mundo, ou graças ao fato de se desarmar voluntariamente, eliminar a diferenciação de amigo e inimigo. Desta maneira o mundo não fica despolitizado e nem se transporta para um estado de pura moralidade, de legalidade pura ou de economia pura. Se um povo teme os incômodos e o risco da existência política, então há de se encontrar justamente um outro povo que lhe retire estes incômodos, assumindo para tanto sua "proteção contra inimigos externos" e com isso também a dominação política; o protetor determina então o inimigo, em virtude da eterna conexão de proteção e obediência.

Neste princípio se baseia não somente a ordem feudal e a sua relação de suserano e vassalo, chefe e seguidor, patrono e clientela, que o manifestam de maneira especialmente clara e aberta e não velada, mas também não há nenhuma preposição ou subordinação, nenhuma legitimidade ou legalidade racional sem a conexão de proteção e obediência. O *protego ergo oblige* é o *cogito ergo sum* do Estado, e uma doutrina do Estado que se conscientiza sistematicamente deste princípio fica apenas um fragmento insuficiente. Hobbes (na conclusão da edição inglesa de 1651, p. 396) designou como a meta propriamente de seu "Leviathan" expor novamente aos olhos dos homens a "mutual relation between Protection and Obedience", cuja observação inviolável é requerida tanto pela natureza humana quanto pelo direito divino.

18. Cabe então à comunidade política regulamentar de uma ou outra maneira esta espécie de existência apartada, não-pública, politicamente desinteressada (através de privilégios do direito internacional privado, organizações de segregações, exterritorialidade, autorizações de permanência e concessões, legislação relacionada aos metecos ou semelhantes). Quanto à aspiração por uma existência apolítica isenta de riscos (definição do *bourgeois*), conferir a citação de Hegel, em nosso capítulo 7).

Hobbes experimentou esta verdade nos tempos ruins da guerra civil, porque então deixam de existir todas as ilusões legitimistas e normativas, com as quais os homens costumam enganar a si mesmos sobre realidades políticas em épocas de segurança imperturbada. Quando, no interior de um Estado, partidos organizados estão em condições de garantir aos seus afiliados mais proteção do que o Estado, então o Estado se torna, na melhor das hipóteses, um anexo destes partidos, e o cidadão individual saberá a quem deve obedecer. Isto pode justificar uma "teoria pluralista do Estado", como acima (cap. 4) foi discutido. Nas relações de política exterior e interestatal a correção elementar deste axioma de proteção e obediência é posta a descoberto de maneira ainda mais clara: o protetorado do direito internacional, a confederação e a federação hegemônicas, os acordos de proteção e de garantia de múltiplas formas encontram aí sua fórmula mais simples.

Seria patético acreditar que a um povo indefeso só restam amigos, e seria um cálculo crapuloso achar que o inimigo talvez pudesse ser comovido pela incapacidade de resistência. Ninguém considerará possível que os homens, através da renúncia a toda produtividade estética ou econômica, pudessem levar o mundo a um estado de pura moralidade; mas ainda menos poderia um povo pela renúncia a toda decisão política produzir um estado puramente moral ou puramente econômico da humanidade. Pelo fato de que um povo não tenha mais a força ou a vontade de se manter na esfera do político, não é o político que desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco.

6.

O mundo não é uma unidade política e sim um pluriversum político

A partir da caracterização conceitual do político segue-se o pluralismo do mundo dos Estados. A unidade política pressupõe a possibilidade real do inimigo e com isso pressupõe uma outra unidade política coexistente. Por isso, na terra, enquanto existir um Estado sempre existirão vários Estados, e não pode haver um "Estado"-mundial que englobe toda a terra e toda a humanidade. O mundo político é um "pluriverso", e não um "universo". Neste sentido, toda teoria do Estado é pluralista, ainda que num outro sentido do que aquele que acima (cap. 4) foi discutido como a teoria pluralista intra-estatal. A unidade política não pode, por essência, ser universal no sentido de uma unidade englobando toda a humanidade e toda a terra. Se um dia os diversos povos, religiões, classes e outros grupos humanos da terra estiverem todos juntos tão unidos que uma luta entre eles se torne impossível e impensável, e mesmo se no interior de um império que englobe toda a terra nem se considerasse jamais a possibilidade de uma guerra civil, e se então a diferenciação entre amigo e inimigo cessasse de existir mesmo enquanto mera eventualidade, então só existiria ainda ideologia, cultura, civilização, economia, moral, direito, arte, diversão etc., todas isentas de política, mas não existiria mais nem política e nem Estado. Se e quando este estado da terra e da humanidade realizar-se-á, eu não sei. Por enquanto ele não existe. Seria uma ficção desonesta

admiti-lo como já presente, e um equívoco, do qual rapidamente nos livramos, acreditar que, pelo fato de que hoje uma guerra entre superpotências facilmente se transforma numa "guerra mundial", o encerramento desta guerra teria de conseqüentemente representar a "paz mundial" e com isso aquele idílico estado final da despolitização completa e definitiva.

A *humanidade* como tal não pode fazer guerras, pois ela não tem nenhum inimigo, pelo menos neste planeta. O conceito de humanidade exclui o conceito de inimigo, porque também o inimigo não deixa de ser homem e assim não ocorre nenhuma diferença específica. Que guerras possam ser feitas em nome da humanidade não é nenhuma refutação desta verdade singela, e tem, isto sim, apenas um sentido político especialmente intensivo. 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 de 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, já que não se pode afinal de contas empregar sem certas conseqüências tais nomes sublimes, manifestar a terrível pretensão de que se deve denegar ao inimigo a qualidade de homem, declará-lo *hors-la-loi* e *hors l'humanité* e com isso levar a guerra à extrema desumanidade.¹⁹ Mas deixando de lado esta utilização altamente política de nome apolítico da humanidade, não existe guerra nenhuma da humanidade

19. A propósito da proscricção da guerra, conferir acima, neste mesmo capítulo. Pufendorff (*de Jure Naturae et Gentium*, VIII, c. VI, par. 5) cita, aprovando, a afirmação de Bacon, de que certos povos teriam sido "proscritos pela própria natureza", por exemplo, os índios, porque são canibais. Os índios da América do Norte foram então de fato exterminados. Com o progresso da civilização e com a elevação da moralidade, talvez bastem coisas até mais inofensivas do que comer carne humana, para se vir a ser proscrito desta maneira; talvez um dia seja para isso motivo suficiente que um povo não consiga pagar suas dívidas.

enquanto tal. Humanidade não é um conceito político e a ele não corresponde nenhuma unidade política ou comunidade e nenhum *status*. O conceito humanitário de humanidade, do século XVIII, era uma negação polêmica da ordem aristocrático-feudal ou estamental então existente e de seus privilégios. A humanidade das doutrinas jusnaturalistas e individualistas-liberais é uma humanidade universal, isto é, uma construção social ideal englobando todos os homens da terra, um sistema de relações entre homens individuais que só então estará realmente presente quando a possibilidade real da luta estiver excluída e todo agrupamento de amigo e inimigo tornado impossível. Nesta sociedade universal não existirão mais povos ou nações enquanto unidades políticas, mas nem classes conflitantes e nem grupos inimigos.

A idéia de uma liga das nações era clara e precisa enquanto a *liga das nações* podia ser confrontada, como um conceito polêmico, com a *coligação dos príncipes*. Foi assim, com efeito, que surgiu no século XVIII a palavra alemã "Völkerbund" (liga das nações ou dos povos). Esta significação polêmica deixa de existir junto com a significação política da monarquia. Uma liga das nações poderia, além disso, ser o instrumento ideológico do imperialismo de um Estado ou de uma coalizão de Estados contra outros Estados. Neste caso, vale para ela tudo o que antes foi dito sobre o uso político da palavra "humanidade". De mais a mais, a instituição de uma liga das nações que englobasse a humanidade inteira poderia finalmente corresponder também à tendência, até aqui decerto que muito pouco clara, de organizar um estado ideal apolítico da sociedade-universal "humanidade". Por isso se pretende, quase sempre de maneira bastante acrítica, que uma tal liga das nações deveria ser "universal", isto é, que todos os Estados da terra teriam que se tornar seus membros. Universalidade, porém, teria de significar completa despolitização e com isso sobretudo, antes de mais nada, pelo menos uma conseqüente *ausência de Estados* (Staatenlosigkeit).

Sob este ponto de vista, a instituição de Genebra, fundada em 1919 pelos tratados de paz de Paris, e que na Alemanha é designada como "Völkerbund", mas de acordo com seu nome francês e inglês (Société des Nations, League of Nations) melhor se designaria "sociedade das nações", aparece como uma formação contraditória. Pois ela é uma organização interestatal e como tal pressupõe Estados, regula algumas de suas relações recíprocas e até garante sua existência política. Ela não é uma organi-

zação universal, e nem ao menos internacional, quando se distingue a palavra internacional, como é certo e honesto, pelo menos para o uso lingüístico alemão, da "interestatal" e reserva aquela somente para os movimentos internacionais, em contraste com estes, movimentos que, estendendo-se sobre as fronteiras dos Estados e sobre seus muros, ignoram a unidade territorial, impenetrabilidade e *impermeabilidade* que até agora caracterizavam os Estados existentes, como por exemplo a Terceira Internacional. Aqui logo se mostram os contrastes elementares de internacional e interestatal, de sociedade-universal despolitizada e garantia interestatal do *status quo* das atuais fronteiras estatais, e no fundo quase não se pode compreender como é que um tratamento científico da "Liga das Nações" poderia deixar passar despercebido este ponto e até reforçar ainda a confusão. A Liga das Nações, de Genebra, não suprime a possibilidade de guerras, tão pouco quanto suprime os Estados. Ela introduz novas possibilidades de guerras, autoriza guerras, promove guerras de coalizão e remove uma série de empecilhos da guerra ao legitimar e sancionar certas guerras. Assim como existe até hoje, ela se constitui talvez numa oportunidade bastante útil de negociações, num sistema de conferências de diplomatas que se reúnem sob o nome de Conselho da Liga das Nações e Assembléia da Liga das Nações, combinado com um escritório técnico, a Secretaria Geral. Como eu já mostrei em outro lugar,²⁰ ela não é uma liga ou união (Bund), porém talvez seja uma aliança (Bündnis). Só nesta medida se mostra atuante ainda nela o autêntico conceito de humanidade: na medida em que sua atividade própria se encontra num terreno humanitário, não político e ela possui, como uma comunidade de administração interestatal, pelo menos uma "tendência" para a universalidade; em todo caso, em vista de sua constituição real e da possibilidade de uma guerra, que subsiste mesmo no interior da assim chamada liga, também essa tendência não passa de um postulado ideal. Porém, uma liga das nações que não seja universal, só pode, naturalmente, possuir importância política se representar uma aliança potencial ou atual, uma coalizão. Com isso, o *jus belli* não estaria eliminado, porém mais ou menos, no todo ou em parte, transferido para a "liga". Uma liga das nações como organização

20. *Die Kernfrage des Völkerbundes* (A questão central da Liga das Nações), Berlin, 1926.

universal da humanidade, existente concretamente, por outro lado, teria de desempenhar a difícil função de, em primeiro lugar, retirar efetivamente de todos os agrupamentos humanos restantes o *jus belli* e, em segundo lugar, apesar disso, não assumir ela mesma nenhum *jus belli*, pois caso contrário deixariam de vigorar a universalidade, a humanidade, a sociedade despolitizada, enfim, todas as suas características essenciais.

Se um "Estado-mundial" englobar a terra inteira e toda a humanidade, ele não será por isso nenhuma unidade política e só por assim dizer se chamará Estado. Se de fato a humanidade inteira e toda a terra se unificassem à base de uma unidade apenas econômica e de técnicas de comunicações, em primeiro lugar isso não seria mais "unidade social" do que uma "unidade" social composta por moradores de um grande bloco de apartamentos, ou por usuários do gás de uma mesma fábrica de gás, ou por viajantes do mesmo ônibus. Enquanto esta unidade permanecer apenas econômica ou de técnica de comunicações, ela não poderia, por falta de adversário, nem ao menos elevar-se a um partido econômico ou de comunicações. Se ela quisesse, além disso, constituir ainda uma unidade cultural, de cosmovisão, ou "superior" de qualquer forma que seja, contudo ao mesmo tempo incondicionalmente apolítica, então ela permaneceria uma cooperativa de produção e consumo à procura de um ponto neutro entre as polaridades de ética e economia. Ela não conheceria nem Estado nem reino nem império, nem república nem monarquia, nem aristocracia nem democracia, nem proteção nem obediência, e teria, isto sim, perdido absolutamente todo caráter político.

A questão que logo se coloca é a de saber a *que homens* caberia o formidável poder que está ligado a uma centralização econômica e técnica que englobasse toda a terra. Esta questão não se deixa de maneira alguma rejeitar só porque se espere que logo tudo passe a "andar por si mesmo", de modo que as coisas "se administrariam a si mesmas" e um governo dos homens sobre os homens se tornaria supérfluo porque os homens então seriam absolutamente "livres". Pois o que se pergunta é exatamente *para que* eles se tornam livres. A esta questão se pode responder com suposições otimistas ou pessimistas, que em última análise redundam todas em uma profissão de fé antropológica.

7. Fundamento antropológico das teorias políticas

Poder-se-iam examinar todas as teorias do Estado e todas as idéias políticas na sua correspondente antropologia e classificá-las conforme elas, consciente ou inconscientemente, pressuponham que o homem é "mau por natureza" ou "bom por natureza". A distinção é bastante sumária e não deve ser tomada num sentido especificamente moral ou ético. O decisivo é a concepção problemática ou não-problemática do homem como pressuposição para todas as outras ponderações políticas, a resposta à questão, se o homem é um ser "perigoso" ou não-perigoso, um ser que traz riscos ou é inofensivo, sem riscos.

As inúmeras modificações e variações desta distinção antropológica de bem e mal não devem ser aqui discutidas em detalhes. A "maldade" pode aparecer como corrupção, fraqueza, covardia, parvoíce, ou até como "estado bruto", dependência dos instintos, vitalidade, irracionalidade, etc., a "bondade" em respectivas variações como racionalidade, perfectibilidade, governabilidade, educabilidade, simpática disposição pacífica, etc. A evidente possibilidade de interpretação política das fábulas de animais, que se deixam, quase todas, relacionar a uma situação política atual (por exemplo, o problema da "agressão" na fábula do lobo e do cordeiro; a questão da culpa na fábula de La Fontaine da culpa pela peste, culpa esta que naturalmente cabe ao burro; a justiça interestatal na fábula das assembleias dos animais; o

problema do desarmamento no discurso eleitoral de Churchill em outubro de 1928, onde expõe como cada animal apresenta seus dentes, suas garras, chifres como meios que servem à manutenção da paz; os grandes peixes, que comem os menores etc.), possibilidade que se explica pela conexão imediata da antropologia política com aquilo que os filósofos do Estado do século XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) chamaram de "estado de natureza" em que vivem entre si os Estados e que é um estado de permanente perigo e ameaça, e cujos sujeitos agentes são justamente por isso "maus" como os animais movidos por seus instintos (fome, avidez, medo, ciúme). Para a nossa consideração não é portanto necessário diferenciar, com Dilthey (*Schriften* / *Escritos* / II, 1914, p. 31) da seguinte maneira: "O homem não é, segundo Maquiavel, mau por natureza. Muitas passagens parecem dizer isto... Mas em toda parte ele quer apenas exprimir que o homem teria uma tendência irresistível de resvalar da avidez para o mal quando nada atua contrariamente: animalidade, instintos, afetos são o núcleo da natureza humana, sobretudo amor e temor. Ele é inesgotável em suas observações psicológicas sobre o jogo dos afetos... A partir deste traço fundamental de nossa natureza humana ele deduz a lei fundamental de toda vida política". Com muita exatidão diz Ed. Spranger no capítulo "O homem do poder" em suas "Formas de Vida": "Para o político (Politiker) a ciência do homem está, naturalmente, no primeiro plano do interesse". Apenas me parece que Spranger vê este interesse demasiado tecnicamente como interesse no manejo do "mecanismo instintivo" humano; na exposição subsequente deste capítulo, abundante em pensamentos e observações, podem-se então sempre de novo reconhecer os fenômenos especificamente políticos e toda a existencialidade do político, muitas vezes com imponente concretude. Por exemplo, a proposição: "A honra do tipo que se define pelo poder parece crescer com sua esfera de influência" refere-se a um fenômeno que provém da esfera do político (Politischen) e portanto só pode ser compreendido politicamente, e isto como um caso de aplicação da tese de que o ponto do político (Politischen) é determinado a partir da intensidade da tomada de distância, pela qual se orientam as associações e dissociações decisivas; também a proposição de Hegel da transformação da quantidade só é compreensível enquanto idéia política (cf. a observação sobre Hegel, aqui adiante). H. Plessner, que foi o primeiro filósofo moderno a ousar (em seu livro: *Macht und menschliche Natur* / Poder e natureza humana/, Berlim 1931) uma antropologia política em grande estilo, diz com razão que

não há nenhuma filosofia e nenhuma antropologia que não seja politicamente relevante, assim como vice-versa nenhuma política filosoficamente irrelevante; ele reconheceu em especial que filosofia e antropologia, enquanto saber que se dirige especificamente para o todo, não podem neutralizar-se, como qualquer disciplina especializada em determinados "campos", em relação a decisões vitais "irracionais". Para Plessner, o homem é "um ser que primariamente toma distância" e que em sua essência permanece indeterminado, insondável e uma "questão aberta". Traduzido para a linguagem primitiva daquela antropologia política ingênua que opera com a distinção de "mau" e "bom", a dinâmica "abertura" de Plessner, com sua atrevida proximidade da realidade das coisas, poderia, já por causa de sua relação positiva com o perigo e com o perigoso, estar mais próxima do "mau" do que do bom. Combina com isso o fato de que Hegel e Nietzsche igualmente pertencem ao lado "do mal", afinal de contas o "poder" em geral (segundo a palavra conhecida, ainda que não unívoca, de Burckhardt) é algo de mau.

Eu já mostrei várias vezes²¹ que principalmente a oposição das teorias assim chamadas autoritárias e anarquistas se deixa reduzir a essa fórmula. Uma parte das teorias e construções que pressupõem desta maneira o homem como "bom" é liberal e dirigida de maneira polêmica contra a interferência do Estado, sem ser propriamente anarquista. No anarquismo declarado fica claro, sem mais, quão estreitamente a fé na "bondade natural" está ligada à negação do Estado, um aspecto segue do outro e ambos se apoiam mutuamente. Para os liberais, ao contrário, a bondade do homem não significa nada mais do que um argumento com ajuda do qual o Estado vem a ser colocado ao serviço da "sociedade", exprime portanto apenas que a "sociedade" tem sua ordem em si mesma e que o Estado é apenas seu subalterno, controlado com desconfiança e mantido em limites exatos. A formulação clássica para isso se encontra em Thomas Paine: a sociedade (society) é o resultado de nossas necessidades reguladas racionalmente, o Estado (government) é o resultado de nossos vícios.²² O radicalismo antiestatal cresce na mesma me-

21. *Politische Theologie* (Teologia política), 1922, S.50s, *Die Diktatur* (A ditadura), 1921, p. 9, 109, 112s, 123, 148.

22. Conferir *Die Diktatur*, op. cit., p. 114. A formulação do *Tribun du Peuple*, de Babeuf: "Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible ... (deve ser rejeitada)", não é liberal, mas tem em mente, isto sim, a identidade democrática dos governantes e governados.

didada da fé na bondade radical da natureza humana. O liberalismo burguês nunca foi radical num sentido político. É obvio, porém, que suas negações do Estado e do político, suas neutralizações, despolitizações e declarações de liberdade possuem igualmente um determinado sentido político e se dirigem polemicamente, numa determinada situação, contra um determinado Estado e seu poder político. Só que estas não são propriamente uma teoria do Estado ou uma idéia política. O liberalismo decerto não negou radicalmente o Estado, mas por outro lado também não encontrou nenhuma teoria positiva do Estado e nenhuma reforma própria do Estado, mas procurou, isto sim, prender o político ao ético e subordiná-lo ao econômico; ele criou uma doutrina da divisão e do equilíbrio dos "poderes", isto é, um sistema de obstáculos e controles do Estado que não se pode designar como teoria do Estado ou princípio de construção político.

Resta portanto a constatação estranha, e para muitos seguramente inquietante, de que todas as autênticas teorias políticas pressupõem o homem como "mau", isto é, consideram-no como um ser dinâmico e "perigoso" e jamais não-problemático. É fácil de provar isto em cada pensador especificamente político. Por mais diferentes que possam ser estes pensadores quanto à espécie, ao nível ou à importância histórica, na concepção problemática da natureza humana todos eles estão de acordo na mesma medida em que se mostram como pensadores especificamente políticos. Basta nomear aqui os nomes de Maquiavel, Hobbes, Bossuet, Fichte (logo que ele esquece seu idealismo humanitário), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine; e também Hegel que, todavia, também aqui ocasionalmente mostra sua característica bifronte.

Não obstante, Hegel permanece em toda parte político no sentido máximo. Também aqueles de seus escritos que se referem a assuntos atuais de seu tempo, principalmente e sobretudo o genial escrito de juventude sobre "A Constituição da Alemanha", são apenas uma evidente e, através de seu efêmero acerto ou desacerto, sempre visível comprovação documental da verdade filosófica de que todo espírito é espírito presente, atual, que não precisa ser procurado ou encontrado nem em representação barroca e nem num romântico alibi. Este é o "Hic Rhodus" de Hegel, e a autenticidade de uma filosofia que não se mete a fabricar armadilhas intelectuais em "pureza apolítica" e em pura apoliticidade (Unpolitik). De caráter especificamente político é também a sua dialética do pensamento concreto. A proposição,

frequentemente citada, da transformação da quantidade em qualidade tem um sentido inteiramente político e é uma expressão do conhecimento de que a partir de cada "esfera da atividade humana o ponto do político é alcançado, e com isso uma intensidade qualitativamente nova do agrupamento humano. O caso em que se aplica propriamente esta proposição se refere, para o século XIX, ao econômico; na esfera objetiva "autônoma", supostamente neutra em termos políticos, da "economia", se realizou progressivamente uma tal transformação ou virada, isto é, um tal vir-a-ser-político do até então apolítico e puro "objetivo": aqui tornou-se por exemplo a propriedade econômica, ao atingir um determinado *quantum*, evidentemente *poder* "social" (mais corretamente: político), a *propriété* tornou-se *pouvoir*, e a oposição de classes, antes motivada só economicamente, tornou-se luta de classes de grupos inimigos. Em Hegel se encontra também a primeira definição polêmico-política do "bourgeois" como de um homem que não quer abandonar a esfera do privado, sem riscos e apolítico, que na propriedade e na justiça da propriedade privada se relaciona como um indivíduo frente ao todo, que "encontra" a compensação para sua nulidade política nos frutos da paz e do lucro e sobretudo "na completa segurança do gozo daqueles", que por conseguinte quer ficar dispensado da valentia e retirado do perigo de uma morte violenta (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* / Tratamentos científicos do direito natural/ 1802, Ed. Lasson, p. 383, Glockner I, p. 499). Finalmente, Hegel estabeleceu também uma definição do *inimigo*, aliás geralmente evitada pelos demais filósofos modernos: ele é a diferença ética (não no sentido moral, e sim pensada no sentido da "vida absoluta" no "eterno do povo"), como um estranho que deve ser negado em sua totalidade viva. "Uma tal diferença é o inimigo, e a diferença, posta em relação, é ao mesmo tempo como o contrário do ser dos opostos dela, como o nada do inimigo, e este nada simetricamente em ambos os lados é o perigo da luta. Este inimigo só pode ser, para o ético, um inimigo do povo e tem mesmo de ser um povo. Porque aqui aparece a individualidade, então é para o povo que o indivíduo se expõe ao perigo da morte". "Esta guerra não é guerra de famílias contra famílias, porém de povos contra povos, e com isso o próprio ódio é indiferenciado, isento de toda pessoalidade". Um problema é saber quanto tempo o espírito de Hegel residiu realmente em Berlim. Em todo caso, a orientação que se foi tornando decisiva na Prússia a partir de 1840 preferiu se entregar a uma filosofia do Estado "conservadora", a de Friedrich Julius

Stahl, enquanto Hegel se deslocava para Moscou e através de Karl Marx chegava até Lênin. Lá o seu método dialético comprovou a força concreta num novo conceito concreto de inimigo, o do inimigo da classe, e transformou tanto a si mesmo, o método dialético, quanto a tudo o mais, legalidade e ilegalidade, o Estado, até o compromisso com o inimigo, em uma "arma" desta luta. Em Georg Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein / História e Consciência de classe/ 1923, Lênin 1924*) esta atualidade de Hegel está viva da forma mais forte. Lukács cita também um dito de Lênin, que Hegel teria pronunciado, não sobre a classe, mas certamente sobre a unidade política de um povo em luta: "Pessoas, diz Lênin, que entendem por política pequenos truques que às vezes beiram à fraude, precisam experimentar da nossa parte a nossa rejeição mais decidida. Classes não podem ser fraudadas".

A questão não fica resolvida com observações psicológicas sobre "otimismo" ou "pessimismo"; tampouco, à maneira anarquista, com uma inversão, de modo que se dissesse que só são maus os homens que consideram o homem mau, de onde se segue que os que o tomam por bom, portanto os anarquistas, estão autorizados a exercer uma dominação ou um controle sobre os maus, com o que o problema se recoloca desde o começo. É preciso antes observar o quanto são diversas as pressuposições "antropológicas" nos diversos campos do pensamento humano. Um pedagogo considerará com necessidade metódica o homem como podendo ser educado e formado. Um jurista do direito privado parte do princípio: "*unus quisque praesumitur bonus*".²³ Um teólogo deixa de ser teólogo se não considera os homens pecadores ou necessitados de salvação e não mais distingue entre salvos e não-salvos, escolhidos e não-escolhidos, enquanto que o

23. Em sua *Lehre von modernen Staat* (Teoria do Estado Moderno), 3ª parte, *Politik als Wissenschaft* (Política como ciência), Stuttgart, 1876, p. 559, o liberal Bluntschli faz valer, contra a teoria dos partidos de Stahl, que a jurisprudência (que de resto não é levada em conta por esta teoria dos partidos) não parte da maldade do homem, e sim da "regra de ouro dos juristas: *Quisquis praesumitur bonus*", enquanto que Stahl, à maneira dos teólogos, coloca no ápice de sua linha de raciocínio a pecabilidade do homem. Jurisprudência, para Bluntschli, é naturalmente a do direito civil (ver a nota 1, acima). O sentido da regra de ouro dos juristas é o da regulação do ônus da prova; de resto, ela pressupõe a existência de um Estado que, através de uma ordem pacífica e assegurada contra ameaças, produziu as "condições exteriores da eticidade" e criou uma situação normal, dentro da qual o homem pode ser "bom".

moralista pressupõe uma liberdade de escolha entre o bem e o mal.²⁴ E já que a esfera do político em última análise é determinada pela possibilidade real de um inimigo, as noções e os raciocínios políticos não podem satisfatoriamente tomar um "otimismo" antropológico como ponto de partida. Caso contrário, junto com a possibilidade do inimigo seria abolida também toda lógica política.

O nexos das teorias políticas com dogmas teológicos a respeito de pecado, que se evidencia de maneira mais acentuada em Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés e F. J. Stahl, mas também age de maneira igualmente intensiva em inúmeros outros, se explica a partir do parentesco dessas pressuposições teóricas necessárias. O dogma teológico fundamental da pecaminosidade do mundo e dos homens conduz – enquanto a teologia não se volatiliza ainda numa mera moral normativa ou numa pedagogia, e o dogma em pura disciplina – assim como a diferenciação de amigo e inimigo, a uma repartição dos homens, a uma "tomada de distância", e torna impossível o otimismo indiferenciado de um conceito de homem de validade universal. Num mundo bom entre homens bons reina, naturalmente, somente a paz, a segurança e a harmonia de todos com todos; os padres e os teólogos são aí tão supérfluos quanto os políticos e os estadistas. O que significa em termos de psicologia social e individual a negação do pecado original, já o mostraram Troeltsch (em suas "*Soziallehren der christlichen Kirchen*" (Doutrinas sociais das Igrejas cristãs) e Seillière (em muitas publicações sobre romantismo e os românticos) no exemplo de numerosas seitas, hereges, românticos e anarquistas. O nexos metódico de pressuposições teóricas teológicas e políticas é portanto claro. Mas o apoio teológico confunde frequentemente os conceitos políticos, porque ele geralmente desloca a diferenciação para o teológico moral, ou pelo menos o confunde com isto, e então no mais das vezes um ficcionalismo normativístico ou até mesmo um oportunismo prático-pedagógico turva o conhecimento dos antagonismos existenciais. Teóricos da política como Maquiavel, Hobbes, frequentemente também Fichte, pres-

24. Na medida em que a teologia se torna teologia moral, este aspecto da liberdade de escolha se faz predominante e se enfraquece a doutrina do homem radicalmente pecador. "Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos", Irineu, *Contra haereses* (L.IV, c. 37, *Migne VII p. 1099*).

supõem com seu "pessimismo" na verdade somente a real efetividade ou possibilidade da diferenciação de amigo e inimigo. Em Hobbes, um grande e verdadeiramente sistemático pensador político, a concepção "pessimista" do homem e em seguida o seu conhecimento correto de que é exatamente a convicção, encontrada em ambos os lados, da posse do verdadeiro, do bem e do justo que produz as piores inimizades, e por fim também a "Bellum" de todos contra todos, não são, portanto, de se compreender como produtos de uma fantasia medrosa e transtornada, mas também não apenas como filosofia de uma sociedade burguesa que se constrói sobre uma "concorrência" livre (Tönnies), mas sim como as pressuposições elementares de um sistema teórico especificamente político.

Por terem sempre diante dos olhos a existencialidade concreta de um possível inimigo, estes pensadores políticos manifestam muitas vezes uma espécie de realismo que é apropriado para assustar pessoas carentes de segurança. Mas pode-se muito bem dizer – sem querer decidir a questão sobre as características naturais do homem – que os homens em geral, pelo menos enquanto as coisas lhes vão razoavelmente ou bem, amam a ilusão de uma tranquilidade sem perigos e não toleram "pessimistas". Para os adversários políticos de uma teoria política clara não é difícil portanto declarar o conhecimento e a descrição dos fenômenos e verdades políticas, em nome de qualquer esfera objetiva, como imoral, antieconômica, a-científica e sobretudo – pois aí está o que importa politicamente – *hors-la-loi* e digno de ser combatido como coisa do demônio.

Este destino sucedeu a Maquiavel, que, se tivesse sido maquiavélico, em vez de O Príncipe teria antes escrito um livro composto de sentenças comoventes. Na realidade Maquiavel estava na defensiva, como também sua pátria, a Itália, que no século XVI estava exposta às invasões de alemães, franceses, espanhóis e turcos. A situação da defensiva ideológica repetiu-se no início do século XIX na Alemanha, durante as invasões revolucionárias e napoleônicas dos franceses. Naquela ocasião Fichte e Hegel reabilitaram Maquiavel, quando se tornou importante para os alemães defender-se de um inimigo que se expandia com uma ideologia humanitária.

A pior das confusões surge exatamente quando conceitos como direito e paz são usados politicamente de forma a impedir um pensamento político claro, legitimar os próprios empenhos políticos e desqualificar ou desmoralizar o inimigo. O direito, seja

ele privado, seja ele direito público, tem, como tal – com toda certeza à sombra de uma grande decisão política, assim, por exemplo, no quadro de referência de um sistema estatal estável – seu círculo próprio, relativamente autônomo. Pode, porém, como qualquer esfera da vida e do pensamento humanos, ser utilizado quer para apoiar, quer para refutar uma outra esfera. Do ponto de vista do pensamento político é algo óbvio, e nem ilegal nem imoral, atentar para o sentido político de tais utilizações do direito e da moral e questionar mais a fundo especialmente as formulações sobre o "império" (Herrschaft) ou até mesmo a soberania "do" direito: em primeiro lugar, questionar se "direito" aqui designa as leis positivas e os métodos legislativos existentes que devam continuar vigentes; então, com efeito, o "império do direito" não significa outra coisa senão a legitimação de um determinado *status quo*, em cuja manutenção obviamente têm um interesse todos aqueles cujo poder político ou cuja vantagem econômica se estabilizam neste direito.

Em segundo lugar, a apelação ao direito poderia significar que um direito superior ou mais correto, um assim chamado direito natural ou racional se opõe ao direito do *status quo*; então é óbvio para um político que o "império" ou a "soberania" desta espécie de direito significa o império e a soberania daqueles homens que podem apelar ao direito superior e decidem sobre qual seja o seu conteúdo, e como e por quem ele deverá ser aplicado. Hobbes tirou, com mais clareza do que todos os outros, estas conseqüências simples do pensamento político, com grande firmeza, e sempre voltou a acentuar que a soberania do direito significa apenas a soberania dos homens que estabelecem e aplicam as normas jurídicas, e que o império de uma "ordem superior" é um palavrório vazio se não tem o sentido político de que determinados homens querem dominar, apoiados numa ordem superior, sobre homens de uma "ordem inferior". O pensamento político é aqui, na autonomia e na coerência de sua esfera, absolutamente irrefutável, pois são sempre grupos humanos concretos que, em nome do "direito" ou da "humanidade" ou da "ordem" ou da "paz", lutam contra outros grupos humanos concretos, e o observador de fenômenos políticos, se permanecer conseqüentemente no seu pensamento político, pode reconhecer até mesmo na repreensão de imoralidade e de cinismo, sempre de novo apenas um meio político de homens concretos em luta.

Pensamento político e instinto político se comprovam portanto teórica e praticamente na capacidade de diferenciar amigo

e inimigo. Os pontos culminantes da grande política são ao mesmo tempo os momentos em que o inimigo vem a ser visto em concreta nitidez como inimigo.

Nos tempos modernos, eu vejo a mais poderosa erupção de uma tal inimizade – mais forte do que o *écrazes l'infame* do século XVIII, que certamente não deve ser subestimado, mais forte do que o ódio aos franceses do Barão von Stein e o “matai-os, o juízo universal não vos perguntará pelas razões”, de Kleist, mais forte até mesmo que as frases aniquiladoras de Lênin contra o burguês e o capitalismo ocidental – na luta de Cromwell contra a Espanha papista. No discurso de 17 de setembro de 1656 (na edição de Carlyle, 3ª ed. 1902, p. 267s) ele diz: “The first thing therefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that 'namely our National Being' is first to be viewed with respect to those who seek to undo it, and so make it *not to be*”. Nós consideramos portanto nossos inimigos *the Enemies to the very Being of these Nation* (ele repete sempre este *very Being* ou *National Being* e então continua): “Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout – by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you”. Então ele repete: O Espanhol é o vosso inimigo, sua *enmity is put into him by God*; ele é “*the natural enemy, the providential enemy*”, quem o considera um *accidental enemy* não conhece a Escritura e as coisas de Deus, que disse eu porei inimizade entre Tua semente e a semente deles (Gn 3,15); com a França pode ser estabelecida a paz, não com a Espanha, pois esta é um Estado papista, e o Papa só mantém a paz quando ele quer. (As passagens citadas no inglês textual praticamente não se deixam reproduzir corretamente em uma outra língua.)

Mas também vice-versa: por toda parte na história política, tanto na política externa quanto na política interna, a incapacidade ou a falta de vontade para fazer esta diferenciação aparece como sintoma de término político. Na Rússia, as classes em declínio antes da Revolução romantizaram o camponês russo num mujique bom, bravo e cristão. Numa Europa confusa, uma burguesia relativista procurou fazer de todas as culturas exóticas imagináveis o objeto de seu consumo estético. Antes da revolução de 1789, a sociedade aristocrática na França se extasiava com o “homem bom por natureza” e com o povo de uma virtude comovedora. Tocqueville descreve em sua apresentação do *An-*

cién Régime (p. 228) esta situação, em frases cuja tensão subterrânea provém nele mesmo de um patos especificamente político: não se notava nada da Revolução; é notável de se ver a segurança e a ignorância com que esses privilegiados falavam da bondade, benevolência e inocência do povo, quando 1793 já estava sob seus pés – “*spectacle ridicule et terrible*”.

8. A despolitização pela polaridade de ética e economia

Pelo liberalismo do século passado foram alteradas e desnaturadas todas as representações políticas, de uma maneira singular e sistemática. Como realidade histórica, o liberalismo não escapou ao político, tampouco como qualquer outro movimento humano importante, e mesmo suas neutralizações e despolitizações (da cultura, da economia etc.) têm um sentido político. Os liberais de todos os países fizeram política como outros homens também e se coligaram das mais variadas maneiras com elementos e idéias não-liberais, como Nacional-Liberais, Social-Liberais, Conservadores liberais, Católicos liberais e assim por diante.²⁵ Eles se ligaram especialmente com forças dirigentes

25. Seria fácil prolongar a lista. O romantismo alemão de 1800 até 1830 é um liberalismo de tendência tradicional e feudalista, isto é, em termos sociológicos, um movimento burguês moderno no qual a burguesia ainda não era suficientemente forte para afastar o poder político que então representava a tradição feudal, e por isso procurava assumir com ela uma ligação análoga àquela que mais tarde contrairá com o nacionalismo essencialmente democrático e o socialismo. Partindo-se de um liberalismo burguês conseqüente não se chega jamais a uma teoria política. Esta é, em última análise, a razão por que o romantismo não pode ter nenhuma teoria política, e sim se adapta sempre às energias políticas dominantes. Historiadores, que como G. von Below só querem ver sempre um romantismo "conservador", precisam ignorar as mais evidentes correlações. Os três grandes arautos literários de um parlamentarismo tipicamente liberal são três românticos típicos: Burke, Chateaubriand e Benjamin Constant.

da democracia totalmente antiliberais, porque essencialmente políticas e até mesmo tendentes ao Estado total.²⁶ A questão consiste porém em saber se a partir do conceito puro e conseqüente do liberalismo individualista pode ser tirada uma idéia especificamente política. A isto se deve responder pela negativa. Pois a negação do político que está contida em todo e qualquer individualismo conseqüente conduz sem dúvida a uma práxis política da desconfiança frente a todos os poderes políticos e formas de Estado imagináveis, porém jamais conduz a uma própria e positiva teoria do Estado e da política. Por conseguinte, existe uma política liberal enquanto oposição polêmica frente a restrições, estatais, eclesíásticas ou outras, da liberdade individual, enquanto política de comércio, política eclesíástica e educacional, política cultural, mas nenhuma política liberal pura e simplesmente, e sim apenas e sempre uma crítica liberal da política. A teoria sistemática do liberalismo refere-se quase que só à luta da política interna, contra o poder estatal, e fornece uma série de métodos para obstaculizar e controlar este poder do Estado para a proteção da liberdade individual e da propriedade privada, para transformar o Estado em um "compromisso" e as instituições estatais em um "ventil", e de resto "contrabalançar" a monarquia com a democracia e esta com a monarquia, o que em tempos críticos — especialmente no ano de 1848 — levou a uma atitude tão contraditória que todos os bons observadores, como Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Stahl, Donoso Cortés se desesperavam de encontrar aí um princípio político ou uma coerência lógica.

O pensamento liberal contorna ou ignora, numa maneira sumamente sistemática, o Estado e a política e em vez disso se movimenta em uma polaridade típica, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas, a saber, de ética e economia, espírito e negócio, cultura e propriedade. A desconfiança crítica frente a Estado e política se esclarece facilmente a partir dos princípios

26. Sobre a oposição de liberalismo e democracia: Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (O parlamentarismo de hoje e sua situação na história das idéias), 2ª. ed., 1926, 13s; além disso, o artigo de F. Tönnies, *Demokratie und Parlamentarismus* (Democracia e Parlamentarismo), *Schmollers Jahrbuch*, v. 51, 1927 (abril), p. 173s; que reconhece igualmente uma nítida separação entre liberalismo e democracia; conferir ainda o interessantíssimo artigo de H. Hefele, na revista "Hochland", novembro de 1924. Sobre a conexão entre democracia e Estado total, acima, cap. 1.

de um sistema para o qual o indivíduo (*der Einzelne*) tem de permanecer *terminus a quo e terminus ad quem*. A unidade política, em certos casos, precisa exigir o sacrifício da vida. Para o individualismo do pensamento liberal esta pretensão não pode ser alcançada nem fundamentada de maneira alguma. Um individualismo que desse a um outro que não o próprio indivíduo a disposição sobre a vida física deste indivíduo seria um palavrório vazio, tanto quanto uma liberdade liberal (*liberale Freiheit*) na qual um outro que não o próprio sujeito livre decidisse sobre o conteúdo e a medida de liberdade. Para o indivíduo como tal não existe nenhum inimigo com o qual tenha de empreender luta de vida ou morte quando ele pessoalmente não o quer; forçá-lo a lutar contra a sua vontade é em todo caso, na perspectiva do indivíduo privado, falta de liberdade e violência. Todo patos liberal se volta contra violência e falta de liberdade. Todo estorvo, toda ameaça à liberdade individual, em princípio ilimitada, à propriedade privada e à livre concorrência é chamada de "violência" e é, *eo ipso*, algo de ruim. O que este liberalismo ainda deixa valer do Estado e da política reduz-se ao assegurar as condições da liberdade e ao eliminar as perturbações da liberdade.

Assim se chega a um sistema completo de conceitos desmilitarizados e despolitizados, alguns dos quais poderiam ser aqui enumerados para mostrar a sistemática do pensamento liberal, assombrosamente conseqüente e, apesar de todos os reveses, hoje na Europa ainda não substituído por nenhum outro sistema. Aí se deve sempre observar que estes conceitos liberais se movem de uma maneira típica entre ética ("espiritualidade") e economia (negócio) e a partir destas margens polares procuram aniquilar a política como uma esfera do "poder conquistador", para o que o conceito de Estado de "direito", isto é, de "direito privado" serve de alavanca e o conceito da propriedade privada constitui o centro do globo, cujos pólos – ética e ciência econômica – são apenas as irradiações opostas deste ponto central. Patos ético e objetividade econômico-materialista se reúnem em toda manifestação tipicamente liberal e dão uma fisionomia modificada a cada conceito político. Assim, no pensamento liberal, o conceito político de *luta* se transforma, no aspecto econômico em *concorrência*, e no outro aspecto, "espiritual", em *discussão*; no lugar de uma clara distinção dos dois diferentes status "guerra" e "paz", entra a dinâmica de eterna concorrência e de eterna discussão. O Estado se torna em *sociedade* e então, de um lado, espiritual-

ético, numa representação ideológico-humanitária da "humanidade"; de outro lado, numa unidade econômico-técnica de um sistema unitário de produção e de comércio. Da vontade, dada a situação de luta e completamente óbvia, de repelir o inimigo, surge um *ideal* ou programa social, construído racionalmente, uma *tendência* ou um *cálculo* econômico. De um povo unido politicamente surge, de um lado, um público culturalmente interessado, e do outro lado em parte *um pessoal da fábrica e do trabalho*, em parte *uma massa de consumidores*. Da dominação e do poder surgem, no pólo espiritual, *propaganda e sugestão de massas*, e no pólo econômico *controle*.

Todas essas reduções visam, com grande segurança, a submeter Estado e política em parte a uma moral individualista e portanto de direito privado, em parte a categorias econômicas, e privá-los de seu sentido específico. É muito notável com que naturalidade o liberalismo não apenas reconhece fora do político a autonomia das diferentes regiões da vida humana, mas as exagera em especializações e até mesmo numa completa isolamento. Que a arte é uma filha da liberdade, o juízo de valor estético é incondicionalmente autônomo, o gênio artístico é soberano, parece-lhe óbvio, sim, em vários países só surgiu mesmo um autêntico patos liberal quando esta liberdade autônoma da arte foi ameaçada por "apóstolos moralistas dos bons costumes". A moral, por sua vez, tornou-se autônoma frente à metafísica e à religião, a ciência frente à religião, à arte e à moral e assim por diante. A autonomia das normas e das leis do econômico impôs-se com autoridade incontestável como o caso de longe mais importante de uma esfera humana autônoma. Que produção e consumo, formação de preços e mercado têm a sua esfera própria e não podem ser dirigidos nem pela ética nem pela estética, nem pela religião e muito menos pela política, isto valeu como um dos poucos dogmas realmente indiscutíveis, indubitáveis desta época liberal. Tanto mais interessante que pontos de vista políticos venham a ser despojados, com especial insistência, de toda validade e subordinados às normatividades e "ordenações" de moral, direito e economia. Dado que, como já foi dito, na realidade concreta do ser político não regem ordenações abstratas e séries abstratas de normas, e sim sempre e somente homens concretos ou associações dominam outros homens concretos e associações, assim é natural que também aqui, visto politicamente, o "império" da moral, do direito, da economia e da "norma" não tenha jamais senão um sentido político concreto.

Anotação (inalterada do ano 1927): A estrutura ideológica do Tratado de Versailes corresponde exatamente a esta polaridade de patos ético e cálculo econômico. No Art. 231 o Império Alemão é forçado a reconhecer sua "responsabilidade" por todos as perdas e danos de guerra, com o que se cria a base para um juízo de valor jurídico e moral. Conceitos políticos como "anexações" são evitados; a cessão da Alsácia-Lorena é uma desanexação e portanto reparação de uma injustiça; a cessão de territórios poloneses e dinamarqueses serve à exigência ideal do princípio de nacionalidade; a tomada das colônias é até proclamada no Art. 22 como uma obra de altruísta humanidade. O pólo oposto econômico deste idealismo é composto pelas reparações, isto é, uma duradoura e ilimitada exploração dos vencidos. O resultado: um tal tratado não poderia de jeito nenhum realizar um conceito político como o de "paz", de modo que sempre se tornaram necessários novos "verdadeiros" tratados de paz: o Protocolo de Londres de agosto de 1924 (Plano Dawes), Locarno de outubro de 1925, o ingresso na Liga das Nações em setembro de 1926 — a série ainda não terminou.

Desde o início, o pensamento liberal levantou contra Estado e política a objeção da "violência" (Gewalt). Este teria sido mais um dos muitos insultos impotentes da disputa política, caso a conexão de uma grande construção metafísica e interpretação da história não lhe tivesse proporcionado um horizonte mais vasto e uma força de persuasão maior. O esclarecido século XVIII via diante de si uma linha clara e simples de progresso ascendente da humanidade. O progresso deveria consistir sobretudo em um aperfeiçoamento *intelectual e moral* da humanidade; a linha se movia entre dois pontos e ia do fanatismo à liberdade e maturidade espiritual, do dogma à crítica, da superstição ao esclarecimento, das trevas à luz. No século XIX, aparecem contudo na primeira metade construções triádicas muito importantes, especialmente a progressão dialética de Hegel (por exemplo comunidade natural — sociedade civil — Estado) e a famosa lei dos três estádios de Comte (da teologia passando pela metafísica até a ciência positiva). À estrutura triádica falta porém o vigor polêmico da antítese diádica. Por isso, tão logo após os tempos de calma, fadiga e tentativas de restauração a luta recomeçou, logo venceu novamente a contraposição simples de dois membros; mesmo na Alemanha, onde não tinham de maneira alguma um sentido combativo, na segunda metade do século XIX as dualidades como dominação e cooperação (Herrschaft — Genossenschaft,

em O. Gierke) ou comunidade e sociedade (em F. Tönnies) suplantaram o esquema de três membros de Hegel.

O exemplo que dá mais na vista e que teve maiores consequências históricas é a antítese, formulada por Karl Marx, de burguês e proletário, que procura concentrar todas as lutas da história universal em uma única e última luta contra o último inimigo da humanidade, na medida em que concentra as muitas burguesias da terra numa única e os muitos proletariados igualmente em um único e desta maneira obtém uma imponente arregimentação de amigo e inimigo. Sua força de convencimento situava-se porém para o século XIX no fato de que ela seguia o seu adversário burguês-liberal no terreno da economia e o obrigava a lutar ali por assim dizer na própria terra dele e com suas próprias armas. Isso era necessário, porque a virada para o econômico estava decidida com a vitória da "sociedade industrial". Como data desta vitória pode-se considerar o ano de 1814, ano em que a Inglaterra triunfou sobre o imperialismo militar de Napoleão; como sua teoria mais simples e transparente, a interpretação da história de H. Spencer, que encara a história da humanidade como um desenvolvimento da sociedade militar-feudal rumo à industrial-comercial; como sua primeira, mas já completa manifestação documental, o tratado sobre "o espírito do poder conquistador", o *esprit de conquête*, que Benjamin Constant, inaugurador de toda a intelectualidade liberal do século XIX, publicou no ano de 1814.

O decisivo aqui é a ligação da crença no progresso, que no século XVIII ainda era principalmente moral-humanitária e intelectual, portanto "espiritual", com o desenvolvimento econômico-industrial-técnico do século XIX. "A economia" sentia-se como a portadora desta grandeza em verdade muito complexa; economia, comércio e indústria, aperfeiçoamento técnico, liberdade e racionalização valiam como aliados e, apesar de suas ofensivas contra feudalismo, reação e Estado policial, valiam mesmo assim como essencialmente pacíficos em contraste com a violência guerreira. Assim surge o agrupamento, característico para o século XIX:

Liberdade, progresso e razão	contra	Feudalismo, reação e violência
aliados com economia, indústria e técnica	contra	aliados com Estado, guerra e política
como parlamentarismo	contra	como ditadura

No escrito de Benjamin Constant do ano de 1814, acima mencionado, já se encontra o inventário completo destas antíteses e de suas possíveis combinações. Lá é dito que: Nós estamos na época que necessariamente deve substituir a época das guerras, assim como a época das guerras necessariamente tinha de antecipar esta. Então segue a caracterização de ambas as épocas: uma procura obter os bens de consumo através de entendimentos pacíficos (*obtenir de gré à gré*), a outra através de guerra e violência; esta é "*l'impulsion sauvage*", aquela, ao contrário, "*le calcul civilisé*". Dado que a guerra e a conquista violenta não estão em condições de conseguir as comodidades e o conforto, que o comércio e a indústria nos proporcionam, as guerras não têm mais nenhuma utilidade e a guerra vitoriosa é mesmo para o vencedor um mau negócio. Além disso, o enorme desenvolvimento da moderna técnica de guerra (Constant nomeia aqui principalmente a artilharia, sobre a qual se baseava principalmente a supremacia técnica dos exércitos napoleônicos) tornou sem sentido tudo o que antes era heróico e honroso na guerra, coragem pessoal e alegria de lutar. A guerra, portanto, esta é a conclusão de Constant, perdeu hoje não só toda e qualquer utilidade mas também todo atrativo; *l'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion*. Antigamente os povos guerreiros submetiam os povos comerciantes, hoje é o contrário.

Entretentes a coalizão extraordinariamente complexa de economia, liberdade, técnica e parlamentarismo já liquidou há muito tempo seus inimigos, os resíduos do Estado absolutista e de uma aristocracia feudal, e com isso perdeu todo sentido atual. Agora entram em seu lugar novos agrupamentos e constelações. Economia não é mais *eo ipso* liberdade; a técnica serve não somente ao conforto, mas também à produção de armas e instrumentos perigosos; seu progresso não provoca *eo ipso* o aperfeiçoamento humanitário-moral que no século XVIII se imaginava como progresso, e uma racionalização técnica pode ser o contrário de uma racionalização econômica. Apesar disso tudo, a atmosfera espiritual da Europa permanece até hoje carregada desta interpretação histórica do século XIX e, pelo menos até recentemente, suas fórmulas e seus conceitos conservavam uma energia que parecia sobreviver para além da morte do antigo adversário.

O melhor exemplo disto, nas últimas décadas, são as teses de Franz Oppenheimer. Oppenheimer proclamava como sua meta o "extermínio do Estado". Seu liberalismo é tão radical que ele não vê validade nem mesmo no Estado como funcionário armado (*bewaffneten Bürodiener*). Ele realiza então imediatamente a "exterminação" por meio de uma definição carregada de valorização e de afeto. Com efeito, o conceito de Estado deve ser determinado através do "meio político", o conceito da sociedade (essencialmente apolítica) através do "meio econômico". Os predicados, porém, pelos quais são então definidos os meios político e econômico não são outra coisa senão as descrições características daquele patos contra a política e Estado que oscila na polaridade de ética e economia e *antíteses* indisfarçadamente polémicas em que se refletem a relação polémica de Estado e sociedade, política e economia, do século XIX. O meio econômico é a troca; é reciprocidade de prestação e contraprestação (*Leistung - Gegenleistung*), e portanto mutualidade (*Gegenseitigkeit*), igualdade, justiça e paz, enfim nada menos do que "o espírito cooperativo do acordo mútuo, da fraternidade e da própria justiça";²⁷ o meio político, por outro lado, é "poder conquistador extra-econômico", roubo, conquista e crime de toda sorte. Permanece uma ordem de valores hierárquica da relação de Estado e sociedade, mas enquanto a concepção de Estado do século XIX, sistematizada por Hegel, ainda construía um Estado como reino da eticidade e da razão objetiva, pairando alto sobre o "reino animal" da sociedade "egoísta", a ordem dos valores está agora invertida, e a sociedade, como uma esfera da justiça pacífica, fica infinitamente acima do Estado, que é degradado a uma região de imoralidade violenta. Os papéis estão trocados, a apoteose permaneceu. Mas definir, simplesmente, com desqualificações morais, contrapondo-se a troca boa, justa, pacífica e, numa palavra, simpática, à política desregrada, de rapina, criminosa, não é admissível, e nem moral, nem psicológica e, menos ainda, cientificamente correto. Com tais métodos poder-se-ia igualmente definir ao contrário a política como a esfera da luta honrosa, a economia porém como um mundo de fraude, pois em

27. Conferir o quadro de F. Sander, *Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer* (Sociedade e Estado, estudo sobre a teoria da sociedade de F. Oppenheimer), *Archiv für Sozialwissenschaften*, 56, 1926, p. 384.

última análise a conexão do político com o roubo e violência não é mais específica do que a do econômico com a astúcia e a fraude. Trocar (tauschen) e enganar (täuschen) seguidamente andam quase juntos. Uma dominação sobre os homens, apoiada sobre base econômica, justamente quando ela permanece apolítica, esquivando-se de toda responsabilidade e visibilidade política, tem de aparecer como uma fraude terrível. O conceito da troca não exclui por definição, de maneira alguma, que um dos contraentes sofra um prejuízo nem que um sistema de acordos mútuos finalmente se transforme num sistema da pior exploração e opressão. Quando os exploradores e oprimidos numa tal situação procuram defender-se, é óbvio que não o conseguirão com meios econômicos. Que os detentores do poder econômico caracterizarão toda tentativa de alteração "extra-econômica" de sua posição de poder como violência e crime e tentarão impedi-lo, isto também é óbvio. Só que com isso deixa de existir aquela construção ideal de uma sociedade baseada na troca e nos acordos recíprocos e *eo ipso* pacífica e justa. Lamentavelmente os usurários e extorsionários também invocam a santidade dos acordos e o princípio *pacta sunt servanda*; a esfera da troca tem seus estreitos limites e seu terreno específico, e nem todas as coisas têm um valor de troca. Para a liberdade política, por exemplo, e para a independência política não há um equivalente justo, por maior que seja a soma do suborno.

Com auxílio de tais definições e construções, que afinal de contas giram todas ao redor da polaridade de ética e ciência econômica, não se pode exterminar Estado e política e não se há de despolitizar o mundo. O fato de que as oposições econômicas se tornaram políticas e que pode surgir o conceito de "posição de poder econômica" apenas mostra que o ponto (der Punkt) do político pode ser atingido a partir da economia como a partir de qualquer domínio objetivo. Foi sob esta impressão que surgiu o célebre dito de Walther Rathenau de que hoje o destino não é a política e sim a economia. Mais correto seria dizer que, hoje como antes, a política permanece o destino, e que apenas o que sobreveio é que a economia se tornou algo de político (ein Politikum) e com isso se tornou o "destino". Era por isso equivocado acreditar que uma posição política conquistada graças à supremacia econômica seria (como dizia Josef Schumpeter em sua *Sociologia do Imperialismo*, em 1919) "essencialmente não-belílica". Essencialmente não-belílica, e isto a partir da essência da ideologia liberal, é apenas a terminologia. Um imperialismo

fundado economicamente vai naturalmente procurar promover um estado de coisas sobre a terra em que possa aplicar sem entraves seus meios de poder econômico, como bloqueio de créditos, embargo de matéria-prima, destruição de moedas estrangeiras etc. e com eles ter o suficiente. Ele há de considerar como "violência extra-econômica" se um povo ou um outro grupo humano tentar evadir-se destes métodos "pacíficos". Ele há de utilizar também meios de coerção mais rigorosos, mas sempre ainda "econômicos" e portanto (segundo esta terminologia) apolíticos, essencialmente pacíficos, como por exemplo a Liga das Nações de Genebra enumerou nas "Diretrizes" para a execução do art. 16 do Estatuto da Liga das Nações (cifra 14 da Resolução da 2ª assembléia da Liga das Nações, 1921): corte de remessa de meios alimentícios à população civil e bloqueio de fome. Finalmente ainda dispõe sobre meios técnicos para a morte física violenta, sobre armas modernas tecnicamente perfeitas, que com um emprego de capital e inteligência se tornaram utilizáveis de maneira nunca vista, para que se necessário também sejam de fato utilizadas. Para a aplicação de tais meios constitui-se aliás um novo vocabulário, essencialmente pacifista, e que não conhece mais a guerra, mas somente execuções, sanções, expedições punitivas, pacificações, defesa dos tratados, polícia internacional, medidas para assegurar a paz. O adversário não se chama mais inimigo, mas em compensação ele é posto *hors-la-loi* e *hors l'humanité* como agressor e perturbador da paz, e uma guerra levada a efeito para a defesa ou extensão de posições de poder econômico tem de ser transformada pelo emprego de propaganda numa "cruzada" e na "última guerra da humanidade". Assim o exige a polaridade de ética e economia. Nela se mostra em todo caso uma incrível sistemática e consequência lógica, mas também este sistema supostamente apolítico e aparentemente até antipolítico, ou serve aos agrupamentos de amigo e inimigo já estabelecidos, ou conduz a novos agrupamentos destes e não consegue escapar à consequência do político.

A era das neutralizações e despolitizações

Nós na Europa Central vivemos *sous l'oeil des Russes*. Há um século seu olhar psicológico perpassou nossas grandes palavras e nossas instituições; sua vitalidade é suficientemente forte para se apoderar de nossos conhecimentos e de nossa técnica como armas; sua coragem para o racionalismo e, pelo contrário, sua força para a ortodoxia no bem e no mal são imponentes. Eles realizaram a união de socialismo e eslavismo que Donoso Cortés já no ano de 1848 tinha profetizado ser o evento decisivo do século seguinte.

É esta a nossa situação. Não se poderá falar nenhuma palavra digna de menção sobre cultura e história sem que se tome consciência de sua própria situação cultural e histórica. Que todo conhecimento histórico é conhecimento do presente, que ele recebe do presente sua luz e sua intensidade e no sentido mais profundo só serve ao presente porque todo espírito é apenas espírito presente, muitos, desde Hegel, e ninguém melhor do que Benedetto Croce, o disseram. Em numerosos historiadores famosos da última geração nós ainda vimos a verdade simples diante de nossos olhos, e hoje não há ninguém que se deixasse enganar, por meio de acúmulo de material, sobre o quanto todas as exposições e construções históricas estão prenhes de projeções e identificações ingênuas. A primeira coisa seria portanto consciência da própria situação presente. E aquela observação sobre os russos deve lembrar este ponto. Hoje é difícil uma presentificação consciente, mas também é tanto mais necessária. Todos os sinais

indicam que nós na Europa em 1929 ainda vivíamos em um período de cansaço e de tentativas de restauração, como é costumeiro e compreensível depois de grandes guerras. Quase toda uma geração da humanidade europeia se encontrava, no século XIX, depois de vinte anos de guerra de coalizão contra a França, após 1815 numa tal constituição espiritual que se deixa reduzir à fórmula: legitimidade do *status quo*. Todos os argumentos de uma tal época contêm em realidade menos a reanimação de coisas passadas ou que estão definhando do que um espasmódico: *status quo*, o que, senão isto? – em termos de política externa e interna. Enquanto isto, a calma da atmosfera espiritual de restauração serve a um desenvolvimento rápido e imperturbado de coisas novas e novas condições cujos sentidos e direção ficam encobertos pela fachada restaurada. Quando então chega o momento, desaparece o primeiro plano legitimista como um fantasma vazio.

Os russos tomaram o século XIX europeu ao pé da letra, reconheceram-no em seu núcleo essencial e tiraram as últimas conseqüências de suas premissas culturais. A gente sempre vive sob o olhar do irmão mais radical que nos obriga a levar até o fim as conseqüências práticas. Totalmente independente de prognósticos de política exterior e interior, uma coisa pode ser dita com certeza: que no solo russo se leva a sério a anti-religião da tecnicidade e que ali surge um Estado que é mais e mais intensivamente estatal do que jamais o foi um Estado de príncipe absolutista, de Filipe II, de Luiz XIV ou de Frederico, o Grande. Isto tudo só pode ser compreendido, como situação, a partir do desenvolvimento europeu do último século; isso completa e sobrepuja idéias especificamente europeias e mostra numa enorme intensificação o núcleo essencial da moderna história da Europa.

1. Alternância das áreas dominantes

Recordemos os degraus em que se movimentou o espírito europeu dos últimos quatro séculos, e as variadas esferas espirituais em que ele encontrou o centro de sua existência humana. Há quatro grandes passos, simples, seculares.

Eles correspondem aos quatro séculos e vão do teológico ao metafísico, daí ao humanitário-moral e finalmente ao econômico. Grandes intérpretes da história da humanidade, Vico e Comte, generalizaram o processo europeu em uma lei universal

do desenvolvimento humano e então, em milhares de banalizações e vulgarizações foi propagada a famosa "lei dos três estádios" – do teológico ao metafísico, daí ao "científico" ou "positivismo". Em verdade, não se pode dizer, positivamente, nada mais senão que a humanidade européia desde o século XVI tem dado vários passos de uma região central para outra e que tudo o que constitui o conteúdo de nosso desenvolvimento cultural está sob a repercussão de tais passos. Nos quatro séculos passados da história européia a vida espiritual teve quatro diferentes centros, e o pensamento da elite ativa, que constituía a respectiva vanguarda, movimentou-se nos diversos séculos ao redor de diferentes pontos centrais.

Só a partir destes centros sempre se deslocando podem-se compreender os conceitos das diferentes gerações. O deslocamento – do teológico para o metafísico, daí para o humanitário-moral e finalmente para o econômico – não é, para repeti-lo enfaticamente, tomado aqui no sentido da "teoria dos dominantes" em termos de história da cultura e do espírito, e também não como uma lei de filosofia da história no sentido da lei dos três estádios ou de construções semelhantes. Eu não falo aqui da cultura da humanidade na totalidade, nem do ritmo da história universal, e não sou capaz de dizer alguma coisa nem sobre os chineses nem sobre os hindus ou egípcios. A ordem de sucessão das regiões centrais dominantes também não é pensada portanto nem como linha contínua de um "progresso" ascensional, e nem como o contrário; e é uma outra questão, que vale por si, se se pode aceitar uma progressão de cima para baixo ou de baixo para cima, uma ascensão ou um declínio. Finalmente, seria também um mal-entendido interpretar esta progressão de tal maneira como se nesses séculos não tivesse existido outra coisa senão a região central, justamente. O que existe é antes uma pluralista justaposição de diversas etapas já percorridas; homens da mesma época e do mesmo país, sim, da mesma família vivem lado a lado em diferentes etapas e a Berlim de hoje, por exemplo, na linha aérea cultural situa-se mais perto de Nova Iorque e de Moscou do que de Munique ou Tréveris. Os setores centrais alternantes se referem portanto apenas ao fato concreto de que nesses quatro séculos de história européia as elites dirigentes se alternaram, que a evidência de suas convicções e argumentos se alteraram constantemente, assim como o conteúdo de seus interesses espirituais, o princípio de sua ação, o segredo de seu sucesso

político e a boa vontade das grandes massas para se deixarem impressionar por determinadas sugestões.

Clara e especialmente nítida como virada histórica única é a transição da teologia do século XVI para a metafísica do século XVII, isto é, para aquela grande época não apenas metafísica mas também científica da Europa, os legítimos tempos heróicos do racionalismo ocidental. Esta época do pensamento sistematicamente científico abrange simultaneamente Suarez e Bacon, Galilei, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz e Newton. Todos os incríveis conhecimentos matemáticos, astronômicos e de ciência natural deste tempo são integridos em um grande sistema metafísico ou "natural", são todos os pensadores metafísicos em grande estilo e até mesmo a superstição característica deste tempo é cósmico-racionalista, na forma da astrologia. O século XVIII que lhe segue afasta a metafísica, com a ajuda da construção de uma filosofia deística, e é uma vulgarização em grande estilo, esclarecimento, apropriação literária dos grandes acontecimentos do século XVII, humanização e racionalização. É possível seguir nos detalhes como Suarez continua a influir em inúmeros escritos populares; para muitos conceitos fundamentais da moral e da teoria do Estado Pufendorf é apenas um epígono de Suarez e finalmente o *Contrat social* de Rousseau é, por sua vez, apenas uma vulgarização de Pufendorf.

Mas o patos específico do século XVIII é o da "virtude", seu conceito mítico *vertu*, dever. Mesmo o romantismo de Rousseau ainda não arrebenta conscientemente os limites das categorias morais. Uma expressão característica deste século é o conceito de Deus de Kant, em cujo sistema Deus aparece ainda, como se disse de um modo um tanto grosseiro, apenas como um "parasita da ética"; cada termo desta ligação de palavras "crítica da razão pura" – crítica, pura e razão – dirige-se polemicamente contra dogma, metafísica e ontologismo.

Segue-se então com o século XIX um século de uma ligação aparentemente híbrida e impossível de tendências estético-românticas e econômico-técnicas. Em verdade o romantismo do século XIX significa – caso não queiramos transformar de maneira romântica a palavra, um pouco dadaísta, romantismo, no veículo das confusões, – apenas a etapa intermediária do estético entre o moralismo do século XVIII e o economicismo do XIX, apenas uma transição que se efetuou graças à estetização de todas as regiões espirituais, e aliás muito facilmente e com

sucesso. Pois o caminho do metafísico e do moral até o econômico passa pelo estético, e o caminho pelo consumo estético e pelo gozo, tão sublimes, é o caminho mais seguro e mais cômodo para a economicização universal da vida espiritual e para uma constituição espiritual que encontra suas categorias centrais da existência humana na produção e no consumo. Em seu prolongamento espiritual o esteticismo romântico serve ao econômico e ele é um típico epifenômeno.

O técnico, porém, aparece no século XIX ainda na mais estreita ligação com o econômico, como "industrialismo". O exemplo característico para isto é a conhecida construção da história e da sociedade do sistema marxista. Ela considera o econômico a base e o fundamento, a "infra-estrutura" de todo o espiritual. No núcleo do econômico ela já vê, sem dúvida, o técnico, e ela determina as épocas econômicas da humanidade segundo o meio técnico específico. Contudo, o sistema é um sistema econômico enquanto tal e os elementos tecnicistas só entram em cena em vulgarizações posteriores. No todo, o marxismo quer pensar economicamente e com isso ele permanece no século XIX que é essencialmente econômico.

Em todo caso já no século XIX o progresso técnico se torna tão assombroso e conseqüentemente se alteram as situações sociais e econômicas tão depressa, que todos os problemas morais, políticos, sociais e econômicos são apanhados pela realidade deste desenvolvimento técnico. Sob a enorme sugestão de sempre novas e surpreendentes invenções e realizações surge uma religião do progresso técnico, para a qual todos os outros problemas se resolvem por si mesmos, graças justamente ao processo técnico. Para as grandes massas dos países industrializados esta crença era evidente e indiscutível. Essas massas saltaram por cima de todas as etapas intermediárias que são características para o pensamento das elites dirigentes e a crença nos milagres e no além se transforma logo para elas, sem nenhum termo médio, numa religião do milagre da técnica, das realizações humanas e da dominação da natureza. Uma religiosidade mágica passa para uma tecnicidade igualmente mágica. É assim que o século XX se mostra em seu início, como a época, não apenas da técnica, mas também de uma crença religiosa na técnica. Frequentemente ele foi designado como a era da técnica, mas a situação total com isso fica apenas provisoriamente assinalada, e a questão da significação da tecnicidade dominante deve inicialmente permanecer em aberto. Pois em verdade a

crença na técnica é somente o resultado de uma determinada direção em que se move o deslocamento das regiões centrais e como crença ela surgiu a partir da conseqüência lógica dos deslocamentos.

Todos os conceitos da esfera espiritual, inclusive o conceito de espírito, são em si pluralísticos, e só podem ser compreendidos a partir da existência política concreta.

Assim como cada nação tem um conceito próprio de nação e encontra em si mesma as notas constitutivas da nacionalidade, e não nos outros, assim também toda cultura e toda época cultural tem seu próprio conceito de cultura. Todas as representações essenciais da esfera espiritual do homem são existenciais e não normativas. Se o centro da vida espiritual se desloca continuamente nos últimos quatro séculos então se alteram em conseqüência disto também continuamente todos os conceitos e palavras, e é necessário recordar-se da plurivocidade de cada palavra e de cada conceito. Os mal-entendidos mais freqüentes e mais grosseiros (dos quais aliás vivem muitos enganadores) se explicam pela transferência errada de um conceito natural de uma determinada área - digamos apenas da metafísica ou da moral, ou somente da econômica - para uma outra área, de resto sempre área da vida espiritual. Não é apenas assim, que os casos e acontecimentos que produzem uma impressão interior nos homens e se tornam objeto de suas meditações e conversas sempre se dirigem segundo a área central - o terremoto de Lisboa, por exemplo, pôde provocar, no século XVIII, toda uma enchente de literatura moralizadora, enquanto que hoje um tal acontecimento fica sem repercussões intelectuais mais profundas, mas em compensação uma catástrofe na esfera econômica, uma grande queda nas cotações ou uma grande bancarrota ocupa, intensamente, não apenas o interesse prático mas também o teórico de vastas camadas da população. Também os conceitos específicos dos respectivos séculos recebem seu sentido característico da área central correspondente ao século. Posso ilustrar isto num exemplo. A noção de um progresso, por exemplo, de uma melhoria ou um aperfeiçoamento, em termos modernos de uma racionalização, foi dominante no século XVIII, e isto numa época de crença humanitário-moral. Progresso significava sobretudo progresso no esclarecimento, progresso na formação cultural, autodomínio e educação, aperfeiçoamento moral. Em uma época de pensamentos econômicos ou técnicos o progresso é pensado tácita e naturalmente como progresso econômico ou

técnico, e o progresso humanitário-moral aparece, na medida em que ele ainda possa interessar, como produto derivado do progresso econômico. Quando uma área se torna a área central, os problemas das outras áreas passam a ser solucionados a partir daquela, e só ficam valendo como problemas de segunda ordem, cuja solução vem por si mesma, bastando que se solucionem os problemas da área central.

É assim que resulta tudo solucionado por si mesmo, numa época teológica, quando as questões teológicas são propostas em ordem, tudo o mais é dado aos homens "por acréscimo". E, analogamente, para as outras épocas: para um tempo de moral humanitária, trata-se apenas de educar e formar os homens moralmente, todos os problemas se transformam em problemas de educação; para um tempo econômico a gente só precisa solucionar corretamente o problema da produção de bens e da distribuição dos bens e todas as questões morais e sociais deixam de ser dificuldades; para o pensamento meramente técnico, graças às novas invenções técnicas ficará solucionado também o problema econômico e todas as outras questões, inclusive as econômicas, passam a um segundo plano em relação a esta tarefa do progresso técnico. Um outro exemplo, sociológico, sobre o pluralismo de tais conceitos: O fenômeno típico do representante da espiritualidade e da opinião pública, o *clerc* (clérigo), vem a ser determinado em sua singularidade específica para cada século a partir da área central. Ao teólogo e pregador do século XVI segue o erudito sistemático do século XVII que vive em uma verdadeira república de sábios e fica muito afastado das massas; depois seguem os escritores do esclarecimento do século XVIII, ainda aristocrático. No que toca ao século XIX, a gente não pode se deixar enganar pelo *intermezzo* do gênio romântico e dos muitos sacerdotes de uma religião privada; o *clerc* do século XIX (o exemplo máximo é Karl Marx) se torna perito em economia, e a única questão é a de saber até que ponto o pensamento econômico ainda permite, em última análise, o tipo sociológico do *clerc* e se os economistas políticos e os "sindicatos", formados economicamente, ainda podem representar uma liderança espiritual. Para um pensamento tecnicista igualmente o *clerc* parece não ser mais possível, em todo caso, sendo que mais abaixo ainda falaremos disto ao tratarmos a era da tecnicidade. A pluralidade do tipo de *clerc* já fica, porém, suficientemente clara após estas breves indicações. Como dissemos, todos os conceitos e representações da esfera espiritual: Deus, liberdade, progresso, as

representações antropológicas da natureza humana, o que vem a ser esfera pública, o racional e a racionalização, enfim tanto o conceito de natureza quanto o próprio conceito de cultura, tudo recebe o seu conteúdo histórico concreto da situação da área central e só pode ser compreendido a partir daí.

Também o Estado toma sua realidade e sua força sobretudo a partir da respectiva área central, porque os temas polêmicos decisivos dos agrupamentos de amigo e inimigo se determinam igualmente segundo as áreas de atividade decisivas. Enquanto o religioso-teológico estava no centro, o princípio *cujus regio ejus religio* possuía um sentido político. Quando o religioso-teológico deixou de ser área central, também este princípio perdeu seu interesse prático. Entrementes, tendo passado pelo estágio cultural da nação e do princípio da nacionalidade (*cujus regio ejus natio*) chegou ao econômico e hoje significa então: num único e mesmo Estado não pode haver dois sistemas econômicos contraditórios; organização econômica capitalista e comunista se excluem mutuamente. O Estado soviético realizou numa tal abrangência o princípio: *cujus regio ejus oeconomia* que demonstra que a conexão entre região compacta e homogeneidade espiritual compacta de maneira alguma vigora apenas para as lutas religiosas do século XVI e somente para as medidas dos pequenos e médios Estados europeus, mas sim se adapta sempre às alternantes áreas centrais da vida espiritual e às variantes dimensões de impérios (mundiais) autárquicos. O essencial deste fenômeno consiste em que um Estado de economia homogênea corresponde ao pensamento econômico. Um Estado deste tipo quer ser um Estado moderno, *ciente* de sua própria situação espiritual e cultural. Ele precisa apresentar a pretensão de conhecer corretamente o desenvolvimento histórico total. Um Estado que numa época econômica renuncia a reconhecer e dirigir por si mesmo as condições econômicas tem de se declarar neutro frente às questões e decisões políticas e com isso renuncia à sua pretensão de dominar.

É então um fenômeno digno de nota que o Estado europeu liberal do século XIX pode se apresentar a si mesmo como *stato neutrale ed agnostico* e ver exatamente em sua neutralidade a justificação de sua existência. Isso tem várias razões e não se deixa esclarecer com uma palavra ou a partir de uma única explicação. Aqui este fenômeno interessa enquanto sintoma de uma neutralidade cultural geral; pois a doutrina do Estado neutro do século XIX situa-se no contexto de uma tendência geral

a um neutralismo espiritual que é característico da história européia dos últimos séculos. Aqui está, creio eu, a explicação histórica daquilo que se designou como a era da técnica. Isto necessita ainda ao menos uma rápida explanação.

2. As etapas da neutralização e despolitização

A progressão exposta acima – do teológico, passando pelo metafísico e pelo moral, ao econômico – significa ao mesmo tempo uma série de contínuas neutralizações das áreas das quais foi deslocado o centro. Considero como a virada espiritual mais forte e de maiores conseqüências o passo efetuado pelo século XVII da teologia cristã tradicional para o sistema de uma cientificidade “natural”. Até os dias de hoje ficou com isso determinada a direção que todo o desenvolvimento ulterior tinha de tomar. Sob a grande impressão deste processo estão todas as “leis” universalizantes da história da humanidade, como a lei dos três estádios, de Comte, a construção de Spencer do desenvolvimento da era militar para a industrial e construções semelhantes da filosofia da história. No núcleo da surpreendente virada se encontra um motivo fundamental elementarmente simples e determinante por séculos, ou seja, a tendência rumo a uma esfera neutra. Depois das inúteis disputas e brigas teológicas do século XVI a humanidade européia procurava uma área neutra, em que cessasse a luta e onde a gente pudesse entender-se, concordar e se convencer mutuamente. Desistiu-se portanto dos discutidos conceitos e das argumentações da teologia cristã tradicional e se construiu um sistema “natural” da teologia, da metafísica, da moral e do direito. O processo da história do espírito foi descrito por Dilthey numa exposição justamente famosa, na qual sobretudo a grande significação da tradição estoica foi salientada. Mas o essencial me parece contudo localizar-se no fato de que a área central de até então foi abandonada por ser uma região de disputas, e que se procurou uma outra área neutra. A área central de até então vem a ser neutralizada, pelo fato de deixar de ser a área central, e sobre o solo da nova área central espera-se encontrar aquele mínimo de concordância e premissas comuns que possibilita segurança, evidência, entendimento e paz. Com isto estava tomado o caminho rumo à neutralização e à minimização e era aceita a lei segundo a qual a humanidade européia “se alinhou” para os séculos seguintes e que formou o seu *conceito de verdade*.

Os conceitos do pensamento teológico que se salientaram em muitos séculos agora se tornam desinteressantes e assunto particular. Deus mesmo é colocado para fora do mundo na metafísica do deísmo no século XVIII e se torna uma instância neutra frente às lutas e oposições da vida real; como disse Hamann contra Kant, ele se torna um conceito e deixa de ser um Ser essencial. No século XIX tornam-se grandezas neutras primeiro o monarca e depois o Estado, e aqui, na doutrina liberal do *pouvoir neutre* e do *stato neutrale*, se ratifica um capítulo de teologia política, no qual o processo de neutralização encontra suas fórmulas clássicas, porque agora ele também apanhou o decisivo, o poder político. Mas faz parte da dialética de um tal desenvolvimento que exatamente pelo deslocamento da área central sempre se crie um novo campo de lutas. Sobre o novo terreno, primeiro considerado neutro, desenvolve-se imediatamente com nova intensidade a oposição dos homens e dos interesses e isto de maneira tanto mais forte quanto mais firmemente se toma posse da nova área objetiva. A humanidade européia caminha sempre de uma área de lutas para uma área neutra; a área neutra recém-adquirida torna-se sempre imediatamente região de lutas e se faz necessário procurar novas esferas neutras. As ciências da natureza também não foram capazes de trazer a paz. Das guerras religiosas surgiram as guerras nacionais do século XIX, meio determinadas ainda culturalmente, meio determinadas já economicamente, e por fim surgiram guerras simplesmente econômicas.

A crença na técnica, hoje espalhada, baseia sua evidência apenas no fato de que se poderia crer ter encontrado na técnica o solo absoluta e definitivamente neutro. Pois aparentemente não existe nada de mais neutro do que a técnica. Ela serve a qualquer um assim como a rádio, que pode ser usada para notícias de todos os tipos e de qualquer conteúdo, ou assim como o correio, que promove suas remessas sem levar em conta o conteúdo, e da técnica do sistema de correios não se deixa extrair nenhum critério para a valorização e a avaliação das remessas promovidas. Em comparação com as questões teológicas, metafísicas, morais e mesmo econômicas, sobre as quais se pode lutar eternamente, os problemas puramente técnicos possuem algo de agradavelmente objetivo; eles conhecem soluções que parecem evidentes, e se pode compreender que a gente procure salvar-se da problemática inextricável de todas as outras esferas na tecnicidade. Aqui todos os povos e nações, todas as classes e confis-

sões, todas as gerações e idades parecem poder chegar rapidamente a um acordo, porque todos, com a mesma obviedade, se servem das vantagens e das comodidades do conforto técnico. Aqui parece portanto estar o solo de um equilíbrio geral, em cujo preconizador se transformou Max Scheler numa palestra do ano de 1927. Toda briga e confusão da contenda confessional, nacional e social vem a ser aqui nivelada em um terreno completamente neutro. A esfera da técnica pareceu ser uma esfera da paz, do entendimento e da reconciliação. A conexão da fé pacifista e da tecnicista, que de resto não se deixa explicar, se explica a partir daquela tendência à neutralização, rumo à qual o espírito europeu se decidiu no século XVII e que ele continuou perseguindo como que sob um destino, até bem dentro do século XX.

Mas a neutralidade da técnica é algo de diferente da neutralidade de todas as outras esferas até agora. A técnica é sempre somente instrumento e arma, e justamente porque ela serve a qualquer um, ela não é neutra. Da imanência da técnica não brota nenhuma decisão humana e espiritual, e menos ainda uma em favor da neutralidade. Toda espécie de cultura, cada povo e cada religião, cada guerra e cada paz pode se servir da técnica como arma. O fato de que os instrumentos e armas a cada dia se tornam mais e mais utilizáveis torna tanto maior a probabilidade de que sejam realmente utilizados. Um progresso técnico não precisa ser um processo nem em termos metafísicos, nem morais e nem mesmo econômicos. Se ainda hoje muitos homens esperam do aperfeiçoamento técnico também um progresso humanitário e moral é que eles relacionam de uma maneira completamente mágica técnica e moral e pressupõem assim além disto de uma maneira algo ingênua sempre e apenas que o instrumentário grandioso da técnica de nossos dias somente será utilizado no seu sentido próprio, isto é, sociologicamente, que eles próprios se tornarão senhores desta arma terrível e podem reivindicar para si o poder enorme que se liga a isso. Mas a técnica mesma permanece, se posso exprimi-lo assim, culturalmente cega. A partir do puro "nada afora a técnica" não se deixa, conseqüentemente, tirar nenhuma das conclusões que de resto podem ser deduzidas da área central da vida espiritual: nem um conceito de progresso cultural, nem o tipo de um "clerc" ou líder espiritual, e nem de um determinado sistema político.

A esperança de que do mundo dos inventores (Erfindertum) técnicos se haveria de desenvolver uma camada dominante, até hoje não se cumpriu. As construções de Saint-Simon e outros

sociólogos, que aguardavam uma sociedade "industrial", ou não são puramente tecnicistas e sim misturadas em parte com elementos humanitário-morais e em parte econômicos, ou então são simplesmente fantásticas. Nem ao menos a liderança e a direção econômicas da sociedade de hoje se encontra nas mãos dos técnicos, e até hoje ninguém ainda conseguiu construir uma organização social dirigida por técnicos de outra maneira que não a de uma sociedade sem liderança e sem direção. Também Georges Sorel não permaneceu engenheiro, mas se tornou um *clerc*. Nenhuma invenção técnica importante permite calcular quais serão seus efeitos objetivos, políticos. As invenções dos séculos XV e XVI produziram efeitos de liberdade, individualismo e rebeldia; a invenção da arte de imprimir livros conduziu à liberdade de imprensa. Hoje, as invenções técnicas são meios de uma enorme dominação das massas; a rádio supõe o monopólio radiofônico, o cinema, a censura dos filmes. A decisão sobre liberdade e servidão não está na técnica enquanto técnica. Ela pode ser revolucionária e reacionária, servir à liberdade e à opressão, à centralização e à descentralização. De seus princípios e pontos de vista apenas técnicos não resulta nem um questionamento político e nem uma resposta política.

A geração alemã que nos precedeu estava tomada por um estado de ânimo de decadência cultural que já se manifestava antes da Guerra Mundial e que não precisou de maneira alguma esperar pela derrota do ano de 1918 e da Decadência do Ocidente, de Spengler. Em Ernst Troeltsch, Max Weber, Walter Rathenau encontram-se numerosas manifestações de um tal estado de ânimo. O irresistível poder da técnica aparecia aqui como dominação da falta de espírito sobre o espírito, ou como talvez uma mecânica com espírito mas sem alma. A um século europeu que se queixa da "maladie du siècle" e espera a dominação de Caliban ou "After us the savage God", se junta uma geração alemã que se queixa de uma época da técnica sem alma, na qual a alma está desamparada e impotente. Ainda na metafísica de Max Scheler do Deus impotente, ou na construção de Leopold Ziegler de uma elite meramente acidental, flutuante e afinal impotente mesmo, se documenta o desamparo, seja da alma ou do espírito, diante da era da técnica.

A angústia se justificava, porque ela brotava de um obscuro sentimento para a conseqüência do processo de neutralização, agora levado a termo. Pois com a técnica a neutralidade espiritual chegara ao nada espiritual. Depois que se tinha abstraído primei-

ro da religião e da teologia e então da metafísica e do Estado, parecia agora que se abstrahia absolutamente de todo o cultural e se alcançava a neutralidade da morte cultural. Enquanto uma religião vulgar das massas esperava da aparente neutralidade da técnica o paraíso humano, aqueles grandes sociólogos sentiam que a tendência que tinha dominado toda a progressão do espírito europeu mais recente, agora ameaçava a própria cultura. A isto se juntou o medo diante das novas classes e massas que surgiram sobre a *tabula rasa* criada pela tecnicização sem restos. Do abismo de um nada cultural e social foram expelidas sempre novas massas, estranhas e até hostis à formação tradicional e ao gosto tradicional. Mas a angústia não era, afinal de contas, outra coisa do que a dúvida sobre sua própria força para colocar a seu serviço o grandioso instrumentário da nova técnica, embora este apenas estivesse esperando que se servissem dele. Também não é admissível apresentar o resultado da inteligência humana e da disciplina humana, como é toda e qualquer técnica e em especial a moderna, simplesmente como morta e sem alma, e confundir a religião da tecnicidade com a própria técnica. O espírito da tecnicidade, que levou à crença das massas num ativismo anti-religioso da imanência, é espírito, talvez espírito mau e diabólico, mas não pode ser desconsiderado como mecanístico e nem atribuído à técnica. Talvez ele seja medonho, mas ele não é nada de técnico ou de maquinal. Ele constitui a convicção de uma metafísica ativista, a fé de um ilimitado poder e dominação do homem sobre a natureza, até mesmo sobre a "physis" humana, num ilimitado "empurrar as barreiras da natureza", em ilimitadas possibilidades de transformações e de fortuna da existência natural do homem neste mundo. Isso se pode chamar de fantástico e satânico, mas não simplesmente de morta, sem espírito ou mecanizada carência de alma.

Igualmente brotou o temor ante o nada cultural e social mais de um medo pânico pelo *status quo* ameaçado do que de um saber tranquilo da característica dos processos espirituais e de sua dinâmica. Todos os novos e grandes impulsos, cada revolução e cada reforma, cada nova elite surge da ascense e da pobreza voluntária ou involuntária, sendo que pobreza significa sobretudo renúncia à segurança do *status quo*. O cristianismo primitivo e todas as fortes reformas no interior do cristianismo, a renovação beneditina, a clunicense e a franciscana, o movimento batista e o puritano, mas também todo autêntico renascimento com seu retorno ao princípio simples da própria espécie, todo

autêntico *ritornar al principio*, todo retorno à natureza intacta e não corrompida aparece frente ao conforto e ao bem-estar do *status quo* estabelecido como um nada cultural e social. Ele cresce em silêncio e no escuro e em seus começos um historiador e sociólogo iria reconhecer por sua vez apenas o nada. O momento da representação brilhante já é também o momento no qual aquele nexa com o começo secreto e oculto já está ameaçado.

O processo da constante neutralização das diversas áreas da vida cultural chegou ao seu fim, porque ele chegou à técnica. A técnica não é mais terreno neutro no sentido daquele processo de neutralização, e toda política forte há de se servir dela. Só pode ser portanto algo de provisório, o concebermos o século atual num sentido espiritual como o século técnico. O sentido definitivo só se produzirá quando se mostrar qual espécie de política é suficientemente forte para se apoderar da nova técnica e quais serão os verdadeiros agrupamentos de amigos e inimigos que crescerão neste novo terreno.

Grandes massas de povos industrializados ainda dependem hoje de uma religião obtusa da tecnicidade, porque elas, como todas as massas, procuram a consequência radical e inconscientemente crêem que aqui se encontrou a despolitização absoluta que se procura há séculos e com a qual a guerra deixa de existir e começa a paz universal. No entanto a técnica nada pode fazer senão intensificar a paz ou a guerra, ela está predisposta para ambas as coisas da mesma maneira, e o nome e a evocação da paz não muda nada disto. Hoje nós já conseguimos perpassar com o olhar o nevoeiro dos nomes e das palavras com que trabalha a sugestão de massas da maquinaria psicotécnica.

Nós conhecemos até mesmo a lei secreta deste vocabulário e sabemos que hoje a guerra mais terrível se realiza somente em nome da paz, a mais medonha opressão só se realiza em nome da liberdade e a mais terrível desumanidade só em nome da humanidade. Nós descobrimos também finalmente o estado de ânimo daquela geração que via na era da tecnicidade apenas a morte espiritual ou mecânica carente de alma. Nós reconhecemos o pluralismo da vida espiritual e sabemos que a área central da existência espiritual não pode ser região neutra e que é falso resolver um problema político com antíteses de mecânico e orgânico, morte e vida. Uma vida que não tem diante de si mesma nada mais do que a morte não é mais vida e sim impotência e desamparo. Quem não conhece um outro inimigo senão a morte e em seu inimigo nada vislumbra senão mecânica

vazia, está mais próximo da morte do que da vida, e a cômoda antítese do orgânico e do mecânico é em si mesma algo de mecânico-bruto. Um agrupamento que no seu próprio lado só vê espírito e vida, e do outro lado só morte e mecânica, não significa outra coisa senão uma renúncia à luta e só tem o valor de uma queixa romântica. Pois a vida não luta com a morte e o espírito não luta com a ausência de espírito. Espírito luta contra espírito, vida contra vida, e é da força de um saber íntegro que surge a ordem das coisas humanas. *Ab integro nascitur ordo.*

Posfácio à edição de 1932

O tratado sobre o "conceito do político" apareceu primeiramente no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de Heidelberg, vol. 58, caderno I (p. 1-33), em agosto de 1927, depois de eu ter tratado o mesmo tema numa conferência, com as mesmas teses, na *Deutschen Hochschule für Politik*, em Berlim, em maio de 1927. O discurso sobre "A era das neutralizações e despolitizações" foi proferido em outubro de 1929 numa jornada da Liga Cultural Européia, em Barcelona, e publicado na *Europäischen Revue*, em dezembro de 1929.

O que aqui é dito sobre o "conceito político" deve "enquadrar" teoricamente um problema imenso. As proposições particulares foram pensadas como ponto de partida de uma discussão objetiva e devem servir a comentários e exercícios científicos, que podem permitir-se a encarar uma *res dura* de tal tipo. A presente edição contém, comparada com as supramencionadas publicações, uma série de novas formulações, anotações e exemplos, mas nenhuma alteração e aprofundamento do próprio raciocínio. Para isto eu gostaria de aguardar para ver que tendências e pontos de vista se destacarão decisivamente na discussão que se iniciou vivamente há cerca de um ano sobre o problema político.

Berlim, outubro de 1931

Carl Schmitt

Corolário 1

Quadro sinótico das diversas significações e funções do conceito de neutralidade do Estado quanto à política interna (1931).

Frente à ambigüidade da palavra "neutralidade" e à confusão que ameaça tornar inutilizável ou inaplicável um conceito indispensável, convém fazer uma elucidação terminológica e objetiva. Aqui deverá ser ensaiada portanto uma listagem resumida que agrupe as diversas significações, funções e direções polêmicas desta palavra, com alguma sistemática.

I. Significações negativas da palavra "neutralidade", ou seja, as que afastam da decisão política.

1. Neutralidade no sentido de não-intervenção, de desinteresse, de *laissez passer*, da tolerância passiva, etc.

Nesta significação, a neutralidade do Estado quanto à política interna entra pela primeira vez na consciência histórica, e isto como *neutralidade do Estado frente às religiões e confissões*. Assim, Frederico, o Grande diz, em seu testamento político: *je suis neutre entre Rome et Genève* — de resto uma antiga fórmula do século XVII, que já se encontra num retrato de Hugo Grotius e é da maior importância para o processo de neutralização que se vai estabelecendo nesse século. Em última consequência este princípio tem de conduzir a uma neutralidade geral frente a todas as concepções e a todos os problemas e a um tratamento absolutamente igual, quando então, por exemplo, o que pensa em

termos religiosos não pode ser mais defendido do que o ateuista, o que sente em termos nacionalistas não pode ser mais apoiado do que o inimigo e desdenhador da nação. Daí se segue além disso liberdade absoluta para toda espécie de propaganda, tanto da religiosa quanto da anti-religiosa, da nacional como da anti-nacional; absoluto "respeito" por "aquele que pensa diversamente", pura e simplesmente, mesmo quando este escarnece da moral e dos costumes, solapa a forma do Estado e agita a serviço de um Estado estrangeiro. Esta espécie de "Estado neutro" é o *stato neutrale e agnóstico que não faz mais distinções e é relativista*, o Estado sem conteúdo ou mesmo um Estado reduzido a um *Minimum* de conteúdo. Sua constituição é também neutra sobretudo frente à economia, no sentido de não-intervenção (liberdade da economia e dos contratos), com a "ficção do Estado livre-da-economia e da economia livre-do-Estado" (F. Lenz). Este Estado pode todavia tornar-se ainda político, porque ele ao menos teoricamente ainda conhece um inimigo, ou seja, todo aquele que não crê nesta espécie de neutralidade espiritual.

2. Neutralidade no sentido de uma concepção instrumental do Estado, para a qual o Estado é um meio técnico que deve funcionar de maneira objetivamente previsível e dar a cada uma a mesma chance de utilizá-lo.

Representações instrumentais do Estado encontram-se geralmente à base de formulações como as seguintes: o aparelho da justiça e da administração estatal; a "máquina governamental", o Estado como estabelecimento burocrático, a máquina legislativa, a tranqueta da legislação etc. A neutralidade do Estado como de um instrumento técnico é imaginável para o terreno do poder executivo e talvez se possa imaginar que o aparelho da justiça ou o aparelho administrativo funcionarão da mesma maneira e ficarão à disposição com a mesma objetividade e tecnicidade para qualquer usuário que os utilize de acordo com as normas, como o telefone, o telégrafo, o correio e semelhantes instituições técnicas, que, sem levar em conta o conteúdo das comunicações, estão ao serviço de todo aquele que se atém às normas de seu funcionamento. Um tal Estado seria inteiramente despolitizado e por si só não poderia mais diferenciar amigo e inimigo.

3. Neutralidade no sentido de chances iguais no processo de constituição da vontade estatal.

Aqui a palavra recebe uma significação que se encontra à base de certas interpretações liberais do direito universal de voz e voto, assim como também da igualdade universal diante da lei, à medida em que esta igualdade diante da lei ainda não estava incluída no item anterior, nº 2 (enquanto igualdade diante da aplicação da lei). Cada um tem a chance de conquistar a maioria; e quando pertence à minoria derrotada na votação, ele é lembrado de que teve a chance, e ainda a tem, de se tornar maioria. Esta também é uma representação liberal da justiça. Tais representações de uma neutralidade da chance igual no processo de formação da vontade estatal estão também na base, é claro que no mais das vezes pouco conscientemente, da concepção dominante do Art. 76 da RV (Constituição de Weimar). Segundo ela, o Art. 76 contém não apenas uma determinação sobre alterações constitucionais (como se deveria admitir, tomando-o literalmente), porém ele fundamenta uma onipotência também absoluta, sem limites nem fronteiras, e um poder constituinte. Assim, por exemplo, G. Anschütz em seu comentário ao Art. 76 (10ª ed., p. 349/350); Fr. Giese, *Kommentar* (Comentário), 8ª ed. 1931, p. 190; e Thoma, *Handbuch des deutschen Staatsrechts* (Manual do direito público alemão), II, p. 154, que chega a ir tão longe que apresenta as opiniões discordantes, minha e de C. Bilfinger, como tomando desejos por uma realidade jurídica, uma crítica que exprime uma espécie pouco usual de insinuação banal. Esta concepção dominante do Art. 76 retira à Constituição de Weimar sua substância política e seu "chão" e a transforma num processo de alterações, indiferente frente a qualquer conteúdo, que nomeadamente também é neutro em relação à forma de Estado estabelecida a cada vez. Teria de ser dada a todos os partidos então, por questão de justiça, a chance, incondicionalmente igual, para conseguirem as majorias que são necessárias para atingirem, graças ao procedimento vigente para alterações constitucionais, a meta almejada - república soviética, Reich nacional-socialista, Estado sindicalista de democracia econômica, Estado corporativista estamental, monarquia ao estilo antigo, aristocracia de qualquer espécie - e introduzirem também uma nova constituição. Toda e qualquer preferência pela forma de Estado estabelecida ou até mesmo pelos respectivos partidos no governo, seja através de subvenções para propaganda, diferenciações na utilização de emissoras de rádio, folhas oficiais, censura de filme, estorvo à atividade político-partidária ou à filiação partidária dos funcionários públicos, no sentido de que o respectivo partido no governo só permita aos funcionários públicos a filiação ao seu

próprio partido ou aos partidos que não lhe estejam afastados em termos político-partidários, proibição de reuniões para partidos extremistas, a distinção entre partidos legais e revolucionários, de acordo com seus programas, todas estas coisas são, no sentido da concepção dominante do Art. 76, pensada consequentemente até o fim, inconstitucionalidades grosseiras e provocadoras. Na discussão da questão se a Lei para a Proteção da República, de 25 de março de 1930 (RGB1. I, p. 91), é ou não constitucional, geralmente não se leva em consideração o nexos sistemático desta questão com o Art. 76.

4. Neutralidade no sentido de paridade, ou seja, a igual admissão de todos os grupos e tendências em questão, sob iguais condições e com igual consideração na distribuição das vantagens e demais prestações estatais.

Esta paridade é de importância histórica e prática para sociedades religiosas e de visões de mundo em um Estado que não se separou estritamente de todas as questões religiosas e de cosmovisões e ainda permanece ligado a uma maioria de grupos religiosos estabelecidos e semelhantes, seja através de obrigações de qualquer tipo relativas ao direito patrimonial, seja através de colaboração no terreno da educação, do bem-estar público etc. Com esta paridade surge uma questão que conforme a situação pode ser muito difícil e grave, a saber: quais os grupos que devem ser levados em conta para esta paridade. Assim, por exemplo, quando se concebe a neutralidade político-partidária do rádio no sentido da paridade, é de se perguntar quais os partidos políticos que têm de ser admitidos paritariamente, porque não se pode admitir automática e mecanicamente todo e qualquer partido que se apresente. Uma questão semelhante se levanta quando a gente concebe a liberdade da ciência (Art. 142 RV) como paridade de todas as tendências científicas e exige que todas estas direções devam ser respeitadas da mesma maneira, justa e proporcional, na ocupação das cátedras. Max Weber exigia que, se alguma vez se admitissem valorações nas universidades, então todas as valorações teriam de ser admitidas, o que teoricamente pode ser fundamentado tanto com a lógica do Estado relativista-agnóstico quanto com a exigência liberal da chance igual, mas praticamente (para nomeações) leva no Estado de pluralismo partidário à paridade dos partidos que a cada vez dominam o Estado. A neutralidade no sentido de paridade, porém, só pode ser realizada na prática frente a um número relativamente pequeno de grupos autorizados, e somente no caso de uma

distribuição relativamente não questionada de poder e influência desses partidos. Um número demasiado grande de grupos que apresentem pretensão a um tratamento paritário, ou até mesmo uma insegurança demasiado grande na avaliação de seu poder e importância, isto é, no cálculo da quota que pretendem, impede tanto a efetivação do princípio da paridade quanto também a evidência do princípio que se encontra à base desta.

O segundo reparo com relação a uma paridade efetuada consequentemente consiste em que ela necessariamente leva, ou a um equilíbrio sem decisões (como é freqüente na paridade de empregadores e empregados) ou, no caso de grupos fortes e inequivocamente determinados, conduz a um *itio in partes*, como aquela dos católicos e protestantes desde o século XVI no antigo Império Alemão. Cada um dos partidos põe então em segurança aquela parte da substância estatal que lhe interessa e pela via do compromisso acaba concordando em que o outro partido faça o mesmo com uma outra parte. Nenhum dos métodos – igualdade aritmética ou *itio in partes* – tem o sentido de uma decisão política, mas antes afastam da decisão.

II. Significações positivas da palavra “neutralidade”, ou seja, as que conduzem a uma decisão.

1. Neutralidade no sentido da objetividade e imparcialidade (Sachlichkeit) sobre a base de uma norma reconhecida.

Esta é a neutralidade do juiz, enquanto ele decide sobre a base de uma lei reconhecida e determinável em termos de conteúdo. Só o compromisso com a lei (que contém compromissos de conteúdo) possibilita a objetividade e com isso esta espécie de neutralidade, assim como também a relativa autonomia do juiz frente à restante vontade estatal (isto é, aquela manifestada não através de regulação legal); esta neutralidade conduz, não há dúvida, a uma decisão, mas não à decisão política.

2. Neutralidade sobre a base de um conhecimento da matéria (Sachkunde) não interessado egoisticamente.

Esta é a neutralidade do perito que dá um parecer ou um conselho, do assessor técnico, na medida em que este não é um representante dos interessados nem expoente do sistema pluralista; sobre esta neutralidade se baseia também a autoridade do mediador e do árbitro, na medida em que ele não se encaixe no item 3.

3. Neutralidade como expressão de uma unidade e totalidade abrangendo os agrupamentos contrários, e portanto relativizando em si todas estas contradições.

Esta é a neutralidade da decisão estatal das oposições intra-estatais, frente à fragmentarização e repartição do Estado em partidos e interesses particulares, quando a decisão faz valer o interesse do todo estatal.

4. Neutralidade do estrangeiro que está fora, e que em caso de necessidade, de fora para dentro, como um terceiro, provoca a decisão e com isso a unidade.

Esta é a objetividade do protetor frente ao Estado que se encontra sob protetorado e a suas contradições de política interna, do conquistador frente aos diversos grupos em uma colônia, dos ingleses frente aos hindus e maometanos na Índia, de Pilatos (quid est veritas?) frente às disputas religiosas dos judeus.

Corolário 2

Sobre a relação dos conceitos de guerra e de inimigo (1938)

1. *Inimigo, hoje em dia, é o conceito primário em relação com guerra.* Isto não vale, aliás, para guerra de torneios, guerras de gabinetes ministeriais, guerras de duelo e semelhantes espécies de guerras apenas "agonísticas". Lutas agonísticas evocam mais a representação de uma ação do que de um estado de coisas. Se se emprega então a velha e aparentemente indispensável diferenciação entre "guerra como ação" e "guerra como estado (status)", tem-se então que na guerra como ação, já nas batalhas e operações militares, portanto na própria ação, nas "hostilidades" (nas *hostilités*, "*Feindseligkeiten*"), um inimigo como adversário (como oponente) está tão imediatamente presente e dado tão visivelmente que não é preciso que ele ainda venha a ser pressuposto. É diferente no caso da guerra como estado (status). Aqui há um inimigo, mesmo se as hostilidades e as ações bélicas imediatas e agudas cessaram. *Bellum manet, pugna cessat.* Aqui a inimizade é manifestamente *pressuposto* do estado de guerra. Na noção global de "guerra" pode preponderar uma ou outra, a guerra como ação ou a guerra como estado. Contudo, nenhuma guerra pode esgotar-se na mera ação imediata, tampouco pode ser apenas "estado" sem ações.

A chamada guerra total tem de ser total tanto enquanto ação como enquanto estado, se é que ela deve ser realmente total.

Por isso ela tem seu sentido numa inimidade pressuposta, conceitualmente precedente. Por isso ela só pode ser compreendida e definida a partir dessa inimidade. Guerra neste sentido total é tudo o que (de ações e estados) brota da inimidade. Seria uma coisa sem sentido se a inimidade apenas surgisse da guerra ou apenas a partir da totalidade da guerra, ou até mesmo se ela se reduzisse a um mero epifenômeno da totalidade da guerra. Diz-se, com uma formulação freqüentemente repetida, que no verão de 1914 os povos europeus "se jogaram na guerra sob o efeito de uma exaltação cega" (*hineingetaumelt*). Na realidade, eles foram escorregando gradativamente para a totalidade da guerra e isto de tal maneira que a guerra continental, de combatentes militares, e a guerra inglesa, extramilitar, guerra naval, de bloqueio e econômica (por via de represálias) se impulsionavam reciprocamente e se intensificavam rumo à totalidade. Aqui portanto a totalidade da guerra não surgiu de uma inimidade total precedente, mas antes a totalidade da inimidade surgiu de uma guerra que gradualmente se tornou total. O encerramento de uma tal guerra necessariamente teria de ser não um "acordo" e nem uma "paz" e muito menos "um tratado de paz" no sentido do direito internacional, mas sim um juízo de condenação dos vencedores sobre o vencido. Este se tornará a posteriori tanto mais rotulado como inimigo quanto mais ele for o derrotado.

2. No sistema pactual da política de Genebra do após-guerra o agressor é definido como *inimigo*. Agressor e agressão são transcritos à maneira de uma instrução judiciária: quem declarou a guerra, quem atravessou uma fronteira, quem não guardou um determinado procedimento ou um determinado prazo, etc., é agressor e responsável pelo rompimento da paz (*Friedensbrecher*). A conceituação do direito internacional vai se tornando patentemente de legislação penal e criminal. O agressor se torna no direito internacional aquilo que no atual direito penal é o delinqüente, o "agente" (do crime, "Täter"), que aliás a rigor não teria de ser chamado "agente", mas um "malfeitor" ("Untäter"), pois seu suposto ato na verdade é um crime (*Untat*).¹ Os juristas da política de após-guerra de Genebra consideravam como um

1. A tentativa de encontrar "tipos de agentes" criminosos levaria aos paradoxos dos "tipos de criminosos". (C. Schmitt joga aqui com um trocadilho intraduzível: "Täter" são os autores de ações, "Untäter" seriam os autores de "Untat", crime, má ação. N. Trad.)

progresso do direito internacional público esta criminalização e este enfoque à guisa de instrução criminal da agressão e do agressor. O sentido mais profundo de todos estes empenhos por uma definição do "agressor" e do detalhamento preciso (*Präzisierung*) dos fatos como quem instrui uma causa consiste porém justamente na construção de um inimigo, e com isto em dar um sentido a uma guerra de resto sem sentido. Quanto mais automática e mecânica uma guerra se torna, tanto mais automáticas e mecânicas se tornam tais definições. No tempo da autêntica guerra de combatentes não se precisava de nenhuma vergonha e nenhuma burrice política, mas até podia ser uma questão de honra, para declarar uma guerra quando a gente, com razão, se sentia ameaçado ou insultado (exemplo: a declaração de guerra do Imperador Francisco José à França e à Itália em 1859). Agora, no direito internacional do após-guerra de Genebra, isso deve se tornar um ato criminoso, porque o inimigo deve ser transformado num criminoso.

3. *Amigo (Freund) e inimigo (Feind)* têm nas diversas línguas e grupos lingüísticos uma estrutura lingüística e lógica diferente. No sentido lingüístico alemão (como em muitas outras línguas) "amigo" é originalmente apenas o parente (*Sippengenosse*). Originalmente, portanto, só é amigo o amigo de sangue, o parente consanguíneo ou aquele que "se tornou parente" através de casamento, juramento de sangue, adoção como filho ou através de instituições correspondentes. Pode-se supor que somente através do pietismo e movimentos similares, que encontraram o "amigo da alma" no caminho em busca do "amigo de Deus", é que se iniciou aquela psicologização e a privatização, típica para o século XIX, mas ainda hoje muito espalhada, do conceito de amigo. Amizade se tornou assim uma questão de sentimentos privados, de simpatia, e finalmente até com uma coloração erótica numa atmosfera à *la Maupassant*.

O termo alemão "inimigo" (*Feind*) etimologicamente é menos claro de definir. Sua raiz no sentido mais próprio está, como se diz no dicionário de Grimm, "ainda não aclarada". Conforme os dicionários de Paul, Heyne e Weigand, deve significar (em conexão com *fijan-odiar*) "aquele que a gente odeia" (*Hassenden*). Eu não pretendo entrar numa disputa com os filólogos, mas queria apenas deixar dito que inimigo em seu sentido lingüístico original caracteriza aquele contra o qual se leva adiante uma contenda ou um conflito (*Fehde*). Conflito e inimidade (*Fehde und Feindschaft*) se correspondem desde o

início. "Fehde" (guerra privada) designa, como diz Karl von Amira (*Grundriss des Germanischen Rechts* / Compêndio de direito germânico/, 3ª ed., 1913, p. 238), "em primeiro lugar somente o estado de alguém exposto à inimizade mortal". Com o desenvolvimento das diversas espécies e formas de contendas mudou-se também o inimigo, quer dizer, o contendor (Fehdegegner, adversário dum conflito). A distinção medieval entre a contenda de cavaleiros e a de não-cavaleiros (cf. Claudius Barão de Schwerin, *Grundzüge der Deutschen Rechtsgeschichte* / Elementos da história jurídica alemã/, 1934, p. 195) mostra isto da maneira mais clara. A contenda cavaleiresca conduz a formas fixas e com isso também à concepção agonística (agonalen) do contendor.

Em outras línguas, o inimigo só se define lingüisticamente de maneira negativa como não-amigo (Nicht-Freund). Assim ocorre nas línguas românicas, desde que, na paz universal da *Pax Romana* no interior do *Imperium Romanum* o conceito de hostis perdeu a cor ou se transformou numa questão de política interna: *amicus-inimicus*; *ami-ennemi*; *amico-nemico*; etc. Nas línguas eslavas o inimigo é igualmente o não-amigo: *prijatelj-neprijatelj* etc.² No inglês, a palavra *enemy* desalojou completamente o termo germânico *foe* (que originalmente só significava o adversário na luta mortal, e depois todo e qualquer inimigo).

4. Onde a guerra e a inimizade são processos e fenômenos definíveis de maneira segura e detectáveis de forma simples, pode-se chamar tudo o que não é guerra *eo ipso* de paz, tudo o que não é inimigo *eo ipso* de amigo. E vice-versa: lá onde a paz e a amizade são evidentes e normalmente o dado, tudo o que não é paz pode se tornar guerra e tudo o que não é amizade, inimizade. No primeiro caso é a paz e no segundo caso a guerra que são definidas negativamente a partir de um dado. No primeiro caso é amigo o não inimigo, pela mesma razão que no segundo caso é inimigo o não-amigo. Do amigo como mero não-inimigo provinha por exemplo a concepção do direito penal das "ações hostis contra Estados amigos" (cf. Quarta seção da segunda parte do Código de Direito Penal do Reino Alemão, par. 102-104): amigo (*befreundet*) é aí cada Estado com o qual o próprio Estado

2. Mais tarde (em julho de 1939), meu colega indólogo da Universidade de Berlim, o Prof. Breloer, forneceu-me exemplos das línguas da Índia, especialmente a expressão característica "a-mithra" (não-amigo), que equivale a inimigo.

não se encontra em guerra. Nesse sentido o Estado tcheco-eslovaco sob o Presidente Benesch teria sido em maio e setembro de 1938 um Estado com vínculos de amizade com o Deutschen Reich!

Este questionamento (qual o conceito que é determinado de tal modo que através dele possa ser definido negativamente o outro conceito?) torna-se já necessário por motivo de que praticamente todas as discussões de direito internacional até agora sobre a questão se uma ação é ou não é guerra, sempre partiram do pressuposto de que a disjunção entre guerra e paz é sem resto e exclusivista, isto é, que por si e sem uma terceira possibilidade uma das duas (ou guerra ou paz) deve ser admitida quando não ocorre a outra. *Inter pacem et bellum nihil est medium*.³ Por ocasião do caso do Japão contra a China em 1931/32, por exemplo, sempre se trabalhou com esta mecânica conceitual para a delimitação das represálias militares de guerra (que ainda não representavam uma guerra). Este *nihil medium*, porém, é exatamente o problema próprio desta situação. Corretamente, a questão de direito internacional precisa ser assim colocada: Medidas militares de força, especialmente represálias militares, são compatíveis ou não com a paz, e, caso não o sejam, são então por esta razão guerra? Este seria um questionamento que partiria da paz como uma ordem concreta. O melhor enfoque neste questionamento é o que encontro em Arrigo Cavaglieri em um artigo do ano de 1915.⁴ Lá ele diz sobre este assunto: Medidas militares de força são incompatíveis com o estado de paz, portanto constituem guerra. O que há de interessante em seu raciocínio é a concepção da paz como ordem concreta e fechada e como o conceito mais vigoroso e por isso decisivo. A maioria das demais discussões são menos claras na colocação da questão e se movimentam no matraquear vazio de uma alternativa conceitual aparentemente positivista.

3. Cícero, na 8ª Filípica: citado por Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, livro III, cap. 21, par. 1.

4. Note críticamente su la teoria dei mezzi coercitivi al di fuori della guerra, *Rivista di diritto internazionale*, v. IX (1915), p. 23s; 305s. Mais tarde, sob a influência da práxis, Cavaglieri alterou sua opinião: *Corso di diritto internazionale*, 3ª ed., 1934, p. 555; *Recueil des Cours de l'Académie Internationale de Droit International* (1919, I) p. 576s. A única coisa que interessa em nosso contexto é a sua forma de colocar a questão, partindo de um conceito forte de paz.

Quer se admita guerra porque não é paz, ou paz porque não é guerra, em ambos os casos se precisaria perguntar primeiro se realmente não se dá uma terceira alternativa, alguma possibilidade intermediária, se não há *nihil medium*. Seria naturalmente uma anormalidade, mas existem justamente situações anormais. De fato, existe hoje uma tal situação intermediária anormal, entre guerra e paz, na qual ambas se misturam. E ela tem três causas: primeiramente, os ditados de paz de Paris; em segundo lugar o sistema de prevenção de guerra do pós-guerra com o pacto Kellogg e a Liga das Nações;⁵ e em terceiro lugar o alargamento da noção de guerra também para atividades hostis não-militares (econômicas, propagandísticas etc.). Aqueles ditados de paz queriam, isto sim, fazer da paz "uma continuação da guerra com outros meios". Eles levaram tão longe o conceito de inimigo que, com isso, foi abolida não só a distinção de combatentes e não-combatentes, mas até mesmo a distinção de guerra e paz. Ao mesmo tempo, porém, procuraram legalizar através de pactos este estado de coisas intermediário entre guerra e paz, indeterminado e propositalmente deixado em aberto, e fingir juridicamente ser ele o *status quo* normal e definitivo da paz. A lógica jurídica típica da paz, típicas suposições jurídicas, das quais um jurista pode e deve partir numa situação autenticamente pacífica, foram enxertadas nesta situação intermediária anormal. Num primeiro momento isto pareceu ser vantajoso para as potências vitoriosas, porque durante um certo tempo podiam jogar *à deux mains* e, conforme admitissem ser guerra ou ser paz, sempre teriam a legalidade de Genebra a seu lado, enquanto lançavam às costas de seu adversário os conceitos daquela, como ruptura do pacto, agressão, sanções etc. Num tal estado intermediário entre guerra e paz deixa de existir o sentido racional que de resto poderia ter a determinação de um conceito pelo outro, de guerra pelo de paz ou o de paz pelo de guerra. Não apenas a declaração de guerra se torna perigosa, porque ela por si só

5. "Os efeitos do pacto da Liga das Nações e do pacto Kellogg parecem tender para o seguinte: que no futuro não se farão mais guerras, mas em compensação ações militares de grande envergadura se apresentarão como 'meras hostilidades', o que não é um progresso, mas sim um retrocesso". Josef L. Kunz, *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht* (Direito da guerra e direito da neutralidade), 1935, p. 8, n. 37. Ver: Barão de Freytagh-Loringhoven, *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht* (Revista da Acad. de Direito Alemão), 1º de março de 1938, p. 146.

transforma o que declara a guerra em injusto, mas também toda caracterização delimitadora de ações tanto militares como também não-militares como sendo "pacíficas" ou "bélicas" torna-se sem sentido, porque ações não-militares podem ser ações hostis de maneira mais eficaz, mais imediata e mais intensiva, enquanto que por outro lado ações militares podem suceder sob solenes e enérgicas declarações de atitude que se pretende amistosa.

Na prática, a alternativa de guerra e paz se torna ainda mais importante num tal estado intermediário, pois agora tudo se torna suposição jurídica e ficção, quer se admita que tudo o que não é paz é guerra ou então, ao contrário, tudo o que não é guerra, por isso mesmo, é de per si paz. Este é o conhecido "pau de dois bicos". Cada um pode argumentar segundo ambos os lados, e ora segurar o bastão por uma ponta, ora pela outra. Todas as tentativas de dar uma definição da guerra têm de acabar aqui no melhor dos casos em um decisionismo totalmente subjetivista e voluntarista: Existe guerra sempre que um partido que se está tornando ativo quer a guerra. "Resta portanto, como única característica distintiva segura" (pode-se ler numa monografia recentemente publicada, cujo valor se deve reconhecer, sobre o conceito de guerra no direito internacional), "apenas a vontade dos partidos em luta. Se esta vontade está dirigida a deixar as medidas de força se desenvolverem como bélicas, então reina a guerra, caso contrário a paz."⁶ Este "caso contrário a paz" infelizmente não é verdadeiro. Aí a vontade de um único Estado deve bastar para a realização do conceito de guerra, indiferente o lado que este Estado ocupe.⁷ É verdade que um tal decisionismo está de acordo com a situação. Ele se manifesta, por exemplo, de maneira adequada no fato de que o caráter político de uma desavença de direito internacional só venha a ser determinado de maneira puramente decisionista pela vontade de cada um dos contendores, e também aqui, portanto, a vontade vem a ser "o critério imediato do político."⁸

6. George Kappus, *Der völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Repressalien* (O conceito de guerra no direito internacional e sua delimitação frente a represálias militares), Breslau, 1936, p. 57.

7. G. Kappus, op. cit., p. 65.

8. Onno Oncken, *Die politischen Streitigkeiten im Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzen der Staatengerichtsbarkeit* (As desavenças políticas no direito internacional: contribuição à delimitação da jurisdição do Estado), Berlim, 1936.

Mas o que significa isto para a nossa questão da relação de guerra e paz? Isso mostra que a hostilidade, o *animus hostilis*, tomou-se o conceito primário. No atual estado intermediário entre guerra e paz isto tem um alcance totalmente diferente de "teorias subjetivas" ou "teorias voluntarísticas" do conceito de guerra. Em todas as épocas houve guerras "pela metade", "parciais" e "incompletas", "restritas" e "disfarçadas", e a expressão "*war disguised*", utilizada no Relatório Lytton a respeito do procedimento dos japoneses, não seria, até aí, nada de novo. O novo é o estado intermediário de guerra e paz, desenvolvido juridicamente, institucionalizado pelo pacto Kellog e pela Liga das Nações, e que hoje torna incorretas todas aquelas verificações negativas, quer as que deduzem da ausência de paz, a guerra, ou da ausência de guerra, a paz.

O pacifista Hans Wehberg dizia, em 1932, a respeito do conflito da Mandchúria: O que não é guerra é, no sentido jurídico do direito público internacional, paz. Na prática, isto significava então: O avanço dos japoneses na China não era guerra, portanto eles não haviam "passado para a guerra" no sentido do pacto da Liga das Nações de Genebra, e a pressuposição para as sanções da Liga das Nações (tais como haviam sido tomadas contra a Itália no outono de 1935) não estava dada. Wehberg modificou mais tarde a sua opinião e sua formulação⁹, mas até hoje ele não reconheceu a verdadeira lógica da relação conceitual de tais determinações negativas. Não se trata nem de teorias "subjetivas" nem "objetivas" do conceito de guerra em geral, e sim do problema da situação intermediária especial entre guerra e paz. É típico para a espécie de pacifismo de Genebra o fazer da paz uma ficção jurídica: paz é tudo o que não é guerra, mas guerra aí deve ser somente a guerra do estilo antigo com o *animus beligerandi*. Uma paz miserável! Para aqueles que podem impor a sua vontade com possibilidade de coação e de intervenção extramilitar, digamos econômicas, e podem quebrar a vontade de seu adversário, é um brinquedo evitar a guerra militar de estilo antigo, e aqueles que procedem com ação militar só precisam afirmar de maneira suficientemente enérgica que carecem de toda e qualquer vontade bélica, de todo e qualquer *animus beligerandi*.

9. Conferir *Die Friedenswarte*, janeiro de 1932, p. 1-13, comparando com o nº 3/4 de 1938, p. 140.

5. A assim chamada *guerra total* suprime a distinção entre combatente e não-combatente e conhece, ao lado da guerra militar, ainda uma guerra não-militar (guerra econômica, guerra de propaganda, etc.) como emanção da inimizade. A abolição da diferença entre combatentes e não-combatentes é aqui, porém, uma superação dialética (no sentido de Hegel). Por conseguinte, ela não significa, digamos, que aqueles que antes não eram combatentes agora se transformam simplesmente em combatentes do estilo antigo. Antes se modificam ambos os lados, e a guerra é levada adiante num nível totalmente novo, potenciado, como uma atividade de inimizade não mais puramente militar. A totalização consiste aqui no fato de que também vêm a ser incluídos na disputa hostil domínios extramilitares (economia, propaganda, energias psíquicas e morais dos não-combatentes). O passo para além do puramente militar traz não apenas um alargamento quantitativo, mas também uma intensificação qualitativa. Por isso ele não significa um abrandamento e sim uma intensificação da hostilidade. Com a mera possibilidade de uma tal elevação da intensidade, os conceitos de amigo e inimigo tornam-se então também novamente, por si, políticos, e se libertam, mesmo lá onde o seu caráter político estivera completamente descolorido, da esfera da linguagem privada e psicológica.¹⁰

6. O conceito de *neutralidade* no sentido do direito internacional é uma função do conceito de guerra. A neutralidade muda, portanto, junto com a guerra. Vista praticamente, ela pode ser diferenciada em quatro significações diversas que se baseiam sobre quatro distintas situações:

- a) Equilíbrio do poder do neutro e do que está guerreando: aqui, a neutralidade "clássica", consistindo em "imparcialidade" e comportamento paritário, tem sentido, é possível e até provável; o neutro permanece amigo - *amicus* - de cada um dos que se guerreiam: *amitié impartiale*;
- b) inequívoca superioridade de poder dos que travam a guerra sobre os neutros; aqui, a neutralidade vem a ser um compromisso tácito entre os que se guerreiam, uma espécie de terra-de-ninguém ou exclusão, combinada tacitamente,

10. Ao seu dentista, que lhe dizia "Você não é nenhum herói", W. Gueydan de Roussel retrucou: "Mas é que você não é meu inimigo".

da área de guerra, segundo o equilíbrio de poder dos beligerantes (guerra mundial, 1917/18);

c) inequívoca superioridade de poder dos neutros sobre os beligerantes; aqui os poderosos neutros podem indicar aos fracos beligerantes um espaço de manobra para que travem sua guerra. No caso mais puro este seria o conceito, introduzido no direito internacional por Sir John Fischer Williams, de "dog fight";¹¹

d) ausência total de relações (em grandes distâncias ou em caso de suficiente poder autárquico, isolável): aqui se mostra que neutralidade não é isolamento e que isolamento (isto é, completa separação e ausência de relação) é algo de diferente da neutralidade; aquele que se isola não quer ser nem inimigo e nem amigo de um dos beligerantes.

No estado intermediário entre guerra e paz, que já estudamos (no capítulo 4), a decisão objetiva para saber se se dá o caso da neutralidade, com todos os direitos e deveres da neutralidade, depende de saber se é guerra aquilo que não é paz e vice-versa. Se esta decisão vem a ser tomada por cada um por si, de maneira puramente decisionística, não se consegue vislumbrar por que apenas o beligerante deve decidir de maneira puramente decisionística, e não também o neutro. O conteúdo dos deveres da neutralidade se alarga junto com a expansão do conceito de guerra. Mas onde não se pode mais diferenciar o que é guerra e o que é paz, aí fica mais difícil de dizer o que é neutralidade.

11. Conferir meu artigo "Das neue Vae neutrīs!" (O novo Ai dos neutros!), impresso em meu livro *Positionen und Begriffe* (Posições e Conceitos), p. 251.

Corolário 3

Quadro sinótico sobre possibilidades e elementos de direito internacional não relacionados ao Estado

O direito internacional interestatal do *jus publicum Europaeum* constitui somente uma das muitas possibilidades do direito público internacional da história do direito. Ele também contém em sua própria realidade fortes elementos não-estatais. Interestatal não significa portanto de jeito nenhum a isolamento de cada sujeito do direito internacional desta espécie de ordem. Ao contrário. O caráter interestatal só pode mesmo ser compreendido a partir de uma ordem especial abrangente que suporta os Estados.

Desde 1900 se tornou habitual diferenciar em estrito dualismo *interior* e *exterior*. Com isso se turvou o sentido de realidade do direito internacional interestatal. Em especial se deixou de observar suficientemente que o Estado do direito internacional europeu em sua caracterização clássica leva por sua vez *em si mesmo* um dualismo, ou seja, o de direito *público* e *privado*. Os dois diferentes dualismos não devem ser isolados.¹ Infelizmente,

1. Carl Schmitt, Über die zwei grossen Dualismen des heutigen Rechtssystems. Wie verhält sich die Unterscheidung von Völkerrecht und staatlichen Recht zu der innerstaatlichen Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht? (Sobre os dois grandes dualismos do sistema jurídico atual. Como se relaciona a distinção entre direito internacional e direito do Estado com a distinção, interna ao Estado, entre direito público e direito privado?) Na homenagem a Georgios Streit, Atenas 1940 (*Positionen und Begriffe*, p. 261).

este isolamento tornou-se quase evidente no sistema superespecializado da ciência jurídica dos dias de hoje. A isso se acresceu que a *common law* inglesa recusava o dualismo de público e privado, como ela também recusava, aliás, o conceito de Estado do Estado continental europeu. Contudo continua valendo o que o mestre de nossa ciência, Maurice Hauriou, em seus *Principes de Droit public* (2ª ed. 1916, p. 303s), expôs de uma vez por todas: que todo regime estatal, no sentido específico e histórico da palavra *Estado*, baseia-se numa separação de centralização pública e economia privada, e, portanto, de Estado e sociedade.

A separação dualística entre direito internacional (*Völkerrecht*) e direito público (*Staatsrecht*) é, aqui como em outros casos, somente um assunto de fachada. Por trás e no fundo, um modelo comum de constituição transpõe, durante todo o século XIX e até a guerra mundial de 1914/18, o abismo da oposição aparentemente tão clara de interior e exterior e faz todo este *dualismo* aparecer como uma questão de segunda ordem, apenas interessante em termos jurídico-formais. Onde falta o padrão comum constitucional do constitucionalismo europeu, não pode tornar-se também prático o instituto jurídico da *occupatio bellica*. Quando a Rússia ocupou em 1877 território otomano, neste foram imediatamente postas de lado as antigas instituições islâmicas, e foi justamente H. Martens, o pioneiro do instituto jurídico da *occupatio bellica* na Conferência de Bruxelas de 1874, quem justificou a introdução imediata de uma nova e moderna ordem social e jurídica, ao argumentar que não teria sentido manter em vigor com poder armado russo exatamente aquelas regras e estados de coisa antiquados, cuja supressão fora uma meta principal da guerra russo-turca.⁴

Quanto mais rigorosamente o rigoroso dualismo de interior e exterior fechou as portas pelo lado do público, tanto mais importante se tornou que no terreno do privado as portas permanecessem abertas, e se mantivesse subsistente um trânsito ultrapassador das fronteiras, da parte do terreno do privado, especialmente do econômico. Disto dependia a ordem espacial do *jus publicum Europaeum*. Para a compreensão da realidade efetiva do direito internacional interestatal são necessárias portanto muitas diferenciações que trazem à consciência as possibili-

2. E. A. Korowin, *Das Völkerrecht der Übergangszeit* (O direito internacional da época da transição), ed. alemão de Herbert Kraus, Berlim, 1930, p. 135.

idades e os elementos não estatais também de um direito internacional, de resto, interestatal.

O seguinte quadro sinótico deve remeter a algumas formas de aparição do direito internacional que se situam fora dos conceitos referidos ao Estado e pertencem ao grande terreno do direito internacional não-interestatal. Infelizmente a palavra *Estado* foi transformada num conceito geral indeferenciado; um abuso que tem por conseqüência uma confusão geral. Em especial, representações espaciais da época especificamente estatal do direito internacional do século XVI até o XX foram transportadas para ordens essencialmente diferentes do direito internacional. Frente a isto será adequado lembrar-se que o direito internacional interestatal se restringe a formas de aparição históricas, tributárias de uma época, da unidade política e da organização do espaço terrestre, e que mesmo nesta época interestatal, ao lado das relações, regras e instituições puramente interestatais, sempre houve também outras, não interestatais, que foram decisivas.

I. O direito internacional público, *jus gentium* no sentido de um *jus inter gentes*, é evidente, depende da forma de organização dessas *gentes* e pode significar:

1. direito entre povos (entre famílias, parentelas, clãs, grandes famílias – Grosssipen –, tribos, nações);
2. direito entre cidades (entre *Poleis* e *civitates* autônomas; direito intermunicipal);
3. direito entre Estados (entre as ordens territoriais de formação soberana);
4. direito vigente entre autoridades *espirituais* e poderes seculares (Papa, Califa, Buda, Dalai-Lama em suas relações com outras formações de poder, especialmente como condutores da Guerra Santa);
5. direito entre impérios, *jus inter imperia* (entre superpotências com uma suserania espacial que ultrapassa o território do Estado), que deve ser diferenciado do direito internacional entre povos, entre Estados ou outros, vigente no interior de um império ou de uma grande área.

II. Ao lado do *jus gentium* no sentido de *jus inter gentes* (diferenciado conforme as formas estruturais das *gentes*) pode se dar um *direito comum corrente* (*durchgängiges Gemeinrecht*) que ultrapassa as fronteiras daquelas "gentes" fechadas em si

(povos, Estados, Impérios). Ele pode consistir em modelo constitucional comum (*gemeinsamen*) ou em um mínimo de organização interna pressuposta, em concepções e instituições comuns religiosas, civilizatórias e econômicas. O caso mais importante em que isto se aplica é um direito reconhecido universalmente, acima das fronteiras de Estado e nações, de homens livres, direito à propriedade e a um mínimo de processo (*due process of law*).

Assim, no século XIX existia no direito internacional europeu ao lado do direito propriamente interestatal, diferenciado dualisticamente segundo o interior e o exterior, um *direito econômico* comum, um direito internacional privado cujo padrão constitucional comum (a estrutura constitucional) era mais importante do que a soberania política das ordens territoriais singulares, fechadas em si (política, mas não economicamente). Somente quando a soberania política começou a se tornar econômica, deixou de existir, juntamente com o padrão constitucional comum pressuposto, também a ordem espacial comum.

Lorenz von Stein tem em mente estes dois diferentes direitos (o interestatal e o comum corrente) quando ele distingue entre *direito das gentes* (*Völkerrecht*), enquanto interestatal, e *direito internacional* (*Internationalem Recht*) enquanto direito comum econômico e de estrangeiros.

Este direito internacional do livre comércio e da livre economia ligou-se no século XIX com a liberdade dos mares, interpretada pelo império marítimo inglês. A Inglaterra, não tendo ela própria desenvolvido o dualismo de direito público e privado dos Estados do continente, podia entrar em ligação imediata com a parte privada, isenta de Estado, de cada Estado europeu. A ligação de ambas as liberdades determinou a realidade do direito internacional europeu do século XIX – muito mais fortemente do que a soberania interestatal dos Estados com igualdade de direitos. A essa realidade pertencem portanto as duas grandes liberdades desta época: liberdade dos mares e liberdade do comércio mundial.

Notas e referências (1963)

As seguintes indicações não passam de notícias bibliográficas e observações isoladas que pretendem auxiliar à leitura de um texto reimpresso depois de 30 anos. Os números se referem, salvo indicação em contrário, à "Bibliografia" elaborada por Piet Tommissen (abrev.: Tom.), segunda edição, na *Festschrift zum 70. Geburtstag* (Homenagem a C. Schmitt pelo 70º aniversário, Dunker & Humblot, 1959), p. 273-330. Nesta bibliografia, reconhecidamente completa e séria, são apresentadas as diversas edições do *Der Begriff des Politischen*, sob o nº 19, assim como as traduções para outras línguas e as discussões e tomadas de posição frente ao meu texto, da maneira mais completa possível, até o ano de 1958. A partir de 1958 apareceram ainda muitas discussões e tomadas de posição. (De acordo com a tradução francesa de 1972, a bibliografia de Tommissen foi completada até 1968 em *Epirrhis, Festgabe für Carl Schmitt*, 1968, p. 742-778. N.T.) Todo este material é tão extenso que não se pode procurar sua discussão crítica numa simples reimpressão destinada exatamente a dar novamente a palavra, ao menos por um instante, a um texto cuja voz foi abafada pela imensidão de refutações que lhe foram dedicadas.

Com referência ao Prefácio:

S.9 Sobre *Polis* e *Política* em Aristóteles: Joachim Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles; zum Problem des Naturrechts* (Direito natural em Aristóteles; sobre o problema do direito natural), Stuttgart, 1961, na série "Res Publica" nº 6 (W.

Kohlhammer Verlag). Karl-Heinz Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles* (A discussão de Hegel com Aristóteles), Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1963, refere que Hegel traduz habitualmente *Polis* por *Volk* (povo). Estado como um conceito concreto, ligado a uma época histórica dada: Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (Estudos de direito constitucional), 1958, p. 375-385 e três notas. A propósito das *políticas* no século XVI: Roman Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates* (Os juristas franceses e as guerras de religião no século XVI, contribuição à história dos origens do Estado moderno), Berlin, 1962, ed. Dunker & Humblot, 1962, conforme Tom. n.º 207.

S.11 Em seu livro *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (A ciência da polícia segundo os princípios do Estado de direito), 1832/33, Robert von Mohl ainda entende por *polícia* a "boa polícia" antiga, fora de cuja "influência sensível" o cidadão, como diz Mohl, não poderia "passar tranquilo uma hora de sua vida"; a este respeito, ver Erich Angermann, Robert von Mohl, *Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten* (Robert von Mohl, Vida e obra de um especialista do direito público da antiga escola liberal), *Politica*, vol. 8, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, p. 131. Sobre *politic* ou *police power* no direito constitucional americano: Wilhelm Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung* (Sobre o problema da concepção alemã de estado), *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1959, vol. 7, p. 9: "Esta competência para o bem-estar público, para zelar por uma vida digna do homem, ultrapassa em muito o nosso poder de polícia. Ela designa nada menos do que a eterna tarefa da *Polis*, de assegurar a possibilidade de uma vida boa". Sobre a despolitização pela administração, em Cournon: Roman Schnur, *Revista de Estudos Políticos*, vol. 127, p. 29-47, Madrid, 1963. Ao lado das duas derivações de *Polis* (*política* no exterior, *polícia* no interior) entra a terceira, da *politesses* como a "pequena política" do jogo social, conforme nota referente à p. 150 (S. 54).

(Leo Strauss).

S.12 As teorias de Lênin e de Mao, na medida em que são importantes para nosso contexto, são discutidas em meu estudo, publicado agora (1963), *Theorie des Partisanen* (Teoria do guerrilheiro). O revolucionário profissional converte novamente a *polícia* em *política* e despreza a "politesses" como um mero jogo.

S.14 Ambos os estudos de Hans Wehberg na *Friedenswarte* em Tom. n.º 397 e 420.

S.14 Otto Brunner, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter* (Território e dominação, Problemas fundamentais da história da constituição territorial da Alemanha do sudeste na Idade Média), 1.ª ed. 1939, edit. Rudolf M. Rohrer, Baden/Viena; e o artigo *Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte* (O conceito moderno de constituição e a história das instituições políticas medievais, nas *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*), Vol. complementar 14, 1939 (resumo). Numerosos exemplos que mostram como até hoje o pensamento histórico-constitucional sempre foi centrado no Estado encontram-se em Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder, Schriften zur Verfassungsgeschichte* (A investigação da história constitucional na Alemanha do século XIX, interrogações e modelos ligados à época, Escritos sobre a história das instituições), vol. 1, Berlin, Duncker & Humblot, 1961.

S.15 *Silere Theogil* conferir *Der Nomos der Erde* (O nomos da terra), p. 92, 131 (Albericus Gentilis) sobre a separação dos juristas dos teólogos. Se nesta

e em outras passagens (Ex Captivitate Salus, p. 70) anunciei uma especial compreensão para com a exclamação de Albericus Gentilis, isto não significa que eu seja ingrato com os teólogos, cuja participação serviu para aprofundar essencialmente e promover a discussão sobre o conceito do político: do lado evangélico sobretudo Friedrich Gogarten e Georg Wünsch, do lado católico Pe. Franciscus Strathmann O.P., Pe. Erich Przywara, S.J., Werner Schöllgen e Werner Becker. Os teólogos de hoje não são mais os do século XVI, e para os juristas vale outro tanto.

S.18 Julien Freund trabalha numa tese sobre o conceito do político (publicada em 1965, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, N.T.); publicou, entre outros, os artigos "Note sur la raison dialectique de J.P. Sartre" (*Archives de Philosophie du Droit*, n.º 6, 1961, p. 229-236) e "Die Demokratie und das Politische" (A democracia e o político) na revista *Der Staat*, vol. 1, 1962, p. 261-288.

S.19 dog fight, conferir corolário 2.

Com referência ao texto:

S.22 O progresso na despolitização é apenas aparente quando a referência ao Estado e ao estatal é simplesmente abandonada, a unidade política pressuposta é simplesmente omitida e em compensação se considera um procedimento puramente técnico-jurídico como sendo uma superação do político no jurídico puro; a este respeito, um estudo pertinente é o de Charles Eisenmann em "Verfassungsgerichtsbarkeit der Gegenwart" (Jurisdições constitucionais da atualidade), Max-Planck-Institut für Ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Hermann Mosler, Colônia-Berlin, 1962, p. 875. Sobre despolitização pela administração e tecnocracia, Hermann Läßle, "Zur politischen Theorie der Technokratie" (Contribuição à teoria política da tecnocracia) na revista *Der Staat*, I, p. 19-38.

S.23-24 Sobre o Estado total, ver *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (Estudos de direito constitucional), 1958, p. 366, nota 3; além disso, Hans Buchheim, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale* (Dominação totalitária, essência e características), Munique, ed. Kösel, 1962.

S.26 Rudolf Smend, passagem citada: *Staatsrechtliche Abhandlungen* (Estudos de direito público), Berlin, Dunker & Humblot, 1955, p. 206; ver também Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends* (A crise da teoria alemã do Estado e a concepção de Estado de R. Smend), Dissert. Colônia, 1931; maiores desenvolvimentos da teoria da integração no artigo de Smend em *Handwörterbuch für Sozialwissenschaften* (Encicl. de ciências sociais), vol. 5, 1956, S. 266.

S.26-28 A autonomia de nosso critério tem um sentido prático-didático: abrir caminho de acesso ao fenômeno e escapar a tantas categorias preconcebidas, distinções, interpretações e avaliações, suposições e prevenções, que controlam este caminho não aceitando senão seu próprio visto de passagem. Quem luta contra um inimigo absoluto – seja ele o inimigo de classe, de raça ou um inimigo eterno acima do tempo – não se interessa, de qualquer maneira, por nossos esforços para atingir o critério do político; muito pelo contrário: ele vê nisso uma ameaça à sua força imediata de combate, enfraquecimento através de reflexão, "hamletização" e uma relativização suspeita, assim como Lênin recusava o "objetivismo" de Struwe (conferir na Teoria do Guerrilheiro a seção "De Clausewitz a Lênin"). Inversamente, aquelas neutralizações que consideram tudo inofensivo fazem do inimigo um parceiro (de um conflito ou de um jogo) e condenam o nosso

conhecimento de uma realidade palpável como sendo belicismo, maquiavelismo, maniqueísmo e - hoje inevitavelmente - nihilismo. Nas alternativas encalhadas das faculdades tradicionais e de suas disciplinas, amigo e inimigo vêm a ser demonizados ou então normalizados, ou ainda transpostos axiologicamente para a polaridade valor e não-valor. Nas especializações cada vez mais fragmentadoras de uma ciência funcionalizada na divisão do trabalho, amigo e inimigo ou são desmascarados psicologicamente ou - graças àquilo que G. Joos chama de "enorme capacidade de adaptação da linguagem matemática" - transformados numa alternativa aparente de parceiros que devem ser tornados previsíveis e manipuláveis. Leitores atentos de nosso estudo, como Leo Strauss, 1932 (Tom. n° 356) e Helmut Kuhn, 1933 (Tom. n° 361) imediatamente perceberam que para nós só se tratava de abrir caminho, para não ficarmos paralisados já antes da partida, e que o problema não era de uma "autonomia das áreas de atividade humana" e nem de "regiões de valores".

S.29-30 Além de que inimigo (Feind) no Novo Testamento é inimicus (e não hostis), também amar (lieben) no N.T. é diligere (e não amare), e no texto grego agapán (e não philén). Quanto à observação de Helmut Kuhn de que considera "forçado" atribuir à mesma pessoa amor particular e ódio público, conforme Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme* (Problemas da moral de hoje), Düsseldorf, ed. Patmos, 1955, p. 260-263 e a frase de Alvaro d'Ors: "hate is no term of law." Também no *Trat. de Teologia Política* de Spinoza, cap. XVI, ele teria podido ler: hostem enim imperii non odium sed jus facit.

S.32 Quanto à guerra civil e a stasis: a conclusão de Maurice Duverger, *Les Partis Politiques*, Paris, Armand Colin, 1951, p. 461: "Le développement de la science des partis politiques ne pourrait-on appeler stasiologie?" Mas ele logo acrescenta que a democracia hoje não está ameaçada pela existência de partidos, enquanto tais, mas apenas pela natureza militar, religiosa e totalitária de alguns partidos. Isso deveria tê-lo levado a uma investigação das diferentes espécies de distinção amigo-inimigo.

S.33 Nota 9: Sobre o imperialismo como solução da questão social, ver o estudo *Nehmen! Teilen! Weiden!* (Tomar, repartir, apascentar!) nos *Verfassungsrechtlichen Aufsätzen* (Estudos de direito constitucional), 1958, p. 495, com 5 notas. Em relação a Clausewitz: a continuação na *Theorie des Partisanen* (Teoria do Guerrilheiro), especialmente no capítulo "Der Partisan als preussisches Ideal 1813 und die Wendung zur Theorie" (O guerrilheiro como ideal prussiano em 1813 e a passagem para a teoria).

S.37 O final deste capítulo 3 é decisivo para o conceito de inimigo pressuposto em nosso estudo, principalmente a frase: "Tais guerras têm de ser particularmente intensivas e desumanas porque, ultrapassando o político, ao mesmo tempo degradam o inimigo em categorias morais e outras e precisam transformá-lo num monstro desumano que não só precisa ser combatido, mas definitivamente aniquilado, que, portanto, deixa de ser apenas um inimigo que deve ser rechaçado de volta às suas fronteiras." Com isso fica dito claramente que o conceito de inimigo que aqui está posto como fundamento não tem seu sentido na aniquilação do inimigo e sim na defesa, na medição de forças e na conquista de uma fronteira comum. Contudo, também existe um conceito absoluto de inimigo que aqui é rejeitado explicitamente como sendo desumano. Ele é absoluto porque - e eu cito agora formulações de um importante artigo de G. H. Schwabe, do ano de 1959 - exige "reconhecimento incondicional como absoluto e ao mesmo tempo submissão do indivíduo sob sua ordem", e segundo esta lógica exige não só extermínio mas sim "auto-extermínio do inimigo através de pública denúncia de sua própria culpa". G. H. Schwabe é da opinião de que este auto-extermínio do indivíduo está

"já na essência da civilização altamente desenvolvida", *Zur Kritik der Gegenwarts-kritik* (Contribuição à crítica da crítica de nossa época), *Mitteilungen der List-Gesellschaft*, 10 de fevereiro de 1959.

S.37s (Pluralismo): Harold Laski (morto em 1950) já nos anos críticos de 1931/32 passou de seu individualismo liberal originário para o marxismo; sobre ele a monografia de Herbert A. Deane, *The Political Ideas of H.J. Laski*, New York, Columbia University Press, 1955. Na República Federal da Alemanha, após 1949, o pluralismo encontrou um reconhecimento tão amplo, tão universal que quase se deveria designá-lo como a doutrina política dominante, se, por trás da fachada da palavra comum "pluralismo" não subsistissem os profundos antagonismos que já fazem da obra completa de Laski algo tão contraditório e que, em virtude de uma grande coalizão ideológica (do pluralismo eclesástico da teologia moral com o liberal-individualista e com um pluralismo socialista-sindical), se tornam ainda mais incompatíveis. O princípio da subsidiariedade pode servir aqui como a pedra de toque justamente porque ele pressupõe uma última unidade (e não uma última multiplicidade) da sociedade e porque justamente esta unidade se torna problemática quando está em questão a concreta homogeneidade ou não-homogeneidade dos diferentes portadores do auxílio social. Joseph H. Kaiser dá um tratamento sistemático notável do problema global no capítulo "Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen" (Diagnoses e construções pluralistas) de seu livro *Die Repräsentation organisierter Interessen* (A representação dos interesses organizados), Duncker & Humblot, Berlin, 1956, p. 313s. Entretanto aí o princípio de subsidiariedade não entra como pedra de toque. Em compensação, o artigo de Trutz Rendtorff, "Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip" (Ponderações críticas sobre o princípio de subsidiariedade), na revista *Der Staat*, vol. 1, 1962, p. 405-430, chega a evocar o problema do pluralismo (p. 426-428: Umdeutung des Subsidiaritätsprinzip und des Pluralismus / Reinterpretação do princípio de subsidiariedade e do pluralismo/).

S.47 Na formulação "tout ce qui est hors le souverain est ennemi" revela-se a concordância entre a construção do Estado de Rousseau e a de Thomas Hobbes. A concordância refere-se ao Estado enquanto unidade política que em si mesmo só conhece a paz e que só reconhece um inimigo no exterior de si mesmo. Na conclusão, mais tarde abandonada, do capítulo 8 do livro IV do Contrato Social, diz Rousseau a respeito da guerra civil: "ils deviennent tous ennemis; alternativement persécutés et persécuteurs; chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité". Referindo-se a este ponto, Reinhart Koselleck, em *Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Crítica e crise, uma contribuição para a patogênese do mundo burguês), Freiburg/Munique, ed. Karl Albert, 1959, p. 22 e 161, nota 48, observa que esta surpreendente passagem assinala a conexão subterrânea entre a guerra civil religiosa e a Revolução francesa.

S.51-53 O texto de 1932 corresponde à situação do direito internacional público daquela época; falta sobretudo a distinção clara e explícita entre o conceito de guerra clássica (não discriminador) e o de guerra justa e revolucionária (discriminador), assim como eu a desenvolvi no estudo *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (A passagem para o conceito de guerra discriminador), 1938, (Tom. n° 40; conferir também o corolário 2 de 1938, e o aprofundamento de *Nomos der Erde* (O nomos da terra), 1950, assim como também o capítulo "Blick auf die völkerrechtliche Lage" (Panorama da situação do direito internacional) na *Theorie des Partisanen*, 1963.

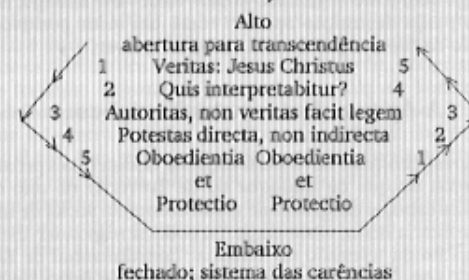
S.54 "Die Einheit der Welt" (A unidade do mundo), na revista mensal *Merkur*, Munique, janeiro de 1952 (Tom. n° 229); e também Hanno Kesting,

Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg (Filosofia da história e guerra civil mundial), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, p. 309s.

S.54 "Ideologia, cultura, civilização, economia, moral, direito, arte, diversão etc." Em sua recensão de 1932 (Tom. n.º 356), p. 745, Leo Strauss põe o dedo na palavra *diversão*. Com razão. A palavra é aqui bastante insatisfatória e corresponde ao estado da reflexão inacabada, daquela época. Hoje eu diria jogo (Spiel), para expressar mais nitidamente o conceito oposto à *seriedade* (Ernst), que Leo Strauss bem captou. Com isso também se elucidaram os três conceitos de *político* provenientes da palavra Polis e que se cunharam e diferenciaram pela imponente força de ordenamento do Estado europeu daquela época: política para o exterior, política para o interior e "politesse" como jogo cortês e "pequena política"; ver, a este respeito, meu estudo "*Hamlet oder Hekuba, der Einbruch der Zeit in das Spiel*" (Hamlet ou Hecuba, a irrupção do tempo do jogo), 1926, (Tom. n.º 56), especialmente o capítulo "Das Spiel im Spiel" (O jogo no jogo) e o "Exkurs über den barbarischen Charakter des Shakespeareschen Dramas" (Excursus sobre o caráter bárbaro do teatro de Shakespeare). Em todas estas exposições, jogo (Spiel) deveria ser traduzido por *play* e deixaria em aberto uma espécie, ainda que convencional, de hostilidade entre os "jogadores adversários". A coisa é diferente na teoria matemática dos jogos, que se constitui numa teoria de *games* e de sua aplicação ao comportamento humano, assim como ela se manifesta no livro de John von Neumann e O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press 1947. Amizade e hostilidade tornam-se aí elementos de cálculo e são ambas postas de lado, assim como no jogo de xadrez a contraposição de brancas e pretas nada tem a ver com amizade ou hostilidade. Na expressão que eu empreguei em meu embaraço, "diversão" (Unterhaltung), ocultam-se porém as referências ao esporte, à organização do lazer e aos novos fenômenos de uma "sociedade de abundância", de que eu não tinha muita consciência naquela época, dentro do clima dominante da filosofia alemã do trabalho.

S.59/66 (Hobbes) Dois trabalhos de Heinz Laufer recolocaram a questão da "natureza" do homem como um ser político: a dissertação de ciências jurídicas e políticas de Würzburg "Das Kriterium politischen Handelns" (O critério de ação política), Microcópia em J. Bernecker Antiquariat, Frankfurt am Main, 1962 e sua contribuição para a Homenagem a Eric Voegelin (Ed. C. H. Beck, Munique, 1962, p. 320-342), *Homo Homini Homo*. Laufer se refere a Aristóteles, a Platão e à teologia cristã para construir um "tipo normal" do homem que ele opõe ao tipo decadente que aparece em Hobbes. Quanto a este grande tema que é Hobbes – cf. a resenha de Bernard Willms "Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur" (Alguns aspectos da recente literatura inglesa sobre Hobbes), na revista *Der Staat*, vol. 1, 1962, p. 93s – dever-se-ia acentuar logo de início que o emprego de uma fórmula como bom ou mau "por natureza" não significa ainda uma confissão de fé do autor frente ao conceito aristotélico de "*Physis*" (cf. Karl-Heinz Ilting, op. cit., na primeira destas Notas e Referências) ou frente ao conceito platônico, diverso daquele, ou frente ao conceito de natureza teológico-cristão. De resto, nos quadros destas notas precisamos contentar-nos com três breves indicações: *Primeiro*: bom ou mau no sentido de normal ou de decadente ref. re-se, em Hobbes, à *situação*: o nível de natureza (ou melhor, o estado de natureza) é uma situação anormal cuja normalização só é alcançada pelo Estado, isto é, pela unidade política. O Estado é um reino da razão (esta formulação vem de Hobbes, bem antes de Hegel) um *imperium rationis* (De cive, 10, par. 1), que transforma a guerra civil em coexistência pacífica de cidadãos. O anormal é a "situação decadente", a guerra civil. Na guerra civil nenhum homem pode comportar-se normalmente, cf. o escrito de R. Schnur, antes mencionado, sobre o jurista da guerra de religião do século XVI. *Segundo*: Quando Hobbes fala de *natureza* no

sentido de *Physis*, ele pensa à maneira antiga, na medida em que postula a constância das espécies. Ele pensa pré-evolucionistamente, pré-darwinianamente. Ele também não é um filósofo da história, e menos ainda com referência a esta natureza imutável do homem, que nunca cessará de inventar sempre novas armas e exatamente por isso – por sua busca de segurança – sempre novas ameaças. *Terceiro*: O tão admirado sistema de Thomas Hobbes deixa uma porta aberta para a transcendência. A verdade de que Jesus é o Cristo, que Hobbes anunciou tão seguidamente e tão enfaticamente como sua fé e sua confissão, é uma verdade da fé pública, da *public reason* e do culto público do qual participa o cidadão. Na boca de Thomas Hobbes esta não é uma declaração defensiva meramente ética, nem uma mentira útil ou necessária para se pôr a salvo da perseguição ou de censura. Também é algo diferente da *morale par provision*, graças à qual Descartes permaneceu na fé que lhe fora transmitida. Na transparente construção do sistema político de "*Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*", esta verdade é antes o fecho da abóboda, e a proposição *Jesus is the Christ* chama por seu nome o Deus presente no culto público. Mas a atroz guerra civil entre as confissões cristãs lança imediatamente a questão: Quem é que interpreta e cumpre de maneira legalmente obrigatória esta verdade que está sempre necessitando de interpretação? Quem decide o que é o verdadeiro cristianismo? Este é o inevitável *Quis interpretabitur?* e o incessante *Quis iudicabit?* Quem há de cunhar a verdade como uma moeda válida? A esta questão responde a sentença: *Autoritas, non veritas, facit legem*. A verdade não se realiza de si mesma, para isso ela necessita de ordens que sejam executadas. Estas são dadas por uma *potestas directa* que, diferenciando-se de uma *potestas indirecta*, se coloca como garantia da execução da ordem, exige obediência e consegue proteger aquele que lhe obedece. Daí resulta uma série descendente que vai da verdade do culto público até a obediência e a proteção do indivíduo. Agora, se partirmos não de cima para baixo mas sim do sistema das carências materiais do indivíduo, então a série inicia com a necessidade de proteção e de segurança do homem individual, "por natureza" perplexo e desamparado e com a obediência que se lhe segue e que conduz numa seqüência inversa e pelo mesmo caminho até os portões da transcendência. Desta maneira surge um diagrama que em seus eixos – com a sentença que vai de 3 a 3 como eixo central – forma um sistema em forma de cristal:



Este "cristal de Hobbes" (fruto de toda uma vida de trabalho neste grande tema e na obra de Thomas Hobbes em particular) merece um instante de atenção e de reflexão. É evidente que a primeira sentença, do eixo 1-5, já contém uma neutralização dos antagonismos das guerras de religião no interior da cristandade. Logo surge a questão se a neutralização pode ser estendida para além dos quadros da confissão comum da fé em Jesus Cristo, digamos ao nível de uma fé comum em

Deus – neste caso, a primeira frase também poderia ser: Alá é grande -, ou de maneira ainda mais ampla, até uma das muitas verdades carentes de interpretações, idéias sociais, valores supremos e princípios fundamentais, de cuja realização e cumprimento brotam conflitos e guerras, por exemplo, “liberdade, igualdade e fraternidade”; ou: “o homem é bom”; ou: “cada um de acordo com seus méritos” etc., etc. Eu não creio que Hobbes tivesse imaginado uma neutralização tão global. Contudo, com isso não se deve lançar a questão da psicologia individual, das convicções subjetivas de Thomas Hobbes, e sim do problema fundamental sistemático de toda a sua doutrina política, que de maneira alguma fecha as portas para a transcendência. A questão é de saber se a proposição *that Jesus is the Christ* é ou não intercambiável.

S.60 Quanto à citação de Jacob Burckhardt, sobre o poder que é “mau em si”: ver o “*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*” (Diálogo sobre o poder e o acesso ao poderoso), 1954, (Tom. n.º 53), que se movimenta na dialética do poder humano. A palavra “demoníaco” não ocorre no diálogo.

S.65 Se Maquiavel fosse um maquiavélico, em vez de O Príncipe ele teria escrito um livro edificante, de preferência logo um Anti-Maquiavel. Esta frase foi citada por Manuel Fraga Iribarne em sua palestra de 21 de março de 1962 (Revista dos Estudos Políticos, vol. 122, p. 12), com este acréscimo de uma ironia superior: “*Lo digo con pudor ahora que estoy a punto de publicar El nuevo anti-Maquiavelo*”. Neste Interim, em 1962 apareceu O Novo Anti-Maquiavel, de Fraga, na Colección Empresas Políticas, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

S.73 “Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung; Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen” (A dualidade comunidade-sociedade como exemplo de uma distinção binária; consideração sobre a estrutura e o destino de tais antíteses), na Homenagem a Luiz Legaz y Lacambra, Santiago de Compostela, 1960, vol. 1, p. 165-176. O destino da antítese de comunidade e sociedade contém também um instrutivo exemplo das conseqüências do pensamento axiológico em todas as oposições imagináveis. Ao levar a cabo a lógica do pensamento em valores – que é sempre uma lógica do pensamento em não-valores – isto representa, para o nosso tema, que o amigo vem a ser registrado como “valor” e o inimigo, ao contrário, como “não-valor”, cuja destruição aparece como um valor positivo, segundo o conhecido modelo da “destruição da vida indigna de viver”.

A época das neutralizações:

S. 81-82 A respeito desta nova localização de Berlim (mais próximo de Nova Iorque e de Moscou do que de Munique ou de Tréveris) no ano de 1959 me interrogou uma das cabeças dirigentes de nossa economia social de mercado, que queria saber onde ficaria Bonn, neste mapa. Eu poderia responder-lhe apenas com a sentença a respeito da televisão do Tribunal Constitucional de Karlsruhe, de fevereiro de 1961. (Anulando a criação, pelo governo de Bonn, de um segundo canal de televisão, N.T.)

S.84s 89s Sobre a teoria política da tecnocracia: Hermann Lübbe, op. cit. Sobre a tentativa de viabilizar a unidade política da Europa através da despolíticação (a assim chamada “integração”): Francis Rosenstiel: *Le Príncipe de Supranationalité*, Essai sur les rapports de la Politique et du Droit, Paris, ed. A. Pedone, 1962.

Posfácio:

S.82 A expressão res dura remete ao meu livro, publicado em 1931 “*Der Hüter der Verfassung*” (O Guardião da Constituição), cujo prefácio se encerra com a citação:

Res dura et regni novitatis me talia cogunt

Moliri... Tirada de Virgílio, Eneida, Livro I, Vers. 563/4, significa: “A dureza da situação política e a novidade do regime (portanto, da república de Weimar) me forçam a tais considerações”. De lá para cá, eu já descobri há muito tempo que os deslumbramentos retrospectivos tendenciosos não podem ser evitados nem pela expressão clara e nem pelas citações clássicas.

Com referência aos Corolários:

Bibliografia: Tom. n.º 23, 42, 50. Sobre enemy-foe: Na coleção Power and Civilization, *Political Thought in the Twentieth Century*, de David Coopermann e E. V. Walter, N. York (Thomas Y Crowell Company), 1962, p. 190-198, nos trechos do *Begriff des Politischen* (Conceito do Político) ali publicados, a palavra *Feind* (inimigo) foi geralmente traduzida por Foe. Espera-se de Georg Schwab (cf. *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 1958, p. 439) uma investigação mais precisa. Quanto ao problema lingüístico “Inimigo-Amigo”, hoje eu considero provável que a letra R de Freund (amigo) seja um infixo, ainda que tais infixos sejam raros nas línguas indogermânicas. Talvez sejam mais freqüentes do que antes se pensava. R em Freund tanto poderia ser um infixo (em *Feind/inimigo*) como no caso de *Prater* (em *Vater/pai*), ou no número *drei* (em *zwei/dois*). Tendo submetido tais suposições a um especialista como o Dr. H. Karstein, que julgou que se poderia discutir sobre isto, gostaria de pelo menos comunicá-las aqui a título de hipótese heurística.

S.111 *dog fight*. Eu tomei esta expressão de empréstimo a um artigo de Sir John Fischer Williams (sobre as sanções da Liga das Nações contra a Itália no conflito da Abissínia, em 1936), do *British Yearbook of International Law*, vol. XVII, p. 148-149. Lá é dito que a próxima geração provavelmente sublinhará mais os deveres do que os direitos dos neutros. Além disso, porém, poderiam surgir guerras nas quais se tornasse impossível, para todo e qualquer homem que pensasse eticamente, *deixar de tomar posição* – se não por ações, pelo menos em pensamentos. Numa tal guerra mundial que não seria nenhuma simples *dog fight* e que seria levada adiante com todas as energias morais, talvez a neutralidade, mesmo que ela possa ser respeitável, não viesse a ser respeitada por muito tempo. Dante entregou a um desprezo e a um castigo especialmente ignominioso aqueles anjos que na grande luta entre Deus e o diabo permaneceram neutros, não só porque cometiam um crime, ao ferirem um dever de lutar pelo direito, mas também porque eles desconheciam o seu próprio e mais verdadeiro interesse; aos neutros de uma tal luta caberia um destino – como diz o famoso jurista inglês da Liga das Nações – que não só teria a concordância de Dante, mas também de Maquiavel.